

中華佛教百科全書

三



中華佛教百科文獻基金會



中華佛教百科全書

三

中華佛教百科文獻基金會

中華佛教百科全書

監　　修：釋開證
策　　劃：釋傳道
編　　輯：中華佛教百科全書編輯委員會
主　　編：藍吉富
出　　版：中華佛教百科文獻基金會
地址：台南縣永康市勝利街十一巷十號
電話：（06）2389613
郵撥：帳號 03877373號
戶名：財團法人中華佛教百科文獻基金會
發　　行：收藏家藝術有限公司
局版台業字第肆柒貳貳號
印　　刷：中華彩色印刷股份有限公司
電腦排版：顯灝實業有限公司
法律顧問：黃揚名律師
1994年元月出版

ISBN　957 99821-0-4（一套：精裝十冊）
ISBN　957 99821-3-9（第三冊：精裝）

大乘要道密集

西藏薩迦派重要密典。相傳爲元・八思巴國師傳授、集譯。原祕藏於宮中，民國後發現而予以公開。主要譯自藏文的《道果》。《大乘要道密集》乃全書裝訂後之題簽。書中收〈道果延暉集〉、〈密里斡巴道果卷〉、〈道果語錄金剛句記〉、〈道果逐難記〉、〈道果引上中下三機儀〉等，共八十篇，於無上密乘之四級灌頂修持法要及口訣，詳盡完備。

近人陳健民嘗作〈道果探討〉一文，認爲該書爲求保密，乃故意將次序顚倒排列。故陳氏爲求復原，而將全書各法依一般密宗諸法體系之先後，重新編排，並分該書爲理趣及實修兩大部。陳氏此文行世後，頗爲台灣地區之藏密行者所稱。然亦有人持相反意見。1992年，法護譯出《道果》後，即在文末附〈大乘要道密集略說〉一文，以評述陳健民之看法。

◉附一：陳健民《事業手印教授抉微》第九章〈大乘要道密集之錯亂排列〉

《大乘要道密集》爲該書裝訂後之題簽，實則該書爲譯自藏文《道果》，爲薩迦派之重要密典。其中數見《道果》之名，故余所作探討名曰：〈道果探討〉。然此《道果》是否完全，則不得知。應重新再譯。玆將其屬於無上瑜伽圓滿次第之次序分條依次更正如下。先當將該書標明頁數，上册自一頁至一〇三頁，以中頁計，下册自一頁至一五八頁，序跋皆不計在內。

第一節　道果圓滿次第之更正次序

⑶⑼中圍事相觀	上册	八三頁至八五
⑷⑽分座略文	上册	八一頁至八三
（上屬初灌）		
⑷⑴十六種要儀	上册	四八頁至四九
⑷⑵拙火定	上册	三二頁至四一
⑷⑶九周拙火	上册	四一頁至四四
⑷⑷光明定	上册	四九頁前後面
⑷⑸夢幻定	上册	五十頁之前面
⑷⑹幻身定	上册	五十頁至五二
⑷⑺對治禪定剳門	上册	四四頁至四五
⑷⑻除定障	上册	四五頁至四八
⑷⑼辨死相（三章同題）	上册	八五頁至八七
⑸⑽轉相臨終要門	上册	八九頁前後面
⑸⑴遷識配三根四中有	上册	九三頁至九五
⑸⑵遷識所合法	上册	九一頁至九三
⑸⑶贖命法	上册	八八頁前後面
（上屬二灌）		
⑸⑷明點觀	上册	九十頁前後面
⑸⑸上樂雙運玄義	上册	二四頁至三二
⑸⑹摩尼樹法（包括四喜）	下册	四三頁至七三
⑸⑺明印五種姓	上册	九一頁之前面
⑸⑻護菩提要門	下册	一〇三頁前後
（上屬三灌）		
⑸⑼四種收心	下册	一四九頁
⑹⑽眞心四句	下册	一五八頁
⑹⑴六要記文	上册	九九頁之前後
⑹⑵新譯大手印	下册	一三三頁至四
⑹⑶大手印赤引	下册	一三四至四十
⑹⑷大手印伽陀文	下册	一四〇至四三
⑹⑸大手印纂集心二義類要門	下册	一五七頁
⑹⑹金瓔珞要門	下册	一五一至五五
⑹⑺一訣要門	下册	一四九頁
⑹⑻頓入要門	下册	一四九頁
⑹⑼心印要門	下册	一五〇頁
⑺⑽修習人九法	下册	一四七頁
⑺⑴三法喩	下册	一四八頁
⑺⑵十三法喩	下册	一四七頁
⑺⑶九喩	下册	一四三頁
⑺⑷八鏡	下册	一四五頁
⑺⑸苦樂爲道要門	下册	一百頁之前後
⑺⑹十二失道	下册	一四四頁
⑺⑺除損增	下册	一四四頁
⑺⑻九種留難	下册	一四八頁
⑺⑼大印湛定鑒慧覺受	下册	一四五頁

第二節　五種緣會檢討

薩迦派教授頗以五緣生道自矜。上册六十三頁後至六十七頁後皆彰此理。六十七頁前，頌中云「昔者諸禪德，皆無緣會辭，後由道果興，方有緣生言，然內外緣要，至今無人曉。」拙以爲緣生之詞，佛在般若會中早已宣說；龍樹菩薩又解析之；漢地智者大師以「一切因緣法，我說即是空，亦名爲假名，亦名眞實義。」而立三種止觀。下三部《大日經》有十緣生句，皆在薩迦派之前，不可云昔者禪德皆無之。特此依內外深淺而分五層緣會，當係薩迦派自創，此點亦殊可珍。惟是拙見以爲：後一層大似畫蛇添足，有前四層即已足矣。其理由如次：

⑴就空性哲理言，眞如即屬究竟，豈有眞如而不究竟者？就緣起哲理言，六大緣起爲密宗之宇宙觀，眞如緣起爲大乘之宇宙觀。然而眞如緣起，並不如阿賴耶緣起之偏重唯心。密宗以方便爲究竟，故重在六大瑜伽。六大則心物兼賅矣。然眞如在密宗亦包括六大，六大皆眞如，故每以配第四灌之勝義。今經二、三灌之五大緣起，配四灌之眞如緣起，自然究竟矣，此上再有究竟，則爲畫蛇添足矣。

⑵就上册六十三頁文句辨別五緣生會，亦不合密宗法相之體系。外境、固也；內身則必具氣脈明點，三者缺一則不成其爲身也。今以脈屬第三緣會，而以甘露（即明點）屬第四緣會，以藏智風屬第五究竟緣會，似不合理。拙見以爲：外境不列爲外，以壇城及本尊身之外形莊嚴，即生起次第所觀爲外緣會。皮膚以內，肉眼所不能見者，氣脈明點，此屬內緣會。由修雙運法，男以女莊嚴，女以男莊嚴，而行其杵蓮雙運之道，此爲密緣會。雙運爲密宗要法，豈可不包括五緣會中？且本書以界甘露屬第四緣會，而界甘露有單身者，有雙融者，不可專言單身者，而忽視雙融者。又藏智風不得獨稱究竟緣會，蓋在內緣會中即有風，由依空風不二，即成就藏智風，有藏智風而無藏智明點，則不能成就第三灌四空四喜之定；不能成就此定，則不能成就四灌之勝義眞如。今以第四灌之眞如，稱爲眞如緣會，而以藏智風稱爲究竟緣會，殊爲顚倒，不合正理。

且此等理，只合稱道位之緣生會，不合稱因位之緣生會。因位者，則外境、內身、密精、密密眞如，爲世俗見地耳。今在道位，始可修氣、脈、明點眞如之法，故不得稱之爲因位也。

⑶至若心配五緣會一說，更不合理。前五識配外，六識配內，七識配密，八識配眞如，此部分尙無不合。今若以立第五究竟緣會而另立法界，此與唯識家學理不合，唯識家但承認第八阿賴耶識，即法界，故立阿賴耶緣起，說明法界宇宙之成立，並未建立第九法界識。苟無有第五之究竟緣會，可免此牽强配列也。

⑷六十四頁約四灌配五緣會，預備法不屬四灌之內，故當以瓶灌爲外。五種灌頂物皆在外，五佛冠莊嚴在頂，亦在身外。當以密灌爲內，所依甘露必飲之，則已入體內矣，當以智慧灌頂配密緣會，此正第三灌之道也。第四灌所指示之勝義，即是眞如緣會。今以預備法列入而配外緣會，則佛頭著糞矣；以第三灌配眞如之後，再用第四灌配究竟緣會，是爲狗尾續貂矣。按第三灌偏在四喜，第四灌方可達到四空之最後階段。四灌雖由三灌而生，然不可直以三灌爲眞如也。又第三灌之稱智慧者，就用智慧明妃而言，爲大樂智慧。第四灌頂法身無生無我空性配合空樂不二，方可稱勝義灌頂，即是眞如也。是故密宗根本戒第十四條，不得毀謗女智慧，此所謂智慧，非直言眞如之智，而屬明妃大樂九種姿態也。

⑸六十四頁前三行約解脫道中之增長觀，最後所謂「彼皆無二現智相者，乃究竟緣會」試問現智相者，豈能出密緣會所配之眞如以外耶？是故有上面四種緣會即已足矣，不必別立究竟緣會矣。

⑹本頁四與五兩行，所言究竟觀，幾乎與前言之因位五緣會相同，故本文前二所駁應如拙

見，改爲外境、內身、密精、密密世俗智，而不稱脈、字、眞如、界甘露等（見六十三頁後七行），則不致因位觀與究竟觀相重複矣。依究竟觀之理趣，則當以本尊佛慢明顯，成就堅固，配究竟觀之外緣會；藏智風、脈、明點，成就圓滿、配究竟觀之內緣會；四喜四空、有學無學、雙運成就，配究竟觀之密緣會；大手印明空不二，光明成就，配究竟觀之眞如緣會；則無不圓滿，更不用其他究竟緣會也。

(7)上册八十頁第五行配行事業手印者，明妃爲外，與自身交抱爲內，加持雙運爲密，此固合理。其後所謂上降配眞如，下堅固配究竟，則屬多餘。應作上下四喜四空雙運爲眞如。上降不能到下堅固，則眞如光明必不現起，此正三四灌交接之處。既得俱生智喜，現起勝義光明，則已屬究竟矣。故强分上降下堅，別立究竟緣會，顯然是因理設事，駢枝瘰疣可以見矣。拙見不敢苟同。

(8)本頁第七行配金剛波道。彼等之智，乃配究竟緣會，亦屬多餘。蓋意波即是眞如，眞如即是智。若云彼等，乃統言前三，尤乖次第，先三之行波、身波、語波、皆不得稱智，以皆未達到四喜四空之究竟地故。必至意波能安住俱生智空上，方能稱眞如，此眞如即究竟正智。

(9)本頁第十行配禪定近因，亦不可離恐望，配究竟緣會。上文內緣會已配五空行，密緣會已配五如來，豈有如來、空行，尙有恐望。若無之，何以在究竟緣會復配此也。

(10)全頁後面第九、第十二行所言，四灌外緣及其受灌處，分別以初至四灌配化、報、法、眞如四佛，可全然證明拙見四緣會最爲適當。如多一究竟緣會，則以何灌外緣，當在究竟佛處受灌耶？若論《道果》五緣會之主張，則第四灌應在究竟佛處受灌，而不應在眞如佛處受灌也。

(11)六十五頁前，第三四灌，內密二緣會成報身，旣犯重複之緣會，而以眞如緣會配法身，究竟緣會配眞如身，前後兩眞如，何以反不能相配耶？苟以拙見配之，四緣會依次配四身，則不致以內密兩緣會配一身，而以眞如緣會適配眞如身，豈不順理成章耶？

(12)六十五頁前第九、十兩行所謂內緣會中之身轉動，豈不屬風耶？何以藏智風屬究竟緣會耶？所謂密緣會之火要，豈非紅甘露耶？何以界甘露屬眞如緣會耶？又六十五頁後第一行，所謂諸風觀門，何以屬究竟緣會，而不屬內緣會耶？按之常理，內緣會氣、脈、明點（即界甘露），究竟緣會，惟是四灌勝義耳。

(13)六十五頁後第六、七兩行所指七風，皆屬內緣會；心空或心氣不二，方屬究竟緣會。各派圓滿次第都無異議。

(14)總結本問題，五緣會理趣中有三大病：

（甲）多餘病——於四緣會眞如上別添究竟緣會，乃屬多餘。

（乙）錯亂病——風、脈、明點爲內緣會鼎立三要素，各派皆如是說。將脈爲內緣會，界甘露爲眞如緣會，而藏智風爲究竟緣會，三者如拐子馬相連，缺一則不能成爲一緣會。脈即明點所住地，風即明點之運動，明點爲風脈之能依主體，明點之上下爲脈，而上下之行動爲風，拙火即是紅明點，甘露即是白明點，不可以拙火列在密緣會，明點列在眞如緣會，而風列在究竟緣會，且每一緣會必完成其特別之任務，如外緣會之身及壇城，完成其生起次第之任務；內緣會氣、脈、明點，完成其第二灌之任務，並作三灌之基礎；密緣會則完成其第三灌雙運之工夫；眞如緣會則完成大手印勝義光明之任務，然後方可稱爲緣會也。否則如《道果》主張，三事各別成一緣會，而僅完成第二灌內緣會之任務，殊爲錯亂也。

又風、脈、明點三者，依身、語、意配。脈配身，風配語，明點配意。故明點重要在風之上。依生理醫理論，氣能生血、集血、運血，集合多血，方成精蟲。精之地位，在氣之上，豈可以風爲究竟，高於明點耶？若論藏智而言；明點者，依印度祖師白馬麥札解：明者，智慧；點者，精華。故明點亦是藏智。中脈表

法身，亦以其能藏智也。豈獨風能藏智哉？又觀下册四頁五緣會解析，皆雜有風，則風不可特列在第五究竟緣會中。而下册十頁〈金剛句記〉所論「甘露引導」、「脈字引導」皆配有十二地境界，可知風脈明點（即《道果》所謂界甘露）同一緣會，可以證明矣。

且風在果位上已成光明，端在能與大手印空性配合。若列究竟緣會，已屬果位，不可再稱風，蓋已與心不二，不可獨稱風矣。

（丙）缺少病——除上二病，尚有缺少病。按所謂五緣會中，缺少雙運之緣會，此屬第三灌，爲無上密宗極重要部分，當屬密緣會。如是，大手印第四灌之勝義，屬眞如緣會，又適符合通常之密理矣。今拙見以四緣會包括四灌而不缺少；《道果》以五緣會而缺少第三灌；誰捨誰從，讀者必知所抉擇矣。

最後當補述者：外、內、密三緣會，皆由淺入深之「度量」，而眞如爲「性質」而非度量。故拙見平日配列則作外、內、密、密密四層，今稱第四爲究竟亦可，不必稱眞如，如是五緣會，可改爲外、內、密、究竟，似較合理。

第三節　附錄〈道果探討〉原跋，以見感應

文謄正後，仔細再讀，自信於法於理無不是處。然爲愼重起見，曾向本人所依薩迦派之親教各上師，本派印度大成就，傳授本派各法之畢哇巴祖師，即《道果》譯本所書密哩斡巴祖師，本派西藏宗師薩迦本支達殷重祈禱，求其認可，或於定中，或於夢中，示以敎訓。是夜，余在夢中，裸體行大馬路上（《道果》之道也），爲東方晨曦直射甚暖，見老農正在山中繼續開闢新田，此皆認可之相。其後即此夢中又得金剛大樂長壽法。按：本文曾臚列畢哇巴祖師之《飲空贖命法》，爲本集精華所在之一。并謂具二灌四灌之長，蓋指飲空爲四灌，吞氣爲二灌，觀想爲初灌，夢中所授則爲三灌雙運之作用，適補足三灌，完成四灌具足之長壽，原集所無，感泣不置。願諸讀者對本文探討，生起淨信，亦可同得妙法，早證道果。

◉附二：法護《大乘要道密集略說》（摘錄）

綜上觀之，《大乘要道密集》一書，應非一人、一時、一地所譯成，顯是後人不辨而合訂爲一，雖是元代時所譯，然若如書上言大元國師八思巴所集譯者，在歷史年代上說不過去，恐怕是誤解的成分居多，因此書中的各個部分，如〈道果延暉集〉、〈依吉祥上樂輪方便智慧雙運智慧玄義卷〉、〈密哩斡巴上師道果卷〉之前半（以含藏因續記文爲界）、後半、〈金剛句記〉、〈道果逐難記〉、〈摩尼樹卷〉等應各自獨立爲一單元分別參攷，可能比較合理。此處附帶一提的是，有元一代除譯此書外，關於大手印的譯著，據錢大昕的《補元史藝文志醫類書》中，尚有〈端必瓦成就同生要〉、〈因德囉（因陀羅）菩提手印要道〉、〈大手印無字要〉等各一卷都是道果法集中所攝，惜現湮佚。

略論〈道果探討〉

〈道果探討〉一文中，曾對《大乘要道密集》一書有許多「探討」，然其中不無尚待商榷之處，現就其內容略論之：

首先，對該文使用〈道果探討〉爲題是否恰當檢討如下；作者個人認爲云：

「稱道果探討而不題大乘要道密集探討者，以此後者之名乃係影印時所題，並非藏文原名，故所影印各頁，從未有題及上名，按金剛乘與大小乘鼎立爲三，今又曰大乘，又稱密集，似乎不合，此不當採用者一。

依余所聞於上師者，薩嘉之法，以道果爲主，一如黃敎之金剛乘道次第廣論然，此其二。又書中前後以道果爲題之法典頗有數起，如道果延暉集、密哩斡巴道果卷、道果金剛句記、道果逐難記等，此其三。故定此名。」

對於〈道果探討〉作者的這個理由，我們不表贊同，在前面的〈道果概說〉中，曾經分別介紹過《道果》的定義、內容、所攝法，及《大乘要道密集》的內容歸屬問題等，因此，綜結前文的說明之後，這是能夠很清楚的分別出《道果》與《大乘要道密集》二者之間的差

距。若專就內容而言，《大乘要道密集》中並非全屬《道果》，縱然有包含部分，但也並不完全，我們不能說《華嚴經》的〈淨行品〉等於《華嚴經》，更何況尚有間雜其他教法，這更不可以承認《大乘要道密集》可更稱名爲《道果》。爲了區別這二者的差異，避免令人產生混淆誤解，作者的第二、三點理由是不能成立的。至於第一點理由，那是相互認知上的看法，不需加以討論。

另，〈探討〉一文將《大乘要道密集》書中所載諸法，分理趣、實修二部，實修部中又分加行、下三部、雜法、四灌而列，對此分類我們亦以爲不可。

由於此書係多篇法籍相匯而成，並非同一書而故意散亂倒裝，故此種分判，實非恰當，同時這一分類也有訛誤之處，例如：「金剛句（偈）說道時灌儀」被劃入加行法中，這一法本是三續中身方便續五法中最後一項「道位灌頂」，它的順序尚且還在因灌四灌之上，如何能夠劃歸加行法中？

又，二灌所灌法內之辨死相、贖命、轉相臨終要門等，應屬瓶灌臨終之教法，不屬二灌所攝。

又，「六要記文」劃歸四灌所攝～大手印類，此亦不合理，至於道理爲何，詳見金剛句偈內「六教授」一節便知，此處不贅。

又，四層灌頂之分類，在寧瑪派中或可適用，然就薩嘉派而言，因、道二位各有四灌，焉可以一概全，譬如於道果教法之金剛句偈註中「守護之別」一節，涉墮方便、智慧及方智之守護法，應歸第幾層灌頂？抑是再劃入理趣類便可！誠然作者云：「依一般密宗諸法體系之先後而重加排列，以便實修」云云，但密宗素以師承教授次第各各不同爲著，豈能以本派見趣次第支解他派見趣所修，因此吾人對〈探討〉一文之分類，不能苟同。

復次，就其探討「五緣生道」問題一節而論。

〈探討〉一文認爲「五緣生道中『緣生』一辭，佛在般若會上，早已宣說，龍樹菩薩又彰明之，漢地智者大師以『一切因緣法，我說即是空，亦名爲假名，亦名眞實義』。而立三止三觀，下三部大日經有十緣生句，皆在薩嘉派之前，不可云昔者禪德皆無之……」云云。

這個看法，很明顯是對薩嘉派所謂「緣生」所說旨意不了解，其文中所云佛在般若會早已宣說，龍樹菩薩又彰明之，這應是指《般若經》及其發微意趣的《中論》中所辨析之「因緣法」而言，作者復引智者大師以「一切因緣法，我說即是空，亦名爲假名，亦名眞實義」。（《中論》〈觀四諦品〉作：「衆因緣生法，我說即是無，亦爲是假名，亦是中道義」），可見作者心中將這個「因緣」法當作「緣生」，此二者之差別稍後再述。

又，作者所提到《大日經》的十緣生句，係出自〈住心品〉：「（摩訶毗盧遮那世尊，告金剛手言：）祕密主！若眞言門修菩薩行諸菩薩，深修觀察十緣生句，當於眞言行通達作證。云何爲十？謂如幻、陽焰、夢、影、乾達婆城、響、水月、浮泡、虛空華、旋火輪……」這所舉的十緣生句中之「緣生」，依一行大師所記之《大毗盧遮那成佛經疏》卷三中訓謂「同於中論中所云（因緣生法等等）」，這三個「緣生」都是同一個意思，吉藏撰《中論疏》十（末）中有曰：「緣起者體性可起，待緣而起，故名緣起。」應即指此，這是顯教共通之理。

然則《道果》金剛句偈中所謂之「緣生」則非指此，那是含有特定條件而相和合的意味。

在討論金剛句偈的「緣生」前，先對舊譯「緣生」而拙譯「緣起」之詞，稍作說明。《俱舍論》九曰：「諸支因分，說名緣起，由此緣能起果故；諸因果分，說緣已生，由此皆從緣所生故。」基於此理，就因地而言，稱爲「緣起」，就果地而謂，乃稱「緣生」，這二辭意不盡相同，因爲「五緣起」中的緣起之基爲脈、脈字、界甘露、氣，都是屬因地方面，所

以不能稱「緣生」，故而譯為「緣起」。

至於五緣起中的「緣起」所指為何？現引薩嘉班智達所述金剛句偈註言：其就瑜伽士而言，生禪定之緣起，其亦無定數及次第，相適緣起須觀待脈、字、甘露、氣，其他如食、行止等，依他緣而主緣起，而「緣起所生」即為瑜伽之一覺受，依脈、氣、菩提和合而生。

這個「緣起」所講的是專指密乘方面而言，特指「身體」及其所相關依存部分，這方面當然是「由道果興，方有緣生言，然內外緣要，至今無人曉。」此二者雖然字面上相同，實質上的意義是失之毫釐、差之千里，不可不辨。

其次，作者曾分別就空性哲理、辨別五緣生會，約心配五緣會、約四灌配五緣會、配事業手印等等方面評判此五緣起，其總結歸納三大病，即多餘病、錯亂病、缺少病，故現以此三病之訛為主，兼略敍其餘差舛如下：

作者以四緣會即滿足，於眞如上別添究竟，乃屬多餘，其所持理由，有就空性哲理、緣起哲理、密宗法相體系等。

然依金剛句偈所立五緣起之理，其根本範圍即為針對「一個所依悉淨無過四壇城」而言，謂「所依」是指所依止的身體。「悉淨」是依金剛句偈所云，以聞思、學處、灌頂、禪定等悉得清淨。「無過」是指無有過患退敗之脈、字、界甘露、氣等。「四壇城」即金剛句偈中所闡發的化身身脈壇城、報身脈字壇城（或云字婆伽壇城）、法身菩提心壇城、體性身氣壇城，這也是金剛句偈註（教語朱註）之讚頌文中云「心之所依自身四壇城」一頌所指。

其所論對象既為此所依身，五者各有所表，自不干空性哲理事，既非共通緣起哲理，自不關眞如緣起事，四灌等法為所修，五緣起為所攝範圍，原非一灌一緣起之配對，自各安其事，曷能有牽强、蛇足之評！

又，作者以風、脈、明點三者為密緣起中鼎立三要素，不可將脈為密、界甘露為眞如、藏智風為究竟。其所持理為脈即明點所住地，風即明點之運動，明點為風脈能依主體等，又主外緣起之身及壇城，完成其生起次第之任務，內緣起氣脈明點，完成二灌之任務，并作三灌之準備，密緣起則屬三灌工夫，眞如緣起則屬大手印等……，此則為其錯亂病。

此亦不合理，蓋作者主觀認為一灌配一緣起，故乃生支離事。

金剛句偈註云：外緣起為迴風轉氣，及景象、夢等外在境相粗略所現，內緣起為心氣集攝於脈字宮殿，密緣起為斷世間道而現出世間身脈等四壇城，眞如緣起為初地以上之外，內、眞如驗相生現明點、氣、心，究竟緣起為融入四行於十三地證果。

其氣、脈、明點三者，雖為密灌道中行，然所修各有不同，所圓亦各異，成就四壇城轉四身任運各亦不同，非於一灌頂修法中能同圓成，教法各異，此不可謂錯亂。

至於缺雙運之緣會事，雙運主要側重於明點，其降、持、迴、遍、護種種所修，無非如此，所見不同，何漏之有？

若說四正量問題，乃至顯教配屬問題，胥皆須依《道果》的敎示，一層一理逐次而釋，非斷章取義，斤斤字辭便可測知，在此作者的認知與《道果》敎法意趣迥異，既無共通之處，僅就片面章節討論是沒有意義的，事實俱在，讀者應自行於金剛句偈註中深入，自能明察秋毫，不需在此舞文弄墨！

大乘莊嚴經論（梵 Mahāyāna-sūtrālaṃkāra，藏 Theg-pa chen-po mdo-sdeḥi rgyan shes-bya-baḥi tshig-leḥur byas-pa）

十三卷。無著造，波羅頗蜜多羅譯。收在《大正藏》第三十一册。又稱《大乘莊嚴論》、《大莊嚴論》、《莊嚴論》，或《莊嚴體義論》。瑜伽十支論之一。全書旨在闡釋菩薩所應修習的種種法門。「莊嚴」（alamkāra）一詞，係梵典文學的一種體裁，用以闡揚大乘經本義，故關於本論的題號，陳譯《攝大乘論釋》卷八謂（大正31・211b）：「經義深隱難解

，如實顯了經中正義，故名莊嚴論。論解此經，故得莊嚴名。」《成唯識論述記》卷四（本）謂（大正43・354a）：「應言莊嚴大乘經論，能莊嚴大乘經故；先云大乘莊嚴經論者非也，無有大乘莊嚴經故。」

全論共二十四品，內容主要在論述大乘要義，且在〈成宗品〉中，曾對「大乘非佛說之非難」，提出答辯之論據；在本論核心〈菩提品〉中，更闡述佛身即是智慧圓滿之菩提，法界與衆生一如，一切衆生悉有佛性等理趣。

本論的品名與《瑜伽師地論》〈菩薩地〉中的品目完全一致，故大體可視本論係依〈菩薩地〉而造。雖然如此，但本論與〈菩薩地品〉中所論旨趣，卻迥然不同。亦即本論係依據〈菩薩地〉的思想以發揚大乘的特色，尤應注意的是，本論含有《瑜伽師地論》中所未有的如來藏思想。

本論的譯本，除了漢譯之外，另有藏譯本。藏譯本係頌、釋分離，且僅有二十一品，即合漢譯第一、第二及第十八以至第二十品等五品爲一品。又，本論的梵本，於1898年由法國學者烈維在尼泊爾覓得，並於1907年校訂出版，隨後於1911年譯成法文。其次，日本・長尾雅人依據烈維的版本，發表了《梵文、西藏語譯、漢譯對照索引》（Index to the Mahāyāna-sutrālamkāra）一書。

至於本論的作者，漢譯本卷首唐・李百藥之序謂（大正31・589c）：「大乘莊嚴論者，無著菩薩纂焉。」《南海寄歸內法傳》卷四以此論爲無著八支之一，謂（大正54・230a）：「此中雖有世親所造，然而功歸無著也。」《開元釋敎錄》卷八等亦以之爲無著所造。但是，西藏譯本則謂爲彌勒所造。《成唯識論了義燈》卷一（本）謂「本頌」慈氏菩薩造，「釋」爲天親菩薩造。《成唯識論述記》卷四（本）、《法華經玄贊要集》卷五、《解深密經疏》卷四所說亦同。又，《入大乘論》卷下〈順修諸行品〉謂（大正32・49b）：「如彌勒莊嚴經中說。」並敍述本論第五〈發心品〉至第十〈菩提品〉的綱要。依以上所述，大抵可知本論的「頌」係彌勒所造，「釋」則爲世親所作。

此外，註釋方面：中文著作中，較受重視的，有慧淨所作的疏十卷；西藏藏經中則有無性及安慧的註。

◉附：呂澂《印度佛學源流略講》第五講第四節（摘錄）

《莊嚴經論》的結構很特殊，它採取了《瑜伽師地論》〈菩薩地〉的品名，但議論、解釋完全是依照別的經典編纂的。所謂「莊嚴」，如人的衣飾，當然取材於身外的東西打扮的。所以論的〈菩提品〉也是取材於他經，包括《佛地經》在內來莊嚴的。戒賢、親光的學說，就是依據這一品來推闡的。《莊嚴經論》的漢譯者是波羅頗密多羅，此人或係戒賢的門人，在唐初武德年間，玄奘尚未去印時來我國傳授那（爛陀）寺學說，特別是戒賢的學說。《莊嚴經論》譯出後，當時李百藥曾做過一篇序文，對〈菩提品〉作了提要的解釋。他說：「其菩提一品，最爲微妙，轉八識以成四智，束四智以具三身，詳諸經論所未曾有，可謂聞所未聞，見所未見。」這幾句話，確抓住了這一品的中心，也確是其他經論沒有講過的問題，回答了到達佛地以後唯識是怎樣的情形。所謂「轉八識以成四智」的「四智」，即「圓鏡、平等、妙觀、成事」，這是成佛時才有的。本來，瑜伽行派在實踐上有個特點，它不像別的學派所常講的解脫、涅槃等等，而是講「轉依」。這一說法更把握了實踐的具體的關鍵。「轉依」這一概念，也是根據他們理論「所知依」的「依」來的，「所知依」原是染，把它轉爲淨就是究竟了；原是迷，把它轉爲悟這就解脫了。《莊嚴經論》的轉八識以成四智，也就是轉依達到最後的結果，達到四智的佛地了。所謂「束四智以成三身」的「三身」就是「法身」、「受用身」、「變化身」。這裏不是每一身都有四智，而是四智加法界（四智

爲心法，法界爲四智之境）適當配合，分別構成三身。如「圓鏡」爲「法身」，「平等」爲「受用身」，「妙觀」、「成事」爲「變化身」。兩家對這一點，可說是發揮得詳盡之至。

〔參考資料〕《唯識思想》第二章（《世界佛學名著譯叢》㊿）；宇井伯壽《大乘莊嚴經論研究》、《瑜伽論研究》；《大乘佛典の研究》；長尾雅人《中觀と唯識》第二部；舟橋尚哉《大乘莊嚴經論の研究》。

大乘無相妄執

指大乘學人妄執無相空。出自道綽《安樂集》卷上。一般而言，大乘的正意在於談眞俗二諦，其所談雖有深淺之異，但眞諦空無相不離俗諦有相，不許偏有偏空，然而不得大乘正意的學人却偏執空無相，以爲一切空空寂寂，完全否定緣起差別之相。如是妄執空無相的結果，墮於所謂惡取空的邪道，撥無、不憚因緣果報，排斥往生淨土的行業，並視之爲取著偏見者所作，且詆毀受持戒律爲無用的閑事業。

《安樂集》卷上提及非議往生淨土者之說云（大正47・8b）：「或有人言，大乘無相勿念彼此，若願生淨土，便是取相，轉增漏縛，何用求之。」以及無視戒律者之說云（大正47・8b）：「世間有人，行大乘無相亦不存彼此，全不護戒相。」

這些因妄執無相而產生的病態現象，潛伏在大乘教義興盛時期，而在隋唐時代，這種病態現象有著顯著增長的跡象，其言行對當時眞摯的修道者，不論是在修淨業方面或持戒修善方面，都給與不少的妨害。智顗《淨土十疑論》的第二疑謂（大正47・78a）：「諸法體空，本來無生，平等寂滅，今乃捨此，求彼生西方彌陀淨土，豈不乖理哉。」懷感《釋淨土羣疑論》卷一謂（大正47・35b）：「如是等諸大乘經究竟了教，咸言諸法空寂，何因今日說有西方淨土爲所生之土，衆生爲能生之人，勸人著相起行依不了義經。」智顗《摩訶止觀》卷四之一謂此云：少得空解而起邪見，破毀戒行而不顧。

大乘寶要義論（梵Sūtra-samuccaya，藏Mdo kun-las-bdus-pa）

十卷。宋・法護、惟淨等譯。又作《寶要義論》。收在《大正藏》第三十二册。

本書係有關大乘教徒實踐法門之經集。漢譯本未署著者名，而藏譯本則署爲龍樹造，然此龍樹究爲大乘初期的龍樹，或後世的同名異人，亦或僅爲附會而已，凡此皆有待研究，但據書中所引經論看來，恐非造《中論》之龍樹所著。

卷首爲歸敬偈，其次敍述人身難得、正法難聞、値佛甚難，若於人生不思惟作利益事，枉渡終生，並引各種經典印證此事。又就信、菩提心、善根不盡、大悲先導、毀法大罪、修行魔事、在家菩薩行、邪行正行、如實涅槃、一乘信解、華嚴十地、正法攝受、如來大威德力、信解書寫功德等問題，一一列出經文。

全書引用經典達七十種，凡百三十二段。其中約有十種經典不存於大藏經中，也有某些經文不見於大藏中之同名經典。又，若與藏譯本互相對照，兩者經文內容有異，引用文數亦稍有不同，且經典名稱也有完全相異者。

大理國梵像卷

古代雲南大理國繪卷。相傳爲張勝溫所繪。略稱「梵像卷」。成於1180年。今藏於台北・故宮博物院。全畫分成三部分，第一部份爲大理利貞皇帝（段智興）率領扈從禮佛圖，長七十二公分；第二部份長達十五公尺，主要描繪諸佛、菩薩、天龍八部等圖像；最後一部份爲十六天竺（印度）國王進貢圖。

此繪卷原爲大理皇家所珍寶，後爲中土人士以重金購得，輾轉而傳至淸廷宮內，故卷末附有明淸時期宋濂、釋宗泐等人的贊、跋；卷前則附有淸高宗的御筆序文。

此繪卷初以摺疊形式畫成，與某些敦煌佛經相類似，摺疊起來即爲長方形一帙，便於裝篋；披覽時逐頁翻遞，仍能連續不斷，十分方便。繪卷之繪畫技巧頗高，全畫中的四百餘位

人物皆恰如其份的被表現出來，如諸佛、菩薩法相莊嚴；維摩大士則面貌清癯、目光炯炯有神、嘴唇微啟，符合故事中多智善辯的傳說。在研究價值上，此繪卷係研究大理國的佛教史、典章制度、服飾、器用的珍貴文獻。

〔參考資料〕 李霖燦《南詔大理國新資料的綜合研究》；李玉珉〈梵像卷中幾尊密教觀音之我見〉。

大悲心陀羅尼（梵Mahākāruṇikacitta-dhāraṇī，藏Thugs-rje-chen-poḥi-sems-paḥi-gzuṅs）

即俗稱之「大悲咒」。爲唐宋以來，我國佛教界所盛行的長咒。亦名千手千眼廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼、廣大圓滿陀羅尼、無礙大悲陀羅尼、救苦陀羅尼、延壽陀羅尼、滅惡趣陀羅尼、破惡業障陀羅尼、滿願陀羅尼、隨心自在陀羅尼、速超十地陀羅尼。

依此咒之相關佛典所載，此咒係過去九十九億恆河沙數諸佛所說，觀世音菩薩受之於千光王靜住如來。時觀世音始住初地，一聞此咒，立超第八地，故心生歡喜，發誓弘布，以利樂眾生；觀世音菩薩乃即應願，而身生千手千眼。

大藏經中載有本咒之相關經典爲數不少，玆列之如次：

(1)《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》一卷，唐・伽梵達磨譯。

(2)《千手千眼觀世音菩薩姥陀羅尼身經》一卷，唐・菩提流志譯。

(3)《千眼千臂觀世音菩薩陀羅尼神咒經》二卷，唐・智通譯。

(4)《千手千眼觀自在菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼咒本》一卷，唐・金剛智譯。

(5)《千手千眼觀世音菩薩大身咒本》一卷，唐・金剛智譯。

(6)《千手千眼觀世音菩薩大悲心陀羅尼》一卷，唐・不空譯。

(7)《千光眼觀自在菩薩祕密法經》一卷，唐・蘇嚩羅譯。

(8)《金剛頂瑜伽千手千眼觀自在菩薩修行儀軌經》二卷，唐・不空譯。

(9)《大悲心陀羅尼修行念誦略儀》一卷，唐・不空譯。

(10)《千手觀音造次第法儀軌》一卷，唐・善無畏譯。

此中，依經典之不同，全咒之章句亦有異，如智通譯《千眼千臂觀世音菩薩陀羅尼神咒經》卷上，及菩提流志譯《千手千眼觀世音菩薩姥陀羅尼身經》所載，此咒計九十四句；金剛智譯《千手千眼觀自在菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼咒本》所載，則爲一三〇句；不空譯《金剛頂瑜伽千手千眼觀自在菩薩修行儀軌經》卷下所載則爲四十句；伽梵達磨譯《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》所載則有八十四句。現代之顯密各宗派所誦持者，即伽梵達磨所譯。玆列其全咒如次：

(1)中文大悲咒

南無　喝囉怛那　哆囉夜耶　南無　阿唎耶　婆盧羯帝　爍鉢囉耶　菩提薩埵婆耶　摩訶薩埵婆耶　摩訶　迦盧尼迦耶　唵　薩皤囉罰曳　數怛那怛寫　南無　悉吉慄埵　伊蒙阿唎耶　婆盧吉帝　室佛囉楞馱婆　南無　那囉謹墀　醯唎摩訶　皤哆沙咩　薩婆阿他　豆輸朋　阿逝孕　薩婆薩哆　那摩婆薩哆　那摩婆伽　摩罰特豆　怛姪他　唵　阿婆盧醯　盧迦帝　迦羅帝　夷醯唎　摩訶菩提薩埵　薩婆薩婆　摩囉摩囉　摩醯摩醯　唎馱孕　俱盧俱盧　羯蒙　度盧度盧　罰闍耶帝　摩訶罰闍耶帝　陀囉陀囉　地唎尼　室佛囉耶　遮囉遮囉　麼麼　罰摩囉　穆帝隸　伊醯伊醯　室那室那　阿囉嗲　佛囉舍利　罰沙罰嗲　佛囉舍耶　呼盧呼盧摩囉　呼盧呼盧醯利　娑囉娑囉　悉唎悉唎　蘇嚧蘇嚧　菩提夜　菩提夜　菩馱夜　菩馱夜　彌帝唎夜　那囉謹墀　地利瑟尼那　婆夜摩那　娑婆訶　悉陀夜　娑婆訶　摩訶悉陀夜　娑婆訶　悉陀喻藝　室皤囉夜　娑婆訶　那囉謹墀　娑婆訶　摩囉那囉　娑婆訶　悉囉僧　阿穆佉耶　娑婆訶　娑婆摩訶　阿悉陀夜　娑婆訶　者吉囉　阿悉陀夜　娑婆訶

波陀摩　羯悉陀夜　娑婆訶　那囉謹墀　皤伽囉耶　娑婆訶　摩婆利　勝羯囉夜　娑婆訶　南無喝囉怛那　哆囉夜耶　南無　阿利耶　婆羅吉帝　爍皤囉夜　娑婆訶　唵　悉殿都　漫多囉　跋陀耶　娑婆訶

(2)梵文（羅馬字拼音）大悲咒

namo ratna-trayāya namaḥ ārya avalokiteśvaraya bodhisatvāya maha-satvāya mahā-kāruṇikaya oṃ sabalavati śudhanatasya namas-kṛtvanimaṃ arya avalokiteśvara laṃtabha namo nılakaṇṭha ślımahapataśami sarvatodhuśuphem aśiyuṃ sarvasada nama bhaga mabhatetu tadyatha oṃ āvaloki lokate kalati eśili mahā-bodhisatva sabho sabho mara mara maśi maśi ridhayuṃ guru guru gamaṃ turu turu bhaśiyati maha bhaśiyati dhara dhara dhiriṇi śvaraya jala jala mama bhamara mu dhili edyehi śina śina alaśiṃ bhalaśari bhaśa bha śiṃ bharaśaya hulu hulu pra hulu hulu śri sara sara siri siri suru suru budhi budhi budhaya budhaya maitriye nilakaṇṭha triśaraṇa bhayamaṇa svāhā sitaya svaha ṃaha sitáya svaha sitayaye śvaraya svāhā nilakaṇṭhi svāhā pranila svāhā śri sidha mukhaya svāhā sarva mahā astaya svahā cakra astaya svāha padma keśaya svāhā nīlakaṇṭhe paṇṭalaya svāhā mobholiśaṅkaraye svāhā namo ratna-trayāya namaḥ ārya avalokita īśvaraya svaha oṃ sidhyantu mantra pataye svahā。

上列咒文中之梵文羅馬字拼音，係《漢滿蒙藏四體合璧大藏全咒》所收該咒之譯音，為日本學者所譯。中文咒文中之「那摩婆薩哆」五字，為不空與伽梵達磨二師譯本所未載。然坊間流通之大悲咒本則皆有之。

以持誦大悲呪加持的淨水，謂之大悲水。凡三寶弟子淨口虔修者均可念大悲水以作息災解厄之用，且可布施結緣。念時，先須焚香頂禮，供開水一杯（多少不拘）；應念(1)香讚，(2)淨口業眞言，(3)南無大慈大悲救苦救難廣大靈感觀世音菩薩，(4)千手千眼無礙大悲心陀羅尼（三聲），大悲咒四十九遍，(5)補缺眞言，(6)南無大悲觀世音菩薩（十聲）。

相傳此大悲水仗佛威力能治一切大小疑難之症。服此水者必須素口先念「南無大悲觀世音菩薩」十聲（如小兒或病者無法念時，凡有關係之人均可同聲代念），然後服下。如服此水者或其家人能發願量力救度衆生，或每月齋素幾日，尤見功效。至若潛修大德念大悲水時，水可無限而布施亦無限，此隨發心者功德如何而定。此外，相傳用大悲水偏灑居室，亦有消災之用。

◉附：般若室利〈眞言密咒的解說〉後篇（摘錄自《現代佛教學術叢刊》㉔）

緣起與精神

本咒是有一次釋尊在補陀落山觀世音菩薩宮殿時，因大衆（菩薩、聲聞、人天等）被觀音菩薩密現的神通、光明、瑞相驚動，因此世尊為之而說的。那時觀世音菩薩，在世尊讚歎他過去世的種種功德因緣之後，告訴世尊說：「我有大悲心陀羅尼，今正欲說」，並舉出十條理由：㈠為安樂衆生故，㈡為除一切病故，㈢為得壽命故，㈣為得富饒故，㈤為滅除一切惡病故，㈥為離障難故，㈦為增長一切善法諸功德故，㈧為成就一切諸善根故，㈨為遠離一切諸怖畏故，㈩為速滿一切諸希求故。因甚得世尊的嘉許故，奉命說了本咒——大悲心陀羅尼。即：觀世音菩薩，於過去世曾在千光王靜住如來佛所，聽得本咒，因此發了誓願欲度來世的一切衆生。說來眞不可思議，當他發此願後，身便具足了千手千眼，因此他歡躍異常，除重舉前此之十願之外，更立六大誓願為持本咒者迴向。所以欲持本咒的行者，必須體解觀世音菩薩的這種大悲。十大願和六大願就是：

南無大悲觀世音！願我速知一切法
南無大悲觀世音！願我早得智慧眼

南無大悲觀世音！願我速度一切衆
南無大悲觀世音！願我早得善方便
南無大悲觀世音！願我速乘般若船
南無大悲觀世音！願我早得越苦海
南無大悲觀世音！願我速得戒定道
南無大悲觀世音！願我早登涅槃山
南無大悲觀世音！願我速會無爲舍
南無大悲觀世音！願我早圓法性身
我若向刀山，刀山自摧折
我若向火湯，火湯自消滅
我若向地獄，地獄自枯竭
我若向餓鬼，餓鬼自飽滿
我若向修羅，惡心自調伏
我若向畜生，自得大智慧

據經中的記載，持本咒的人，不但能得到種種無量功德，同時又能生於十五種善生和離十五種的橫死。但在此我們必須要明白的，就是本咒的精神，不然，只有辜負了菩薩的大悲，又自欺了自己。經中說明本咒的精神爲：「大慈悲心是，平等心是，無爲心是，無染著心是，空觀心是，恭敬心是，卑下心是，無雜亂心是，無見取心是，無上菩提心是。」

大雲輪請雨經（梵 Mahā-megha-sūtra，藏 Sprin-chen-po）

二卷。唐·不空譯。又作《大雲請雨經》、《大雲輪經》、《請雨經》。收在《大正藏》第十九册。本經主要述說請雨時應受持的陀羅尼。初擧難陀龍王等百六十五龍王名，請諸龍王發願供養尊重一切諸佛，次述無邊莊嚴海雲威德輪蓋龍王代諸龍王，請佛陀說除滅一切苦惱，及普降甘雨利樂贍部洲一切衆生之法；佛乃告以施一切樂陀羅尼，憶念受持毗盧遮那藏大雲如來等五十四如來名號，除滅請雨、止雨及降雨五障的兩種陀羅尼，卷末載七言四行之攝頌，以寓流通意。

《請雨經》有四種譯本，除本經外，另有北周·天和五年（570）闍那耶舍譯《大雲請雨經》一卷、隋·開皇五年（585）那連提耶舍譯《大雲輪請雨經》二卷及《大方等大雲請雨經》一卷。四譯中，英國學者比爾（S. Beal）在1871年曾將那連提耶舍譯本英譯，收在《Catena of Buddhist Scripture from the Chinese》中。1880年，班達爾（C. Bendall）又將此經的部份梵本及其英譯本刊行於「Journal of the Royal Asiatic Society」。近代在新疆吐魯番地區發掘出的《Tišastvustik》（dišasvastika-sūtra）佛典，是以回鶻文字土耳古語所寫成，其內容與本經頗爲類似，1910年魯道夫（W. Radloff）與賀爾斯坦（Staël-Holstein）將之收錄在《Bibliotheca Buddhica》叢書中。

大燈國師語錄

三卷。日本臨濟宗僧宗峯妙超（1282～1337）撰，性智等編。全名《龍寶開山特賜興禪大燈高照正燈國師語錄》，又名《大燈語錄》、《大燈錄》。收在《大正藏》第八十一册。

大燈國師，諱妙超，號宗峯，播州揖水人。花園天皇、後醍醐天皇曾隨師參禪辦道，親受師之鉗鎚。花園天皇特賜「興禪大燈國師」號，後醍醐帝加賜「正燈國師」，後小松帝又追諡爲「高照」。

本書上卷爲〈大德寺語錄〉，是侍者性智所輯，內容包括上堂、小參等。中卷收有〈崇福寺語錄〉與〈再住大德寺語錄〉，前者爲宗貞所編，後者爲惠眼編輯，卷末附頌古、拈古及禪興編纂的國師行狀。下卷收錄〈特賜興禪大燈國師參詳語要〉，此爲大燈國師對雪竇語錄的著語提唱。

全書以漢文寫成，日譯本收在《國譯禪宗叢書》第十二册、《國譯禪學大成》第二十二册。又，白隱禪師曾爲本書上、中兩卷（行狀除外）作註，即《槐安國語》一書。

〔參考資料〕《槐安國語》。

大樹緊那羅王（梵Druma-kiṃnara-rāja，藏Mi-ḥaṃ-ciḥi rgyal-po sdoṅ-po ḥam ljon-pa）

帝釋天之樂神名。八部衆之一。依《大樹緊那羅王所問經》所述，大樹緊那羅王與無量緊那羅衆、乾闥婆衆、天衆，摩睺羅伽衆，自香山來詣佛所，於佛前彈奏琉璃琴。其時，佛前大衆除不退轉菩薩，其餘聞琴聲音樂，各不自安，如小兒舞戲不能自持。大迦葉歎曰（大正15・371a）：「今此大樹緊那羅王鼓作琴樂，妙歌和順，諸簫笛音鼓動我心，如旋嵐風吹諸樹身，不能自持。」天冠菩薩見此，告誡大迦葉當發無上正眞菩提道心，果能如是，聞音聲則不致動搖驚揚。大樹緊那羅王更合琴說妙偈，答天冠菩薩之問，說一切音聲自虛空生，更說空、無相、無願三解脫門與無生法忍。

接著，大樹緊那羅王請佛至香山，佛聽許之，乃赴香山接受七夜供養，並爲說淨布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧、方便七波羅蜜之三十二法。其後，佛知八千王子之所欲問，乃自身上毛孔放無數光明，於一一光端生蓮華，一一蓮華中又各有菩薩。佛以神通力令諸伎樂演出智偈問諸所疑，令諸菩薩以偈答其所問。復爲王之夫人婇女等說轉女身得男子身所應成就的十法。接著，又爲大樹緊那羅王授記，告知未來當可爲功德光明如來，並說過去因緣，謂其過去是於寶聚如來下出家得道的轉輪王尼泯陀羅云云。

大隨求陀羅尼（梵Mahā-pratisāravidya-dhāraṇi，藏Rig-sṅags-kyi rgyal-mo-so-sor-ḥbraṅ-ba-chen-mo）

密教咒名。又稱隨求即得大自在陀羅尼、大隨求無能勝陀羅尼、隨求即得眞言，略稱隨求陀羅尼。此陀羅尼能滅一切罪障，破除惡趣，隨所求即時得福德，故名大隨求陀羅尼。

依不空譯《普遍光明清淨熾盛如意寶印心無能勝大明王大隨求陀羅尼經》載，此陀羅尼是隨求菩薩八印言的第一咒，全咒計二百九十句，是陀羅尼中少見的長咒，自古在印度、西域、中國等地頗受道俗喜愛。

全咒內容分爲三段，首先敍述歸命諸佛菩薩及三寶之理，其次敍說隨求菩薩拔除一切衆生罪障、煩惱、苦難、恐怖及疾病，令衆生身心安樂、所求圓滿、諸行成就趣向菩提，最後揭示受持此陀羅尼者，可得天龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅等鬼神隨從守護，與一切如來之所護念。

關於此陀羅尼的功德，在不空及寶思惟兩譯本中，皆說此咒有廣大利益，並述及聽聞之功德、受持讀誦之利益及書寫帶持之功德與作法，文中亦載有種種靈驗談。據經文所載，此咒可攘除天災地變的苦厄，有火不能燒、毒不能侵、降伏隣敵、破無間獄、除龍魚難等諸種功德，以及招福德、滅罪障、堅固身心、求子得子、五穀豐穰、調順天候等利益。而《隨求菩薩感應傳》三卷中，也載有各種靈驗事蹟。

在日本此陀羅尼之傳持亦頗盛行，計有最澄請回梵漢兩字隨求即得陀羅尼，空海請回梵字大隨求眞言、梵字小隨求眞言，圓仁請回隨求八眞言，惠運請回隨求陀羅尼，圓珍請回梵字大隨求眞言。寬治六年（1092）三月，明覺撰「勘註」一卷，釋此眞言之意義。

〔參考資料〕《祕藏記》；《瑜伽大教王經》卷二；《金剛頂瑜伽最勝祕密成佛隨求即得神變加持成就陀羅尼儀軌》；《四十帖決》卷七；《祕鈔問答》卷十；《阿娑縛抄》；《大隨求即得大陀羅尼明王懺悔法》；《諸說不同記》卷三；《胎藏界七集》卷上；《要尊道場觀》卷上。

大覺禪師語錄

三卷。宋・蘭溪道隆撰，智光、圓顯等編。又作《蘭溪和尚語錄》、《建長開山大覺禪師語錄》、《大覺錄》、《日本國相模州常樂禪寺蘭溪和尚語錄》。收在《大正藏》第八十册。

蘭溪道隆，爲無明慧性法嗣。宋，淳祐六年（1246）三十三歲赴日，應北條時賴之請住鎌倉常樂寺。又爲時賴造建長寺，住寺十餘

年。後奉敕住持京都建仁寺，並入宮爲嵯峨上皇說法，歷三年，返回鎌倉。日本・弘安元年（1278）示寂，諡爲「大覺禪師」。

本書收錄蘭溪和尚在日本相模常樂寺、建長寺、山城（京都府建寧寺）的三會語錄，及頌古、偈頌、佛祖贊、小佛事等。並附有法照的序文、虛堂智愚的跋文等。〈常樂寺語錄〉爲侍者圓顯、智光所編，〈建長寺語錄〉爲覺慧、圓範所編，〈建寧寺語錄〉則由了禪從琛編輯而成。

現行刊本是依文政十年（1827）的版本刊刻而成，另附由肥州三間山中所發現的普說一卷（即《大覺拾遺錄》），其中收有〈梵語心經〉、〈道隆註心經疏〉、遺誡、常樂寺定規、塔記、梅峯竺信撰拾遺錄跋文等。拾遺錄中尚存二篇蘭溪的眞跡——〈建長法語規則〉，此二篇原散佚寺外，後流傳於常陸地方，爲水戶光圀所獲，水戶光圀將禪師的頂相與眞蹟送往建長寺，今藏於該寺，成爲日本國寶。

本書甚早即由忍禪攜之入宋，宋・景定年間（1260～1264），虛堂智愚爲作跋文，並於四明付梓。日本・延享二年（1745）再版。文政十年（1827），逢禪師五百五十週年忌，梅津維德居士又重新付梓。

大權修理菩薩

禪剎護法神。略稱大權菩薩。原祀於浙江省定海縣東招寶山，故又有招寶七郎之稱。招寶山峙立於東海濱，常有各國船舶載寶物齊聚於山下，故名招寶；一稱候濤山。

據《舊唐書》〈宣宗本紀〉記載，宣宗即位前，曾就鹽官安師剃度，會昌五年（845），至會稽參詣釋提桓因祠，祈復興法門，神即託夢告曰：「三年後登位，必自興法。」翌年武宗崩，宣宗即位，改元大中。大中元年（847）二月，廢除廢寺令，度僧尼大興法門，並勅釋提桓因「招寶七郎大權修理菩薩」之號。以渡海者每望山而遙祈護佑之，故此尊形像多以右手加額作遠眺狀，身著帝王服。依《道元和尚行狀》載，宋・寶慶三年（1227）冬，道元自宋返日，在解纜發船時忽有化神出現，道：「我是招寶七郎，願相隨護正法」，說完自化成白蛇三寸許屈蟠入鉢囊，隨同道元赴日。因此，曹洞宗寺宇皆供奉此神爲伽藍守護神。

又，日本平戶島也祀此神，稱爲七郎權現，其與長崎民間所供奉的媽祖，均爲中國沿海居民所奉祀的護航神。

大中祥符法寶錄

宋代經錄。二十二卷。北宋眞宗時，兵部侍郎譯經潤文官趙安仁奉勅編修，祕書監楊億、光梵大師惟淨等共負編次之任。又作《祥符法寶錄》、《皇宋大中祥符法寶錄》。載錄太平興國七年到祥符四年（982～1011）間，譯成的經律論共二二二部、四一三卷。此外，另收錄東土著撰十一部、一六〇卷。

現行本的卷一、二、五、九、十九、二十一、二十二等七卷已佚，卷六、卷十兩卷殘缺，因此難以窺知全貌，但全書大致可分爲別錄與總錄。內容主要依據各次進經的年月編次，除列出經名、卷數、譯名之外，另附進經表文，兼記譯場的相關諸事，體裁別創一格。

本錄佚失多年，近代於山西省趙城縣廣勝寺的《金藏》中發現殘本，其後影印刊行，收在《宋藏遺珍》下集。又，支那內學院曾抄錄《金藏》本，並將闕脫部份以《天聖釋教總錄》、《至元法寶勘同總錄》、《高麗藏目錄》等補足，以《大中祥符法寶錄略出》之名於1934年刊行。

〔參考資料〕 塚本善隆《中國近世佛教史の諸問題》。

大幻化網導引法

西藏密乘典籍。敦珠仁波切造、釋悟謙度語、劉銳之翻譯。收在《金剛乘全集》第二輯。大幻化網，音譯那也東初，根本摧滅金剛地獄義。依書前「開示」所述，劫初時，有婆

羅門名海螺珠者，善巧五明，有王子向之求學，成就第一，與師無二，因起妒心，以爲唯師能逾己，擬加害之。婆羅門知而大生瞋恨，以王子爲忤逆，並發極惡願。其後師被謀害，弟子隨而墮地獄。師亦以發惡願、生大瞋恨故，墮入地獄，同在金剛地獄受苦。普賢王如來知而悲憐，乃化爲金剛薩埵，至地獄爲說此法，使脫地獄之苦。故修持此法不僅能三身成就，祇聞法名，亦可不墮地獄，功德殊勝。

此教法乃蓮華生大士就普賢王如來所說「根本續密要」中所摘錄出來者。據西藏寧瑪派所傳，祇聞寂靜忿怒本尊之名，亦可超脫三惡趣；倘得入壇灌頂，則雖犯三昧耶戒者，修此法亦可還淨。其內容分略、中、廣三者，略者，唯一手印；中者，靜忿身壇城；廣者，壇城如鬧市。本書僅擇其較略者傳授，即將零星散見各部之教法，攝集成一部。教法內容，分「能成熟之灌頂」、「能解脫之導引」兩部分敍述。

大方廣如來藏經

一卷。又作《如來藏經》。唐·不空於天寶五年至大曆六年（746～771）間譯出。收在《大正藏》第十六册。東晉·佛陀跋陀羅於元熙二年（420）譯出之《大方等如來藏經》，係本經之異譯。二經內容大致相同，唯不空譯本敍述較詳，故內容較佛陀跋陀羅所譯爲多。

本經敍述，佛因金剛慧菩薩的發問，故爲說如來藏，謂法性法界一切有情的如來藏常恒不變，並以蜜房、穀物、糞中金磚、貧家伏藏、樹木種子、穢帛佛像、醜女胎兒、泥模中的金像等譬喻，說明如來藏的存在。經文所述，先以長行說明，再以同樣意趣的偈頌複述一遍。佛陀跋陀羅譯本於流通分之末，係以偈敍述。而本經則將之二分，中間加入舊譯所無的長行。

從內容來看，本經爲如來藏系經論中之最古者。相傳西晉·法炬亦曾譯出本經，但已不存。在梵文《究竟一乘寶性論》（Ratna-gotra-vibhāga）裏，曾以《Tathagata-garbha-sūtra》之名引用本經。

◉附：高崎直道著·李世傑譯《如來藏思想的歷史與文獻》（摘錄自《世界佛學名著譯叢》㊽）

〔**《如來藏經》的內容**〕　《如來藏經》（《大方等如來藏經》）在《大正藏》裏，是只有五頁分量之小部經典。其內容闡述「一切衆生具如來藏」之義趣。並由佛以神變而現出無數的蓮華，佛坐於其上，依此情景，舉九喩以說明如來藏的意義。到了末尾，又說：㈠這個敎義是由過去世「常放光明如來」所說的；㈡此如來自胎中到入涅槃後都一直放著光明，故得其名（如來藏名）；㈢此法門爲過去世以來的法門，故此經的功德是最殊勝的。

與會大衆目睹上述之神變光景，旣懷疑又詫異，於是，佛陀就講了如下的一節，此即是其敎義的核心所在。大意如下：

「（上略）佛言：善男子，如佛所化無數蓮花忽然萎變，無量化佛在蓮花內，相好莊嚴結跏趺坐，放大光明。衆覩希有靡不恭敬。如是善男子，我以佛眼觀一切衆生，貪欲恚癡諸煩惱中，有如來藏常無染污，德相備足如我無異。又善男子，譬如天眼之人，觀未敷花見諸花內有如來身結跏趺坐，除去萎花便得顯現。如是善男子，佛見衆生如來藏已，欲令開敷爲說經法，除滅煩惱顯現佛性。善男子，諸佛法爾，若佛出世若不出世，一切衆生如來之藏常住不變，但彼衆生煩惱覆故，如來出世廣爲說法，除滅塵勞淨一切智。善男子，若有菩薩信樂此法，專心修學便得解脫，成等正覺普爲世間施作佛事。」

這一段，可說是包含如來藏思想之一切，至少可以說：其重要思想已包含在內。此下所說八個譬喩，也只是譬喩的材料不同，其內容仍不出上列這一段經文。此外，後來的《寶性論》，其如來藏說的基本，也可在此發現。

將上面所說加以歸納，可得如下四點：

㈠在煩惱所纏的衆生裏面，端坐有具足如

來智、如來眼之如來。

(二)如來觀察其無染汚之如來法性，而說：與我身完全相同。

(三)在我們聽了說法之後，能夠淨化內在的如來，顯出如來之作用。

(四)這個「內藏於一切衆生之如來」，是普遍妥善的眞理，不管如來出世不出世，都常恒不變。

〔參考資料〕 印順《如來藏之研究》。

大方廣佛華嚴經（梵 Buddhāvataṁsaka-mahāvaipulya-sūtra，藏 Saṅs-rgyas phal-po-che shes-bya-ba śin-tu-rgyas-pa-chen-poḥi mdo）

略稱《華嚴經》，是佛成道後在菩提場等處，藉普賢、文殊諸大菩薩顯示佛陀的因行果德如雜華莊嚴，廣大圓滿，無盡無礙妙旨的要典。

此經漢譯本有三種：

(1)**東晋・佛馱跋陀羅的譯本**：題名《大方廣佛華嚴經》，六十卷，爲區別於後來的唐譯本，又稱爲舊譯《華嚴》，或稱爲《六十華嚴》。收在《大正藏》第九册。

(2)**唐武周時實叉難陀的譯本**：題名《大方廣佛華嚴經》，八十卷，又稱新譯《華嚴》，或稱《八十華嚴》。收在《大正藏》第十册。

(3)**唐・貞元中般若的譯本**：也題名《大方廣佛華嚴經》，四十卷，它的全名是《大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品》，簡稱爲《普賢行願品》，或稱爲《四十華嚴》。收在《大正藏》第十册。

此經第一譯六十卷本，它的梵文原本三萬六千偈，是由慧遠的弟子支法領從于闐（今新疆和田一帶）得來，於晉・義熙十四年（418）三月十日在揚州（今南京）道場寺請天竺三藏佛馱跋陀羅譯出，三藏手執梵本，譯爲漢語，法業筆受，慧嚴、慧觀等潤文，吳郡內史孟顗、右衞將軍褚叔度爲檀越，於元熙二年（420）六月十日譯竟，劉宋・永初二年（421）複校完畢（見《出三藏記集》卷九經後記等）。初譯出時分五十卷，後改爲六十卷，內分三十四品，總由七處、八會的說法而成。嗣後唐・永隆元年（680）三月，天竺三藏地婆訶羅和法藏校勘此經，見所譯〈入法界品〉內有缺文，因更就梵本譯出從摩耶夫人到彌勒菩薩文一段約八、九紙補入（見《華嚴經探玄記》卷一）。這就成爲現行《華嚴經》六十卷本。

此經第二譯八十卷本，它的梵文原本四萬五千頌，係唐・則天武后遣使從于闐求得，並請來其地三藏法師實叉難陀，於證聖元年（695）三月十四日在洛陽大遍空寺開始翻譯，武后親臨譯場首題品名，菩提流志、義淨同宣梵本，復禮、法藏等並參與筆受潤文，到聖曆二年（699）十月十八日在佛授記寺譯畢（見《開元釋教錄》卷九），成八十卷，內分三十九品，總由七處（同舊譯）、九會（八會同舊譯，新增「普光法堂」一會）的說法而成。後法藏發現此經〈入法界品〉中尙有脫文，仍與地婆訶羅校勘梵文，於第八十卷初從彌勒菩薩後至三千大千世界微塵數善知識前中間，補入文殊伸手摩善財頂十五行（《華嚴經疏》卷三、《華嚴經略策》），即爲現今流行的《華嚴經》八十卷本。

此經第三譯四十卷本，它的梵文原本一萬六千七百偈（見《貞元釋教錄》卷十七）係南天竺烏荼國王親手書寫遣使於貞元十一年（795）十一月送贈來唐。翌年六月，唐德宗囑罽賓三藏般若在長安崇福寺從事翻譯，廣濟譯語，圓照筆受，智柔、智通回綴，道弘、鑒靈潤文，道章、大通證義，澄觀、靈邃等詳定，至十四年（798）二月譯畢，成四十卷。其內容係勘同舊新兩譯《華嚴經》的〈入法界品〉一品，但文字上大爲增廣；尤其是第四十卷有普賢十大行願，和新添的普賢廣大願王淸淨偈，是前此兩譯《華嚴經》中所未有。

以上是漢譯此經的三大譯本。此外，此經中某一品或一部分傳譯於中國的爲數也不少。西元二世紀中——後漢・支婁迦讖曾於洛陽譯出《兜沙經》一卷，當是此經別行本漢譯的開

始，吳・支謙、西晉・竺法護、聶道眞乃至南北朝、隋、唐各朝，都有《華嚴經》的支分別行本譯出，在法藏《華嚴經傳記》卷一中曾列舉有這類別行譯本三十五部。今略就現存各本並對照唐譯各品會列載如下：

《佛說兜沙經》一卷（如來名號品、光明覺品），後漢・支婁迦讖譯。

《佛說菩薩本業經》一卷（淨行品、十住品），吳・支謙譯。

《諸菩薩求佛本業經》一卷（淨行品），西晉・聶道眞譯。

《菩薩十住行道品》一卷（十住品），西晉・竺法護譯。

《菩薩十住經》一卷（同上），東晉・祇多密譯。

《漸備一切智德經》五卷（十地品），西晉・竺法護譯。

《十住經》四卷（同上），後秦・鳩摩羅什譯。

《佛說十地經》九卷（同上），唐・尸羅達摩譯。

《等目菩薩所問三昧經》三卷（十定品），西晉・竺法護譯。

《顯無邊佛土功德經》一卷（壽量品），唐・玄奘譯。

《佛說校量一切佛剎功德經》一卷（同上），宋・法賢譯。

《佛說如來興顯經》四卷（如來出現品），西晉・竺法護譯。

《度世品經》六卷（離世間品），西晉・竺法護譯。

《佛說羅摩伽經》三卷（入法界品），西秦・聖堅譯。

《文殊師利發願經》一卷（同上），東晉・佛陀跋陀羅譯。

《大方廣佛華嚴經入法界品》一卷（同上），唐・地婆訶羅譯。

《佛華嚴入如來德智不思議境界經》二卷（普光法堂會），隋・闍那崛多譯。

《大方廣入如來智德不思議經》一卷（同上），唐・實叉難陀譯。

《大方廣如來不思議境界經》一卷（別本華嚴），唐・實叉難陀譯。

《大方廣佛華嚴經不思議佛境界分》一卷（同上），唐・提雲般若譯。

《大方廣佛華嚴經修慈分》一卷（同上），唐・提雲般若譯。

《大方廣普賢所說經》一卷（同上），唐・實叉難陀譯。

至如《華嚴》三大譯本中的唐・般若譯四十卷《華嚴》，也同樣是全部經中〈入法界品〉的別行。

此經的藏文譯本，係由印度勝友、天王菩提和中國西藏智軍共從梵文譯出，並由遍照護加以複校，成一一五卷（奈塘目錄作一三〇卷，德格目錄作一一六卷，實爲一一五卷），內分四十五品，前四十四品相當於唐譯本前三十八品，第四十五品相當於唐譯本第三十九〈入法界品〉，又藏譯本比漢譯本多出第十一品和第三十二品，其他各品文句上也頗有出入。

關於此經的梵本，如陳譯《攝大乘論釋》卷十五說：「華嚴經有百千偈，故名百千經。」又《華嚴經傳記》卷一也稱，西域傳說此《華嚴大不思議解脫經》有三本：其中上中兩本隱而不傳，下本有十萬偈，四十八品，現流天竺。此中所說現流天竺的下本有十萬偈，和《大智度論》卷一百所說「不可思議解脫經十萬偈」、晉譯《六十華嚴經》後記所說「華嚴經梵本凡十萬偈」相符，而證明此經亦名《不思議解脫經》，全本凡十萬偈，而《四十華嚴》乃其中的一部分。如《貞元釋教錄》卷十七說：「梵本大方廣佛花嚴經總有六夾，共十萬偈，大唐已譯八十卷當第二夾了，今南天竺國王所進當第三夾（即般若譯四十華嚴梵本），有一萬六千七百偈。」又《四十華嚴經》後記也說此梵本是「南天竺烏荼國……王手自書寫大方廣佛華嚴經百千偈中所說善財童子親近承事佛剎極微塵數善知識行中五十五聖者善知識入

不思議解脫境界普賢行願品。」再參考世親《十地經論》與金剛軍、堅慧的釋論，解釋此經〈十地品〉，寂天的《大乘集菩薩學論》也引用此經〈賢首品〉的偈頌等情形來看，可以想見此經的〈入法界〉、〈十地〉乃至其他各品在印度古代已各成一經而分別流行。其中〈入法界品〉（即《四十華嚴》）和〈十地品〉，且為尼泊爾佛教中古來通常傳誦的九部大經之二，因而這兩品的梵本在尼泊爾一直保存。到十九世紀中，這兩品梵本隨著其他梵典又由尼泊爾更流傳到印度、英、法、日本等國，並有所校勘出版。現行梵文〈十地品〉有近藤晃曜校刊本（東京，1936），〈入法界品〉有鈴木大拙，泉芳璟校刊本（京都，1934～1936），《普賢菩薩行願讚》有渡邊海旭校刊本（1902）。至於其他各品的梵本似都已散佚而未見發現。

此經的漢譯本中，以唐譯八十卷本的文義最為暢達，品目也較完備，因而在漢地流傳最盛。以下依據這一譯本略述此經的內容：

唐譯本經係由九會的說法組合而成。第一會，敍佛在菩提場中初成正覺，道場無量妙寶莊嚴，金剛座上的遮那佛身萬德圓滿。十方世界微塵數菩薩乃至金剛力士諸神諸天等各具無量功德一時雲集，各各說頌讚佛，所有的華藏莊嚴世界海中一切世界也都同樣入佛境界（〈世主妙嚴品第一〉）。諸菩薩和一切世間主說頌問佛，佛現瑞相放光說頌，又現諸神變，一切法勝音等菩薩各說頌讚佛（〈如來現相品第二〉）。時普賢菩薩入佛三昧，受諸佛讚嘆摩頂，從三昧起，十方一切如來放光頌讚普賢菩薩，一切菩薩也同頌讚（〈普賢三昧品第三〉）。普賢菩薩以佛神力，向道場海衆諸菩薩說世界海等十事，分別顯示十方剎土的形相和它的原因（〈世界成就品第四〉）。普賢又說毗盧遮那往昔修行所嚴淨的華藏莊嚴世界海無量妙寶莊嚴功德，乃至世界海中一切世界的莊嚴和諸佛號（〈華藏世界品第五〉）。普賢又說這是由於毗盧遮那過去世為大威光太子時，供養諸佛廣修無量妙行的廣大功德莊嚴成就（〈毗盧遮那品第六〉）。

第二會，敍佛在普光明殿蓮華座上，顯現神變，十方菩薩都來集會。文殊師利菩薩承佛的威力，向衆菩薩稱說佛的名號，由於隨應衆生各別知見，遂有無量不同的名號如來為衆說法（〈如來名號品第七〉）。文殊師利又說娑婆世界中苦集滅道四聖諦的種種異名，和十方一切世界無量不同的四聖諦名，都隨衆生心，令得調伏（〈四聖諦品第八〉）。這時佛兩足輪放光，普照十方，各現佛事，文殊師利唱頌稱揚佛的無邊功德行願（〈光明覺品第九〉）。文殊師利菩薩又和覺首等九菩薩反覆問答十種甚深佛法明門（〈菩薩問明品第十〉）。智首啓問，文殊師利答說菩薩身語意業動靜語默中為饒益衆生應發起的一四〇種的清淨願行（〈淨行品第十一〉）。文殊師利問，賢首以偈答說菩薩修行的無量殊勝功德，信願不虛，定慧圓滿成就等事（〈賢首品第十二〉）。

第三會，敍佛不離菩提樹下，上升須彌山帝釋宮殿，帝釋莊嚴宮殿，迎佛入座，並和諸天說頌讚佛（〈升須彌山頂品第十三〉）。十方佛世界法慧等菩薩都來集會，各說偈頌稱讚佛所修行的無量勝妙功德（〈須彌頂上偈讚品第十四〉）。法慧菩薩由於佛的威力，入無量方便三昧，受到諸佛讚嘆並摩頂，他出定廣說十住的法門，每住中各有聞、修十法（〈十住品第十五〉）。這時正念天子來問，法慧向他宣說修習梵行種種無相觀法（〈梵行品第十六〉）。又天帝釋來問，法慧向他宣說菩薩初發菩提心所得的種種無量功德，發心便能和佛平等，也無所得（〈初發心功德品第十七〉）。精進慧問初發心菩薩如何修習，法慧答說十不放逸，得十清靜，十佛歡喜，十法安住，十法入地，十法行清靜，十種清靜願，十法圓滿大願，十無盡藏等修行的法門和所應得的成就（〈明法品第十八〉）。

第四會，這時佛升向夜摩天宮，夜摩天王莊嚴殿座迎請如來，說頌讚佛，佛即入座（〈

升夜摩天宮品第十九〉）。功德林菩薩等微塵數菩薩都來集會，十大菩薩各說偈頌稱揚佛周遍法界的行願功德（〈夜摩宮中偈讚品第二十〉）。功德林菩薩由於佛的威力，入善思惟三昧，受到諸佛稱讚並摩頂，他出定廣說十行的法門，並一一分別其行相（〈十行品第二十一〉）。功德林又對諸菩薩說菩薩十無盡藏的一一行相，由此能令一切行者成就無盡大藏（〈十無盡藏品第二十二〉）。

第五會，這時佛又升兜率天，兜率天王莊嚴殿座迎請如來，說頌讚佛功德，佛即入座（〈升兜率天宮品第二十三〉）。金剛幢等十大菩薩和微塵數菩薩從十佛世界來集。各說偈頌稱揚佛德（〈兜率宮中偈讚品第二十四〉）。金剛幢菩薩由於佛的威力，入智光三昧，受到諸佛稱讚並摩頂，他從定起，向諸菩薩廣說十回向法門，並一一分別解說所修行相（〈十回向品第二十五〉）。

第六會，敍佛在他化自在天宮摩尼寶殿，諸方世界諸大菩薩都來集會。這時金剛藏菩薩由於佛的威力，入大智慧光明三昧，受到諸佛稱讚並摩頂。他從定起，向衆說出十地的名稱。這時解脫月等諸菩薩請他解說，佛也放光加以神力，金剛藏菩薩便向衆演說甚深的十地法門行相（〈十地品第二十六〉）。

第七會，佛在普光明殿，普眼菩薩向佛問普賢菩薩三昧所修的妙行，佛教他自請普賢菩薩宣說。這時大衆希望見到普賢菩薩並殷勤頂禮，普賢菩薩才以神力出現，向衆廣說十大種三昧的高深法門（〈十定品第二十七〉）。普賢又向大衆說十種神通（〈十通品第二十八〉）。又向大衆說十種法忍（〈十忍品第二十九〉）。這時心王菩薩問，佛向他宣說阿僧祇不可說的數量和世間出世間一切諸法不可說的事理（〈阿僧祇品第三十〉）。心王菩薩又向大衆宣說諸佛世界的壽量和它們的長短比較（〈壽量品第三十一〉）。又向大衆宣說十方諸菩薩和他們的眷屬的住處並常住說法的地名（〈諸菩薩住處品第三十二〉）。這時會中諸菩薩心中希望知道諸佛的國土、本願、種姓、出現、佛身、音聲、智慧、自在、無礙、解脫等不思議事，佛便加持青蓮華藏菩薩向蓮花藏菩薩廣說佛所住的十不思議法門（〈佛不思議法品第三十三〉）。普賢菩薩向諸菩薩演說佛的身相莊嚴，略說有九十七種大人相，以及十華藏世界海微塵數大人相（〈如來十身相海品第三十四〉）。佛向寶手菩薩宣說如來的隨好中各有光明，周遍法界，能夠拔出地獄的苦，生兜率天，乃至令證得十地等廣大無盡的功德（〈如來隨好光明功德品第三十五〉）。普賢菩薩又向大衆演說佛爲解脫衆生結縛，瞋心能障百萬法門，應當勤修十法，具十清淨，十廣大智，得十種普入，住十勝妙心，獲十種佛法善巧智（〈普賢行品第三十六〉）。這時佛從眉間放光，名如來出現光，如來性起妙德菩薩向佛請問大法，佛又放光入普賢菩薩口，普賢菩薩便廣說佛以十無量法出現，以十無量百千阿僧祇事得到成就。說罷，諸佛稱讚並爲會衆授記，普賢最後說頌勸衆受持（〈如來出現品第三十七〉）。

第八會，敍佛在普光明殿，普賢菩薩入佛華藏莊嚴三昧，從三昧起，普慧菩薩請問菩薩依、菩薩行乃至佛示般涅槃等二百個問題，普賢菩薩一問十答，分別演說二千法門。諸佛現前讚喜。普賢菩薩再用偈頌重說菩薩的功德行處（〈離世間品第三十八〉）。

第九會，佛在逝多園林，和文殊普賢等五百大菩薩、大聲聞並無量世主聚會。佛以大悲入師子頻申三昧，遍照莊嚴十方世界各有不可說剎塵數菩薩來會，各現神變供養境界。諸大聲聞不知不見。十大菩薩說頌讚佛。普賢菩薩演說這師子頻申三昧的十種法句。佛又顯現種種神變、種種法門、種種三昧等相，文殊菩薩說頌稱讚，諸菩薩都得到無數大悲法門，從事利樂十方一切衆生。文殊菩薩和大衆辭佛南行，尊者舍利弗和六千比丘也承佛神力發心隨同南行。他們行到了福城東，在莊嚴幢娑羅林中大塔廟處說法，這時善財童子等二千人前來頂

禮聽法，發菩提心，其中善財童子一心求菩薩道，說頌問教，文殊師利指示他去求訪善知識，善財童子便輾轉南行參訪了德雲比丘乃至彌勒菩薩等五十三位善知識，聽受了無數廣大甘露法門，最後見到普賢菩薩，由於普賢的開示，次第得到普賢菩薩諸行願海，終於證入法界。末了普賢菩薩說頌稱揚佛的功德海相（〈入法界品第三十九〉）。

以上是新譯經中九會三十九品的內容梗概。在舊譯六十卷本中只有八會三十四品。這是由於舊譯本缺〈十定品〉一品，並以〈十地品〉以下十一品爲第六會而減少一會。又新譯本〈如來現相品〉以下五品在舊譯中合爲〈盧舍那佛品〉一品，因而一共相差一會五品。

從新譯本譯出以後，八世紀以來漢地的華嚴學者大都依據新經講習疏釋。但在新譯本出現以前，就連唐·賢首（法藏）的講疏還都一般依據晉譯六十卷本。因此對於本經的文義，在有名的賢首《探玄記》（卷二）和《文義綱目》中，即依舊譯本將全經判爲五分：(1)教起因緣分（舊〈世間淨眼品〉），這就是全經的序分。(2)舉果勸樂生信分（舊〈盧舍那佛品〉），顯示舍那佛的果德和他過去的因行，勸令生信。(3)修因契果生解分（舊〈如來名號品〉至〈寶王如來性起品〉三十品），顯示十信、十住、十行、十回向、十地的因行和所契的佛果，爲令生解。(4)托法進修成行分（舊〈離世間品〉），顯示依諸菩薩行法，從事進修，成菩薩行。(5)依人入證成德分（舊〈入法界品〉），顯示由於善知識的教導，證入法界，成就果德。又分判此經的內容爲五周因果：(1)所信因果（舊〈盧舍那佛品〉），(2)差別因果（舊〈如來名號品〉至〈菩薩住處品〉二十五品是差別因，〈佛不思議法品〉至〈佛小相光明功德品〉三品是差別果），(3)平等因果（舊〈普賢菩薩行品〉是平等因，〈寶王如來性起品〉是平等果），(4)成行因果（舊〈離世間品〉），(5)證入因果（舊〈入法界品〉）。嗣後清涼《華嚴經疏》（卷四），也沿用這五分說和五因果說來分攝新譯八十卷經三十九品的文義。而這樣的分判也就成爲古今賢首宗師解說此經的通論。

又古今疏家也同樣以序、正宗、流通三分科判此經。即一般都以初品爲序分，〈盧舍那佛品〉（新〈如來現相品〉）以下爲正宗分。流通分在古時有多種異說：如北魏·慧光以〈入法界品〉爲流通分；隋·慧遠以〈入法界品〉內的善財童子以下屬流通分；隋·靈裕以〈入法界品〉最後的偈頌爲流通分；還有人說以末後二偈爲流通分；還有人說此經還未譯竟，因而沒有流通分；還有人說以其他的眷屬經爲此經的流通分；還有人說此經說法無盡無休，所以沒有流通分。唐·清涼（澄觀）在他撰的《華嚴經疏》中認爲慧遠所說最爲合理（《華嚴經疏》卷四），因而以〈法界品〉內的善財童子以下爲流通分的三分說，也成爲後來賢首宗師解說此經的通論。

關於此經的宗趣，古來也有各樣不同的見解：如齊·曇衍說此經是以無礙法界爲宗，隋·靈裕說此經是以甚深法界心境爲宗，還有人說此經是以緣起爲宗，還有人說此經是以唯識爲宗，唐·敏（法敏）、印（？）二師說此經是以因果爲宗，隋·慧遠說此經是以華嚴三昧爲宗，隋·達摩笈多說此經是以觀行爲宗，還有人說此經是以海印三昧爲宗，北魏·慧光說此經是以因果理實爲宗。唐·賢首（法藏）依慧光說加以充實，即以因果緣起理實法界爲此經的宗趣（清涼《華嚴經疏》卷三），這也成爲後來賢首宗師對於此經的共同見解。

此經的義理，爲古今佛教學人所一致尊重。從南北朝以來，以判教著稱的江南三家都將此經判爲頓教，而以其他經典判爲漸教或不定教。其時北方七家判教的步調雖參差各不相同，但也以此經判爲諸教中最高的圓教或頓教、眞宗、法界宗等。此後隋·吉藏立三轉法輪，以此經爲根本法輪；天台智顗立化儀四教，以此經列爲頓教，又立化法四教，以此經列爲別兼圓教；唐·窺基立三時教，以此經爲中道

教；賢首宗師則以此經判爲五教中的一乘圓教，或十宗中的圓明具德宗。都顯示此經在佛教中向來被認爲是最圓頓的經教。

關於此經古來傳播的情形，相傳佛滅度後，此經在印度曾經隱沒，後龍樹菩薩弘揚大乘，便將它流傳於世。龍樹還造出《大不思議論》十萬偈以解釋此經，現行漢譯的《十住毗婆沙論》十六卷，便是該論的一部分，爲此經〈十地品〉中初二地的解說。在這以後，世親菩薩也依此經〈十地品〉造出《十地經論》，發揮了《華嚴》的要義，金剛軍、堅慧、日成、釋慧諸論師又各造出了《十地經論》的解釋（日成、釋慧兩釋現存有藏文譯本），可以想見此經在古代印度曾經部分流行一時。至於全經在當時當地流傳的情形不詳。

從後漢以來，此經的別行本在中國雖陸續譯出不少，但它的傳弘還不見興盛。到了東晉・佛馱跋陀羅的六十卷本譯出以來，此經才受到漢地佛教學人的重視，對它傳誦、講習乃至疏釋的情形也漸行熱烈。如最初參與此經譯場的法業，曾親承佛馱跋陀羅的口義而撰成《義記》二卷；隨後劉宋・求那跋陀羅曾講解過此經多次，北齊・玄暢更對此經隨章逐句暢加疏講。北魏・勒那摩提也曾弘講此經，又劉謙之精研此經，製《華嚴論》六百卷。這時菩提流支又譯出了《十地經論》，由於《地論》的弘通，此經更得到相應的發揚，地論師慧光又撰製了此經的《廣疏》和《略疏》（現存一卷），並以此經判爲圓教而廣爲弘敷。又齊・大覺寺僧範著有《經疏》五卷，鄴中曇遵著有《經疏》七卷，洛州曇衍著有《經疏》七卷，後魏・靈辯著有《經論》一百卷（現存一卷），魏・北台智炬著有《經疏》七卷。嗣後隋相州演空寺靈裕著有《經疏》八卷（現存《文義記》第六卷）、《旨歸》一卷；西寺曇遷著有《華嚴明難品疏》十卷；西京慧藏著有《義疏》十卷；西京洪遵著有《經疏》七卷；淨影寺慧遠著有《經疏》七卷、《十地論義記》七卷（現存四卷）；嘉祥寺吉藏著有《遊意》一卷（現存）；武德寺慧覺著有《十地品疏》十卷；唐・越州法敏著有《經疏》七卷；終南山智正著有《經疏》二十二卷；慈恩寺靈辯著有《經疏》十二卷。而南北各地風行講誦，更促進了華嚴學的廣泛開展。

隨著此經在隋、唐時代的盛行傳通，遂有以專弘這一經的教觀爲主的賢首宗漸次形成。首先是隋・杜順（法順）在終南山弘通此經，並著《華嚴五教止觀》一卷（現存）和《華嚴法界觀門》一卷（現存），以彰此經的玄旨而開一宗的基礎。他的弟子至相寺智儼更發展了他的心要，並參照地論師的學說，著有《華嚴經搜玄記》十卷（現存），爲賢首宗師疏述舊譯本經的最早的名著。智儼還宗依經義，著述《華嚴經孔目章》四卷（現存）、《華嚴五十要問答》二卷（現存）、《華嚴一乘十玄門》一卷（現存）、《六相章》一卷（今佚），以顯一經的要義。嗣後大成賢首宗的賢首（法藏），更廣泛發揮此經的教義，著有《華嚴經探玄記》二十卷（現存），爲賢首宗疏解舊譯本經的重要名著。他還著有《華嚴經文義綱目》一卷（現存）、《華嚴經旨歸》一卷（現存）、《華嚴八會章》一卷、《華嚴經翻梵語》一卷、《華嚴舊經梵語及音義》一卷等。此外他還依據此經著有關於此宗宗義的名著，如《華嚴五教章》（現存）、《華嚴義海百門》（現存）等。他的弟子荷恩寺宗一，也著有《華嚴經料簡》十二卷、《華嚴經疏》二十卷。此上所有關於此經的講習疏解，皆是依晉譯《六十華嚴》而作。

到了武周時，實叉難陀的《八十華嚴》譯出，法藏以垂暮之年參與了譯場筆受，還依據新譯《華嚴經》著有《開脈義記》一卷（現存）、《新經三昧記》一卷、《七處九會頌》一卷、《華嚴略疏》十二卷，以顯釋新經文義。法藏的弟子靜法寺慧苑也根據新經著有《續華嚴經疏刊定記》三十卷（現存），突破師說，自抒己見。他並著有《華嚴經音義》四卷（現存）、《華嚴旋復章》十卷、《九會章》一卷

等。後來清涼（澄觀）更大振華嚴的宗風，糾正慧苑的異見，發揮賢首的正統學說，撰有《華嚴經玄談》九卷（現存）、《華嚴經疏》六十卷（現存）、《隨疏演義鈔》三十卷（現存），爲賢首宗師疏釋新譯本經的最大名著。此外他還著有《華嚴經鈔科》十卷（現存）、《華嚴經略策》一卷（現存）、《華嚴經七處九會頌釋章》一卷（現存）等。但到了貞元中，澄觀又參與了四十卷《華嚴經》的譯出，他又撰著《普賢行願品別行疏》六卷（現存）、《貞元新譯華嚴經疏》十卷（現存），以闡述《四十華嚴》的深義。澄觀的弟子圭峯草堂寺宗密也著有《普賢行願品別行疏鈔》六卷（現存）、《行願品疏科》一卷（現存），以顯彰澄觀的心要。宗密還著有《新華嚴合經論》四十卷。以上專弘此經並因而蔚成一宗的法順、智儼、法藏、澄觀、宗密五師，世稱爲華嚴五祖，爲漢地傳播《華嚴經》的主要學匠。

宗外的名家，有長者李通玄，精研此經，著有《新華嚴經論》四十卷（現存），發揮了《八十華嚴》的新義。他又著有《華嚴經中卷大意略敍》一卷（現存）、《華嚴經修行次第決疑論》四卷（現存）等。又天台宗荊溪湛然，也著有《華嚴經願行觀行骨目》二卷（現存）。又靜居撰有《麟德殿講華嚴經玄義》一卷等。

唐代以後，此經的弘揚講習仍相當殷盛，各朝的重要註疏有：宋・觀復的《華嚴疏鈔會解記》十卷，復庵的《華嚴綸貫》一卷（現存），戒環的《華嚴經要解》一卷（現存），道通的《華嚴經吞海集》三卷（現存）、《華嚴法相槃節》一卷，遼・鮮演的《華嚴經玄談抉擇》六卷（現存），元・普瑞的《華嚴懸談會玄記》四十卷（現存），明・德清的《華嚴經綱要》八十卷（現存），善堅的《華嚴經大意》一卷（現存），方澤的《華嚴經合論纂要》三卷（現存），李贄的《華嚴經合論簡要》四卷（現存），清・永光的《華嚴經綱目貫攝》一卷（現存）、《華嚴三十九品大意》一卷（現存）等。

以此經的觀行講習爲目標的華嚴宗風，從唐代以來即遠播於海外。七世紀中，新羅・義湘曾來唐在智儼門下受學，回國後弘通此經，爲朝鮮華嚴宗初祖。同時元曉在新羅也精研此經，著有《華嚴經綱目》一卷、《華嚴經疏》十卷（現存一卷）。又新羅・太賢著有《古迹記》十卷，表圓著有《華嚴文義要決問答》四卷（現存），並在該地大爲弘通。又八世紀中，此經已在日本書寫流傳，隨後唐僧道璿東渡傳講《華嚴》，爲日本華嚴宗初祖，此後此經在該國傳弘講習頗盛。該國有關此經的著作，有宗性的《華嚴經義鈔》四十卷（現存），凝然的《華嚴經品釋》一卷（現存）、《華嚴經探玄記洞幽鈔》一二〇卷（現存），鳳潭的《華嚴經探玄記玄談》一卷（現存），興隆的《華嚴玄記大略鈔》四十九卷（現存），普寂的《華嚴探玄記發揮鈔》十卷（現存）、《探玄記講要》八卷（現存）等。（高觀如）

◉附：高崎直道〈華嚴思想的展開〉（摘錄自《世界佛學名著譯叢》㊶）

華嚴思想研究史

〔華嚴宗學與綱要書〕 華嚴宗學是內含《華嚴經》的教義，講釋有關華嚴宗義的，因此，自古就有許多註釋書和綱要書。講述這種傳統教學的歷史，是爲解明華嚴思想而作的一種課題。但在此，作者只想就明治以降的教學研究，以及近代重要的華嚴思想的研究，作一摘要的概觀。

華嚴教學的綱要書中，至今仍有助益的經典之作，有鎌倉期華嚴宗碩學凝然的《華嚴宗要義》，以及它的入門書《八宗綱要》（同是凝然所作）中的華嚴宗一章。明治以降，繼承此傳統的，有湯次了榮、河野法雲、龜谷聖馨、齋藤唯信、龜川教信等人的著作。

但是，明治以後的研究史，都是客觀的歷史研究。所以對《華嚴經》的成立史必然會有所考察。關於《華嚴經》的講解方面，除了上

列諸學者的著作外，脇谷撝謙也有先驅性的業績。但爲了作經典的研究，除漢譯之外，也需要涉及梵本及藏譯，因此，這裏將擺脫過去的傳統，引入近代式的研究。

〔華嚴經的梵本〕 《華嚴經》的梵本，衆所周知的，除了〈十地品〉與〈入法界品〉分別以Daśabhūmika（Daśabhūmiśvarasutra）、Gaṇḍavyūha之名作單行本而流傳於尼泊爾，此外就只有一些斷卷散佚各處。其中，關於〈十地品〉有拉鐵爾（以及須佐晉龍）校訂本（1926）和近藤隆晃的校訂本（1935～1936）；〈入法界品〉先有泉芳璟、須佐晉龍（1928），及其後的鈴木大拙、泉芳璟的校訂出版（1934～1936）。又，後者的梵本與漢譯的《四十華嚴》一樣，末尾都含有〈普賢行願讚〉（Bhadracarīpraṇidhānarāja），此書日本傳有寫本，是由慈雲書寫的。渡邊海旭後根據該寫本與劍橋大學收藏的尼泊爾系寫本，校訂出版（1912年，附有洛依曼的德譯）。此外，可知的斷片有《大乘集菩薩學論》（Śikṣāsamuccaya）中，以「寶炬陀羅尼」（Ratnolkadhāraṇī）之名被引用的〈賢首品〉一部分，和以Vajradhvajapariṇāmanā（or Vajradhvajasūtra）被引用的〈金剛幢菩薩迴向品〉一部分，以及引用於《寶性論》中〈性起品〉的「微塵含千之喩」等。

關於〈十地品〉，有世親的《十地經論》（漢譯與藏譯），也有許多學者將唯心思想與十地說的研究（久野芳隆、山田龍城及其他）合併，作了許多與唯識思想有關的研究，日譯（龍山章眞、宮坂宥勝、荒牧典俊等）與英譯（本多惠）都很完備。而關於〈入法界品〉，只有概說性的內容介紹（例如山邊習學的著作）和節譯（岩本裕），因此有關經文的充分研究還沒有人完成（久野〈入法界品について〉）。同樣的，關於藏譯的《華嚴經》，則只有〈性起品〉被翻譯成日文（高崎直道）。

〔華嚴思想史與研究書〕 採用梵本研究成果的華嚴思想發展史的著作，最早且最好的是高峯了州的《華嚴思想史》（1942、復刻版，1976、百華苑）。此書在略述《華嚴經》的成立史後，論述同經的結構與根本思想，强調「如來出現」的意義。接著，在略觀龍樹、世親等的《華嚴經》解釋後，有技巧地敍述——由於《華嚴經》的傳譯中國，以及地論、攝論宗學與《起信論》的研究，華嚴思想漸漸地植根於中國。不久，經杜順、智儼，由法藏確立了華嚴宗的過程，以及其後的發展史。中國部分寫到清代，日本部分則寫到明治以前。此書爲以後個別的諸研究提供了課題，並促成了研究，到現在仍被當作一部概說書。

其後，關於華嚴思想史的研究，有坂本幸男《華嚴教學の研究》（1956年、平樂寺書店）中的《華嚴經典成立論》（第二部、299～342頁），以及石井敎道的《華嚴教學成立史》（1964、平樂寺書店）。後者是著者的遺稿，本名《華嚴學成立考》，其中第一篇論《華嚴經》成立的意圖、第二篇論《華嚴經》的成立與編集、第三篇題爲〈華嚴學之成立〉，論「華嚴學」的教權與基本教理。

關於華嚴宗的教學形成史，早期有鈴木宗忠的《原始華嚴哲學の研究》（1934、大東出版社），該書對杜順初祖說的批判，曾在學者之間引起爭論。至於近年的研究，在上述高峯、坂本、石井諸書之後，有鎌田茂雄的《中國華嚴思想史の研究》（1965年、東大出版社），書中引入新的研究方法，使研究工作有很大的進展。該書從中國社會、歷史的動向，來考察華嚴思想被接受、培育的必然性。其主要部分是後半部澄觀的研究，但鎌田茂雄以後又寫了《宗密教學の思想史的研究》（1976、東大出版社），完成澄觀——宗密的華嚴教學集大成期的研究。往上追溯，關於智儼的研究，有木村清孝的《初期中國華嚴思想の研究》（1977、春秋社）。該書在有關華嚴教學成立的背景方面，考察了依據《華嚴經》及《起信論》所作的僞經。如是，向來的研究都是以法藏爲主，現在則具備了從杜順到宗密「五祖」的

研究，如果將這些與坂本幸男所著有關靜法寺慧苑的研究（《華嚴教學の研究》的第一部）合起來，則大略構成華嚴教學形成史。今後的主要課題，是李通玄的研究，和與此有關連的日本高弁的思想研究，以及始於義湘、元曉的朝鮮華嚴教學的傳統研究。

〔其他的研究書〕 除了以上各書，下面列出研究華嚴思想時，必須用到的重要研究書及概說書：(1)鈴木大拙的《華厳の研究》（1955；《鈴木大拙集》五、1968、岩波書店、137～362頁）。(2)末綱恕一的《華嚴經の世界》（1957、春秋社）。(3)川田熊太郎、中村元編的《華嚴思想》（1960）。此中，(1)是從禪思想來研究華嚴，表現出著者獨特的立場。(2)將《華嚴經》各會、各品的內容綱目與重要偈文等列出來，加以概述，並依據數學家的觀點，表現出特殊的華嚴觀。(3)是由數篇論文編集成的，但主要核心是書首川田熊太郎的〈佛陀華嚴〉，該篇是《華嚴經》思想內容的概觀，但也顯示出作者深刻的洞察力。又，本書的卷末有鎌田茂雄的〈華嚴學の典籍および研究文獻〉，這篇論文就昭和三十五年前的研究文獻史而言，是很好的入門指導。本稿得助於它的地方頗多。

最後要附記：研究德國文學的學者土井虎賀壽已將《華嚴經》的漢譯本（《六十華嚴》）翻譯成德文，並出版。該書是目前唯一的大經全譯本，在此對譯者的精進努力，表示由衷的敬意。

華嚴經的思想

㈠經題

〔「佛華嚴」的原語、原義〕 今日所謂的《華嚴經》，有晉譯六十卷本、唐譯八十卷本、西藏譯（二篋）三種完本，三者依次增廣，但基本的構想則完全一致。這部經的題名，漢譯是「大方廣‧佛華嚴經」、藏譯是：Saṅs rgyas phal po che shes bya śin tu rgyas pa chen poḥi mdo。藏譯本所記的梵名是：Buddha-avataṃsaka-Mahāvaipulya-sutra。

但是，此漢、藏、梵名稱究竟能不能歸於同一個原語？題名中的「大方廣」＝Mahā-vaipulya＝śin tu rgyas pa che po並沒有問題。又「方廣」是屬於九分、十二分教中的那一支分？這個問題要另當別論。在此，「大方廣」表示該經是大乘經典之一，則沒有錯。

至於「佛華嚴」，avataṃsaka一般是指裝飾品，尤其是指耳環，也意指裝飾用的華鬘，這點可以說與「華嚴」一字很調和。問題在於該字與藏譯phal po che的關係。此西藏語通常是意指大衆，也就是很大的集會。因此，Saṅs rgyas phal po che也就是「佛的大集會」——千百億化身釋迦牟尼佛集會的世界，被認爲是在指《華嚴經》所描繪的華藏世界。梵語用比喻來稱這個世界是「花所裝飾的」，而藏譯則是根據內容，譯成「大的集會」，如果是這樣，phal po che與「華嚴」同義。（中略）

〔「入法界」與Gaṇḍa-vyūha〕 另外一方面，關於〈入法界品〉的題名Gaṇḍa-vyuha，近年，原實作了梵文修辭學的再檢討。根據原實的說法，Gaṇḍa-vyūha的意思是「連鎖而成之有機的、有效的配合」，這是意指善財童子五十三參的次第形式，因此從中不能直接讀出「華嚴」之意。也就是不能把Gaṇḍa-vyuha當作全本《華嚴經》的名稱。總之，關於本經的題名及其有關的範圍，仍有許多未知的部分，還沒有最後的結論。

㈡成立年代與背景

〔成立年代〕 關於《華嚴經》的成立年代，今日學界認爲大本《華嚴經》成立於四世紀中葉，並確信〈入法界品〉與〈十地品〉爲龍樹所知，推定它們成立於三世紀中葉以前。此外，關於《華嚴經》成立的上限年代，從最早的漢譯年代（支婁迦讖譯《兜沙經》）來判斷，可以推定包含〈名號品〉的原型，是二世紀初成立的。而根據竺法護所譯出的來判斷，〈十住〉、〈十地〉、〈十定〉、〈十忍〉、〈如來出現（性起）〉、〈離世間〉諸品，在

三世紀後半確實已經出齊。所以《華嚴經》的大部分，可以說是屬於第一期的大乘經典。但是，在初期的大乘經典中，它顯然是在《般若經》以後產生的（後述）。至於《華嚴經》與《無量壽經》和《法華經》的關係則不大確定。

〔成立場所〕 看〈入法界品〉，就知道《華嚴經》的舞台是在南印度，而上場人物——所謂五十三位善知識（加上最後的普賢共有五十四位），都是在各階層從事各種職業的人，經中對他們則都平等處理。但其中有關南印度地理的記述卻未必正確（幾乎所有的地名都不能確定）；而由各種貴賤人物的登場，也不能斷言佛教（大乘）已經普及於這些人之間。一般認爲《華嚴經》的作者（編纂者）可能是在西北印度一帶，而他將《華嚴經》的舞台設在南印度，可能是爲了創作的自由。

推定《華嚴經》成立於西北印度的根據是：經中「四十二字文」中有Ysa（酸、闍、也娑、夷娑）字母，但這個字母並不是印度固有的梵語字母，而被認爲是起源於中亞于闐的音，於西元一世紀末傳到西北印度。根據這點，也可以推定《華嚴》有一部分可能是在于闐製作的。這種情形，無疑地是統一的貴霜王朝所促成的。從《華嚴經》最早的譯者月支國的支婁迦讖，以及其後的支謙，和將《六十華嚴》帶入中國的支法領的名字來看，可以知道他們都是月支國系統的人，由此也可以推斷《華嚴經》曾廣布於中亞。又，竺法護也是月支國人；《八十華嚴》的譯者實叉難陀也是于闐人。

其次，有關菩薩的階位說，十住亦即舊的十地說，有很多是來自佛傳《大事》（屬於大衆部說出世部）的十地說。說出世部的根據地被推定是在北印度、摩突羅地方，而《華嚴經》與此部派有直接或間接的關係，因此西北印度成立說可以獲得支持。

此外，附帶地說，這種舊的十地說也採取了《般若經》所說的四位——發心、行道、不退轉、一生補處，因此說《華嚴經》是承繼《般若經》之後展開的，並沒有什麼大錯。不用說，華嚴特有的十波羅蜜也是從《般若經》的六波羅蜜展開的。

最後要提的是：一般大乘經典共同的說法，是把國王描寫成絕對權力的支配者，來比喻佛的絕對性，又說菩薩是生於如來家中的長子，即把他比喻爲王子，這或許是貴霜王朝威勢的反映。《華嚴經》的菩薩也是生於如來的家中，經中强調不斷其系統（佛種、三寶種）是菩薩的使命。

㈢意圖、主題

《華嚴經》是基於什麼需要，以及在什麼樣的企圖下成立的？爲了敍述這點，必需談到各部分的成立史。但是詳說這些不是本稿的任務，因此，首先以漢譯最早的《兜沙經》爲線索來考察《華嚴經》成立的意圖。

〔《兜沙經》與《本業經》〕 《兜沙經》相當於大本的〈如來名號品〉與〈光明覺品〉。它的舞台是摩揭陀國的「法清淨處」，佛乃「始作佛時」的佛。當時，光景（光影）十分明亮，自然現出廣大的蓮華師子座。這與過去諸佛的情形一樣。佛身完全具足，光明而無罣礙，照耀三世諸佛的佛剎。諸菩薩從十方世界來此集合，他們都是一生補處的菩薩。諸菩薩們議論到：佛慈愛我們，照我們的願望，爲我們示現諸佛剎、諸佛所行乃至說法。還有，把菩薩的十法住、十法所行等等，乃至光明、智慧、四無所畏，佛的一切諸德也都顯現給我們。佛知道諸菩薩的心念，乃悉現光明威神。

接著說從東方乃至上方等十方，有文殊師利、那軷陀師利（賢首）等十菩薩，各帶著他們的眷屬來此。於是，文殊持佛的威神力，提出種種疑問：諸菩薩大會衆有多快樂呢？爲什麼有不可復計諸佛剎的諸佛示現？爲什麼在每一個佛剎，人民以種種語詞稱呼釋迦文佛。其後，說佛的光明照耀一佛界中的十億小國土，佛的分身就出現於其一一國土，每一個分身都由菩薩圍繞，「十億小國土的諸天人民，皆悉見佛」。

由此，顯然可以看出本經描寫佛在摩揭陀成佛的情形之後，進而顯示十方世界都成爲佛刹，佛的分身都住於各個世界，這種與奈良大佛相同的世界觀。又雖然只是列擧名目，卻預示其後十住乃至十地等諸品所展開的菩薩所行。但是，此經中的第一位菩薩是文殊師利，而不是大本中的普賢菩薩。

支謙譯的《菩薩本業經》則把以上的部分當作〈序品〉，再加上〈願行品〉（〈淨行品〉）與〈十地品〉（〈十住品〉）組成的。此十地，如前面說過的，與佛傳《大事》與《般若經》的菩薩四位有關，從開頭釋迦佛成道的主題來說，則可知該經與《大事》一樣，都有顯示佛的因行——菩薩十地的構想。所以，在「十地」之前的願行自然是佛的本願，同時也是每一位在家、出家的平凡的菩薩們發心時的誓願，大乘《華嚴經》所具有的普遍性就在於此。這種菩薩觀被認爲是繼承《般若經》而來的。

還有一點要注意的，就是對十的概念的重視。十或許是完整數的象徵，《兜沙經》被認爲是由此觀念，而得到Daśaka的經名。「十」所象徵的完結、圓滿的世界觀，完全地支配了大本《華嚴經》乃至華嚴宗的宗義。

〔普遍的佛身與「如來的出現」〕 如上所述，《華嚴經》的主題在於描寫成道後的佛與其光明所顯現的光景，以及敍說成道因行的誓願和十地的菩薩，因此也可說是一種佛傳，但同時經中也表明了一種思想，即經中的釋迦牟尼佛不是歷史上的釋迦牟尼佛，而是一切佛刹諸佛的普遍佛身。其後《華嚴經》的發展，被認爲是經由這種佛的意義，再追問成道的意義而展開的。如果就經典的品名來說，可以說是在追問「如來出現」的意義。

㈣如來的出現

〔「如來出現」的意義〕 《六十華嚴》的〈寶王如來性起品〉（略稱〈性起品〉）在《八十華嚴》稱爲〈如來出現品〉。從與本品相應的藏譯得知其梵名爲Tathāgatot-pattisambhava，即「如來誕生」之意。竺法護譯的《如來興顯經》也與此品相應。在此，從utpatti與sambhava二字之間，看不出有意義上的差別，因此不妨將此成語視爲複合詞（漢語常習慣如此）。（此字譯爲「性起」，是因爲加上教義上的解釋，關於這一點後面再作論述。）但是，關於如來的「出現」有種種的意義：第一是佛（菩薩）誕生於此世，即從摩耶夫人的胎中生出（佛誕、佛生）；第二是菩薩成佛，即於菩提樹下成等正覺（成道）。《增一阿含》云（大正2・561a）：「若有一人出現於世，多饒益人，安隱衆生，愍世羣萌，欲使天人獲其福祐。云何爲一人？所謂多薩阿竭・阿羅呵・三耶三佛。」在與此相應的巴利聖典（《增支部》I, 13. Vol. I, pp. 22～23）上，相當於「出現」的地方，說爲「生生不息」，重複使用同樣的動詞（utv pad）。經中接著將有關如來出現的意義說爲「智慧光明的出現」。巴利聖典把「一人的出現（pātubhāva＝prādurbhāva）」說爲「大眼的出現，大光、大明的出現」，因此說「出現」爲「成等正覺」乃是直接的意義。

《華嚴經》所說的「如來出現」，首先就是指成等正覺的意義，但也不限於此。〈如來出現品〉分爲十段，說出現之相，第一是敍述如來爲救濟衆生、發菩提心，乃至說諸法等十種無量因緣出現，可以視爲總說。以下則是述說如來的身、口、意業；如來的活動領域（佛國土）；如來的活動對象（衆生界等）；菩提、轉法輪、般涅槃等大事蹟，以及（衆生）最後見聞、供養如來而出現善根。總之，如來的誕生、所作所爲，以及衆生對如來的所作所爲，都是「如來的出現」。《法華經》說如來的出現是一大事因緣，也說爲「一佛乘」。同樣的，阿彌陀佛的出現也是由於濟度衆生的本願的一大事因緣。所以，可以說大乘經典，或多或少、直接間接，都在探討如來出現的意義，而《華嚴經》可以說是對各個經典的根本問題，作一種理論性的反省。也就是說在探討佛是

什麼？而對這個問題的解答是「毗盧遮那」（Vairocana）。就像它被譯為「遍照」一樣，這是把如來智慧之光普照世界，比喻為太陽的光明。所以，這是從如而來的如來的大用。換言之，如來的出現即如來。華嚴教學就是採取此意來說明「如來即性起」。（性＝如，起＝來）

〔「法界」與「性起」〕 為了描述「如來出現」的新意義，以及如來毗盧遮那，大本的序分（《六十華嚴》的〈世間淨眼品〉與〈盧舍那佛品〉）乃就舊的序分（《兜沙經》）加上新的成分組成。但是，這個新的序分也是以如來出現的最初意義和成等正覺（如來＝至於如）為前提。在此範圍內，新的如來用後來佛身論的術語，即報身，以因位的修行為前提。但其因位的修行，為順應「佛為毗盧遮那佛」這點，乃被一般化為新如來出現的菩薩行。此菩薩行是為從今發心修行者而設的，其具體的例子即大本的後半〈入法界品〉中，以善財童子為主角而說的求道的故事。所謂「入法界」就是「到法界＝如」，意指新如來的出現。這可以說是「如來出現」的第三個意義。又，善財被形容為如來藏（如來的胎兒）即未來的如來，這可以看作是後來如來藏思想的萌芽。

如上所述，「如來的出現」被分成三方面來說：(1)成等正覺＝至如、(2)如來＝從如而來、(3)未來的成等正覺。但是，與此有關的是「如」即「法界」。法界一如後來被解釋為「聖法出生之因」，是指甚深的緣起，這點是大乘佛教所共通的。法界是因悟而顯的，雖然它不是世間眾生所能看到的眞實，但也不是在世間法以外的。藉著佛的成等正覺，這個世界成為「法界」。此處之「法界」是指眞理出現的領域，即「如的出現」。也就是說，如（＝法界）藉著開悟而出現。《華嚴經》所說的「如來出現」就含有此第四個意義。這就是華嚴教學所說的法界緣起和性起。

若就毗盧遮那佛與法界的關係而言，毗盧遮那如來是眞理的體現者，同時由於他的智慧光明的遍照，他「與法界一樣廣大無限，以虛空的邊際為邊際，〔他的大用〕盡未來際。」（《十地經》）。在此雙重的意義上，毗盧遮那佛是以「法（＝法界）為體者」也就是「法身」。此外，又因為他的智慧的大用，「法身」也可以說成「智法身」。

(五)普賢與普賢行

〔普賢菩薩〕 〈如來出現品〉是採取普賢菩薩承繼從如來口中所放出的光明而說法的形式。普賢菩薩在大本的序分中，是過去毗盧遮那如來下修菩薩行的菩薩們的代表，主要在解釋毗盧遮那如來所顯現的「華嚴藏莊嚴世界海」的意義。又〈入法界品〉中，普賢是善財最後的參訪者，他向善財開示法界。如是，普賢出現於《華嚴經》的首尾，代替如來開示「華嚴世界」，因此可以說是《華嚴經》實際上的說法者。

但是，普賢之名並沒有出現在初期的《華嚴經》——《兜沙經》與《本業經》中。不只是古譯本，就是在大本，相當於此的〈如來名號品〉以下到〈十地品〉之間，也完全不見普賢之名。〈十住品〉以下是在天界的說法，而不是在摩揭陀的成道地點，所以由不同的菩薩擔任開示經典的任務，但在歷史上，《兜沙經》、《本業經》是以文殊師利為菩薩代表，而說菩薩行與菩薩階位的那部分，可以看作是《般若經》的繼承者，也是在該經中已確立地位的文殊擔任開示教說的部分。也就是說在最早說如來出現及其因行的經典的「原始華嚴經」的成立期，可能還不知道有普賢菩薩的存在。換言之，普賢的登場與大本的構思同時產生。或許普賢是《華嚴經》編者的創作。

普賢的梵名為Samantabhadra，即「周遍的賢善」，這原是讚歎佛德的話。關於普賢被當作菩薩的名稱的原委還沒有確定，但〈如來出現品〉曾讚歎他的性格，大意如下：過去，服侍幾百千億如來，達到一切菩薩道的究極，藉三昧得自在力，知一切，通達如來的祕密處

，於一切佛法斷疑問，受一切如來的加持，知一切衆生的機根，善示一切衆生的信解與解脫之道，有與一切如來家系的智慧，徹底通達一切佛法的解說，具備其他無量的德性。

上溯大本初會中，諸佛對在如來之前、進入「一切諸佛毗盧遮那如來藏身」三昧的普賢，加以讚歎，說「毗盧遮那如來的本願力故」又「以汝所修一切諸佛行願力故」（《八十華嚴》卷七、大正10・33a）普賢的任務就是基於此佛的本願力，藉著他的加持立下利益衆生之願而修行。這也是稱爲「普賢行願」的原因。諸菩薩透過普賢的行願而了解如來的本願。

〔普賢的行願〕 關於普賢的行願，可從附於〈入法界品〉末尾的普賢行願讚（Bhadracarīpraṇidhana）完全看出。普賢的行願可歸納爲十項：(1)禮敬諸佛、(2)稱讚如來、(3)廣修供養、(4)懺悔業障、(5)隨喜功德、(6)請轉法輪、(7)請佛住世、(8)常隨佛學、(9)恆順衆生、(10)普皆迴向。

不過，〈如來出現品〉的前後兩品〈普賢行品〉與〈離世間品〉中，有列出其詳細的條目。尤其〈離世間品〉是採取普賢解答普慧菩薩的二百項詢問的形式。再往上溯，《八十華嚴》中的〈十定品〉（《六十華嚴》缺）的內容是：普眼菩薩向佛問普賢菩薩以及住於普賢行願的一切菩薩所入的三昧，而普賢奉佛的命令說十定。〈十定品〉就位於他化自在天的〈十地品〉之後，佛再出現於地上，其會座也是以前文殊開演說法的普光明殿。到〈離世間品〉，其道場都一樣，這些部分都一貫地具有「普賢經典」的色彩，可以看作是在講普賢行——《華嚴經》特有的菩薩行。

如是，普賢行與到〈十地品〉之前的菩薩行，具有什麼樣的關係呢？華嚴教學從〈離世間品〉及〈入法界品〉中的善知識們，順次地發現信、住、行、向、地的德目，但在〈入法界品〉中除了看得到相當於十住的菩薩階位，和略說十波羅蜜外，就再也無法找到逐句的對應。在內容上即使有對應，也只是表示普賢行中攝入了〈淨行品〉諸誓願，乃至十住、十地之行，因此十住等沒有被解作「普賢行」。所以接下來就以十地爲中心來考察菩薩行的特色。

(六)緣起、唯心、波羅蜜行

〔緣起〕 關於以上的論述，讀者應已了解，但筆者所推想的是以下兩點：從〈如來名號品〉到〈十地品〉這一系列，是「佛傳」文學直接的展開，說的是菩薩的六度萬行即因行，以及菩薩的階位。又，向來的佛傳都是先敍述最後的成道事實——果，然後再以因行的形式說成道的必然性。說到佛的成道，佛「所證之法」——緣起必然會成爲其成道內容的核心。佛陀藉著順觀、逆觀十二支緣起而成道。追問成道的意義就會產生新的緣起觀。如是，〈十地品〉在第六現前地，以般若波羅蜜之力，說「三界唯心」（「三界虛妄，但是心作。十二緣分，是皆依心」），因而《華嚴經》的緣起觀對諸法的獨特見解乃告完成。這個見解也可以看作是繼承《般若經》立場的《華嚴經》，超越並獨立於《般若經》的宣言。

下面想暫時依據以上的觀點，來考察〈十地品〉的位置與唯心說。

〔十波羅蜜〕 〈十地品〉是最初獨立刊行的《十地經》。其體系的基礎，是將菩薩行的十波羅蜜，配以修行的階位。十波羅蜜是什麼時候確立的很難解答，但《十地經》中出現有條理的說明的是在第七遠行地那一部分，其中云：

(1)菩薩於念念中，大悲爲首，修習佛道，以求佛道所修善根，與一切衆生，是布施波羅蜜。

(2)能滅一切煩惱熱，是戒波羅蜜。

(3)慈悲爲首，忍受一切有情罵辱擊打等，以及非情寒熱飢渴等之大行，是忍辱波羅蜜。

(4)求善根而不倦，是精進波羅蜜。

(5)修道心不散，常向一切智，是禪波羅蜜。

(6)當下知道一切諸法本來不生，是般若波羅

蜜。

(7)能起無量智門，是善巧方便波羅蜜。

(8)不斷地發起誓願，求轉勝智慧，是願波羅蜜。

(9)不爲一切諸魔外道沮壞，是力波羅蜜。

(10)如實知一切法無餘，是智波羅蜜。

住於遠行地的菩薩，念念具足以上十波羅蜜。又說此菩薩也一併具足四攝法、四加持處、三十七道品、三解脫門等。關於這點，助菩提法是各地都要具足的，尤其在遠行地，是由染至淨的超越。這種超越是很難的事情，因此特別在這裏說十波羅蜜的具足。如果超越第七地的難行，則以後清淨的三地就能任運（無功用）成就。

〔十波羅蜜的異說〕 第七地開始說十波羅蜜的原因，是因爲與初地到第六地相應的六波羅蜜是衆所周知的德目，而第七地以後，必需要想出適合這一地的新德目。第七地開始就歌頌「方便慧」（upāyaprajñājñāna）的具足現成，但這是指爲衆生般若波羅蜜發揮大用的一面，表示第七地以後是比喻佛成道以後的活動。這也就是以後瑜伽行派所說「後得智」的世界。菩薩的超越，是指他從與聲聞相同的立場，超越到成爲佛的後繼者的立場。如是，善巧方便以下的四波羅蜜，本來是佛的德性，而不是獲得菩提的助道法。（中略）

十波羅蜜在〈離世間品〉（《六十華嚴》卷三十七，大正9·635b、c），第七以下是智、願、神力、法，與通常所說的四波羅蜜不一樣。其中，智從其內容（入佛力）來說，是指「方便慧」，因此不妨把它叫作「方便波羅蜜」；法是通於一切法，因此相當於智波羅蜜。相反的，中間的兩個與平常所說的波羅蜜的名稱一樣，但內容則有若干差別（願是指滿足普賢的願）。但是，就全體而言，都歸屬於同樣的十波羅蜜。問題是，〈離世間品〉與〈十地品〉那一品先有？一方面，〈入法界品〉中所說的十波羅蜜與〈十地品〉所說的一樣，但沒有歡喜地等十地的名稱。這在主張十地與十波羅蜜的基本關係上，是一個難題。此外，十波羅蜜也出現在〈明法品〉與〈十行品〉，但如果把這兩品都當作〈十地品〉教說的投影，而後來附加上去的，那麼問題就可以解決。這與〈十迴向品〉中所說的普賢菩薩所願行，是一樣的現象。

關於十波羅蜜說的成立與十地的關係，目前還沒有資料顯示有超過以上的說法。但是，十地、十波羅蜜都是分成前六後四，第六是無分別智，即依緣起正觀而成道的智，其後的四波羅蜜具有無分別智所展開的後得智的性格，由於有這種分別，所以使菩薩成爲佛的後繼者的想法，也就可以明白。

〔唯心〕 在此構造上，第六現前地的緣起觀是發動後四波羅蜜的原動力，也成爲菩薩順序地升到後四位的基礎。即在《十地經》中，三界的唯心觀促使後四位成爲可能。

關於三界唯心的「心」是什麼意思？後代出現種種意見，但就經上所說的來看，顯然是指十二支緣起的第三識支。而就促成三界的生存而言，該心是妄心（因爲是出於無明而依於行。）但是，相同的此心，也是成佛的關鍵。關於這點，第六現前地並沒有直接說明，但往上溯，十行的序分〈夜摩天宮菩薩說偈品〉中，力成就林、如來林兩菩薩所歌頌的，特別是後者有畫師之喻的唯心偈中，對這點說得十分明瞭。該偈大意如下：

心如畫師，心造五蘊。
在世界範圍內的這些世間。
都是心所畫的。
佛與心同，世間如佛。
心與佛，自性無盡。
諸佛了知什麼是心相續。
因此，佛自性現爲種種世間。
種種身中無心，心中亦無身，但
仍作佛所行——如是
其大用非常奇特。
任何人欲知三世諸佛
應於法界

觀一切諸佛爲心所造。

〈十行品〉中有唯心偈，與詳說十波羅蜜呼應，這可以說是在表示這一連串以夜摩天宮爲舞台的諸品，是〈十地品〉後，强調〈十地品〉的意圖而作的。唯心觀在〈十地品〉不過是十種緣起觀的一種，但是它的重要性，不是可以從這裏的探討來判斷嗎？

經龍樹到無著、世親，唯心都成爲他們學說的核心。

〔參考資料〕 道霈《華嚴經疏論纂要》；印順《初期大乘佛教之起源與開展》第十三章；《華嚴典籍研究》（《現代佛教學術叢刊》㊹）；李世傑《華嚴哲學要義》；川田熊太郎（等）著．李世傑譯《華嚴思想》；龜川教信著．印海譯《華嚴學》；高峯了洲《華嚴論集》；鎌田茂雄、上田春平《無限の世界觀》。

大日本佛教全書

日本的佛教叢書之一。明治四十四年至大正十一年間（1911～1922），由南條文雄、高楠順次郎、大村西崖、望月信亨等多位學者成立佛書刊行會。此書即該會所編。共一五〇册，另有目錄一册。爲日本佛教叢書的先驅，與同時期於京都刊行的《日本大藏經》並稱。所收佛典主要係日本古代大德之著述。

全書分二十八部門，即目錄、總記、諸經、華嚴、法華、台密、眞言、悉曇、淨土、融通念佛、時宗、戒律、三論、法相、因明、俱舍、起信、禪宗、行事、宗論、史傳、補任、系譜、地誌、寺誌、日記、詞藻、雜。收錄日本撰述的經律論註釋書、諸宗宗典、史傳，乃至僧史寺記文藝雜著，也蒐集諸大寺、圖書館、博物館及個人收藏的古寫本或新舊刻本，共九五三部、三三九六卷。

書中所收錄特別受注目的典籍，有《俱舍論明思抄》、《法華疏慧光記》、《維摩經疏菴羅記》等珍本。並於《諸說不同記》、《阿娑縛抄》、《覺禪鈔》中，收錄許多木版繪彩色佛像、曼荼羅等。又附載《悉曇撰書目錄》、《遊方傳叢書》等現代人的研究著述，但未收最澄、空海、法然、親鸞、道元、日蓮等代表人物的著作，或有關曹洞宗、修驗道的典籍。另外，也收若干中國、朝鮮的著述。

昭和五年（1930）十二月再版。昭和四十五年至四十八年，鈴木學術財團將本書重編爲一百卷本，今原版由名著普及會影印刊行。

大正新修大藏經

略稱《大正藏》。是在現代學術界最受歡迎的中文大藏經，於日本．大正年間（1912～1925）開始編修，故稱此名。由日本．高楠順次郎（1866～1945）、渡邊海旭（1872～1933）監修，小野玄妙（1883～1939）爲編輯主任，集多位佛教學者的努力，從大正十一年（1922）到昭和九年（1934）共費時十三年乃告完成。全書一百册，分爲正編五十五册、續編三十册、昭和法寶總目錄三册、圖像部十二册，共收經律論及中日兩國撰述三四九七部、一三五二〇卷，是自古以來卷帙最龐大的善本大藏經。日本大正一切經刊行會出版。

由於本藏的編纂主旨，是爲學術界提供善本大藏經。在這種要求之下，本藏有幾個主要特色：

⑴在部類組織方面，不再採用《開元釋教錄》以來的傳統分法，而創出一種依據經典發展史的先後順序排列的分類法。這種新的分類法較符合現代學術界對經典發展史的新觀點。

⑵在校勘方面，本藏以《高麗藏》爲底本，參校日本各名山古刹所藏的宋、元、明版及日本版大藏經，和大學圖書館內的古寫本、古刊本及個人的收藏本，並將校勘表列於每頁之下。

⑶本藏除嚴密的校勘外，並對檢梵文、巴利文原典，在每頁下的校勘欄中標註出專有名詞的梵、巴語。此外，在經文中加標點，也是本藏不同於古代刊本的特色之一。

《大正藏》的正編，包含由印度語譯成的佛典三十二册及中國古德的著述二十三册。分爲阿含部、本緣部、般若部、法華部、華嚴部

、寶積部、涅槃部、大集部、經集部、密教部、律部、釋經論部、毗曇部、中觀部、瑜伽部、論集部（以上爲譯典）、經疏部、律疏部、論疏部、諸宗部、史傳部、事彙部、外教部、目錄部（以上爲中國撰述）。共收經典二二七六部、九〇四一卷。

續編共計三十册。分爲續經疏部、續律疏部、續論疏部、續諸宗部、悉曇部、古逸部、疑似部。共收七七七部佛典，其中，除古逸部、疑似部所收是敦煌佛典之外，其餘皆爲日本著作。

圖像部專收日本前代遺留下來的佛教圖像類佛典。多爲東密、台密要籍。總共有十二册，三六七部、一三四五卷。

昭和法寶總目錄（台灣影印版改稱《法寶總目錄》），凡三册。係兩次編成，第一次爲一、二兩册，首爲總目（詳列經名）、一覽（表列部數、卷數等）、勘同錄（每經見於何藏）、著譯（著譯人小傳）、索引（檢索每經編號），皆以「正藏」爲範圍，以下則爲歷代佛教之大藏經目錄。第三册爲「續藏」的總目、勘同錄、著譯錄，而一覽則改爲全覽，索引則改爲總索引，皆以全藏爲範圍。然後加上前二册未載的歷代目錄。

本藏由於所收經典相當齊全，校勘亦稱精審，編排也符合學術要求，所以成爲現代佛教學術界最爲通用的大藏經。在學術著作中援引經文，莫不以《大正藏》爲依據，並標明其所在册數、頁數。本藏的重要性由此可見。

本藏有部帙極大的索引，爲小野玄妙所領導編纂，二次世界大戰期間曾一度中輟。戰後，由日本大谷大學等六所佛教大學重新提議並共同分擔編纂工作，全部四十五卷、五十册（台灣新文豐版四十八册）。

〔參考資料〕《大正大藏經解題》（《世界佛學名著譯叢》㉕、㉖）；蔡運辰《二十五種藏經目錄對照考釋》。

大白傘蓋佛母法

以大白傘蓋佛母爲本尊的密教修法。此尊現佛母像（女性像），三昧耶形爲大白傘蓋，所以稱爲大白傘蓋佛母，具名是一切如來頂髻中出白傘蓋佛母。是以息災功能著名於密教界的本尊。

大白傘蓋佛母的修法，是在元代傳入我國的密法。相傳此法威力甚大，若能如法修持，則「能令有情解脫一切繫縛，亦能迴遮一切憎嫌惡夢或寃讎，並一切災難，亦能摧壞八萬四千邪魔，亦能歡悅二十八宿」。大白傘蓋佛母的眞言就是楞嚴咒心。持此咒，能滅淫欲，爲消災第一，也是修持佛法者不可或缺的功課之一。其具體的修持方法具載在《大白傘蓋總持陀羅尼經》等書。該經云（大正19・404a）：

「夫欲修習白傘蓋佛母者，寂靜室內，於軟穩氈上坐已，然發願云：爲六道一切有情，於輪迴中令得解脫故，願我成究竟正覺。而發願已，面前空中想白傘蓋佛會彼等處，以眞實心念三歸依已，佛會消融爲光，融入自身，自身成光，然後念莎末斡呪，想一切皆空，於其空中華月輪上，想白色唵字，唵字放光，其光復迴，字種變成白傘金柄，柄上嚴唵字，其字放光復回，字種變成白傘蓋佛母。（中略）具喜悅相顯無自性，應觀如鏡中像然。

欲誦呪時，自己心中蓮華日輪上，唵字周圍繞心，呪及長短總持等於彼，放光遣除自他一切罪障，及間斷等想已，然後讀誦。若疲倦時欲奉施食，則面前置施食，念唵啞吽三字呪攝受，變成甘露，面前空中召請白傘蓋佛母爲首，并二十二山塚所居陰母，及七種佛并十方正覺，三種具美淨梵帝釋伴繞等已，想舌變成金剛光筒，誦奉食呪。」

依該經所載，除了依照密教儀軌修持之外，若有人將大白傘蓋佛母眞言，寫在樺皮、白氎，或樹皮上，然後戴在身上，或頸項上，也有息災與淨化心靈之功用。

有關此尊的形像，依《大白傘蓋總持陀羅尼經》所載，略如下述：「一面二臂具三目，金剛跏趺而坐。右手作無怖畏印，左手執白傘

當胸。嚴飾種種瓔珞，身色潔白如雪山上日光明照。」依西藏所傳，此尊之形像是「白傘蓋母身色白，一頭二臂面三目，身被天衣冠寶冠。手足掌心各一目，左持傘蓋右施願，金剛跏趺坐蓮月。」

關於此尊的出典，在《大正藏》第十九冊中，收有三部相關佛典：(1)《白傘蓋大佛頂王最勝無比大威德金剛無礙大道場陀羅尼念誦法要》，(2)《佛頂大白傘蓋陀羅尼經》，(3)《佛說大白傘蓋總持陀羅尼經》（卷末附有〈大白傘蓋佛母總讚歎禱祝偈〉）。

此外，民國以後，釋超一也曾自藏文譯出《大白傘蓋佛母讚經》。大體而言，西藏密教之信奉此尊者較多，日本密教較少。自1950年代以後，台灣的藏密信徒，修持大白傘蓋佛母法者，亦頗不乏人。

大宗地玄文本論

二十卷。馬鳴菩薩造，陳・眞諦譯。收在《大正藏》第三十二冊。

全書共立四十大決擇分，其中，初二分解釋歸依之德處及造作其德處的十種大因緣，相當於序分。第三分以下至第三十六分即所謂正宗分，解說金剛地的五種位、金輪山王的十五位、摩訶山王的千二百七十五種法、大海部藏的十種法，乃至空有互生、海藏王的百自在、阿說本王的十方塵數等。第三十七分以下四分相當於流通分，述說此論的功德及作者馬鳴自己過去的本因。各分之下，皆先出偈頌，然後解釋，唯第三十七分以下僅舉出頌。

本論所說內容頗爲怪誕，而且論中所引的多數經典名稱皆未見載於諸經錄，如《修集行因大陀羅尼修多羅》、《本地修多羅》、《大明修多羅》、《法界法輪無盡中藏修多羅》等書，似皆非眞正經典，恐亦未曾出現於世。此外，論述體裁，酷似被視爲國人僞撰的《釋摩訶衍論》，所陳述之義理，類似之處亦多。論中第一決擇分舉出隨體佛、變體佛、法體佛、莫測佛、應轉佛之名，第八決擇分中說深里出興地藏大龍王，凡此諸語或係源自三階教教旨。總之，如《緣山三大藏總目錄》卷下所載：「謂馬鳴造者，借人名耳。」本論當係後人僞造而假托馬鳴之名以行世者。

此外，署名爲「眞諦三藏譯」，亦未見諸經錄中。唐以前經錄未曾著錄本書，《至元法寶勘同總錄》卷九謂本論始見於《宋大中祥符錄》。在各版大藏經中，《高麗藏》始收二十卷本，宋藏略之，但《至元錄》作八卷而註謂「新編入錄」，元藏亦闕，明藏則註明「八卷今作四卷」而收之入藏，其後諸藏亦皆收錄，唯卷數有異。

〔參考資料〕《閱藏知津》卷三十八。

大乘百法明門論（梵 Mahāyāna-śatadharma-prakāśamukha-śāstra，藏 Theg-pa-chen-poḥi chos-brgya gsal-paḥi-sgoḥi bstan-bcos）

一卷。世親造。唐・玄奘於貞觀二十二年（648）在長安北闕弘法院譯出。又作《大乘百法明門論略錄》、《百法明門論》、《百法論》、《略陳名數論》。收在《大正藏》第三十一冊。

作者世親爲印度大乘佛教瑜伽系學者，著述弘富，有千部論師之稱。其所造論譯成漢文的約三十部，此《百法明門論》即其一種，被稱爲瑜伽十支論之一。本論是據《瑜伽》五分中本事分、略陳名數的著作。內容略以三門分別：(1)引經標宗，即「如世尊言」等。(2)尋經起問，即「何等一切法」等。(3)依問次第作答：先明「百法」以解答「何等一切法」問題，復明「二無我」以解答「云何爲無我」問題。

關於明一切法的部分，分五大類，共有百法：第一類心，有八法。第二類心所有，有五十一法，又分爲六位：(1)遍行有五法，(2)別境有五法，(3)善有十一法，(4)煩惱有六法，(5)隨煩惱有二十法，(6)不定有四法。第三類色，有十一法。第四類心不相應行，有二十四法。第五類無爲，有六法。在說明無我方面：初明人無我，後明法無我。本論對於一切法與無我法

，都作了簡要的分析，並各舉了實例，極易了解。

本來百法的名稱，散見於《瑜伽》、《顯揚》、《集論》和《五蘊論》等中，但採集百法區分爲五大類而加以有系統的說明的無疑是從《百法明門論》開始的。此論主要是剖析一切法和無我理。在一切法攝爲五大類的次序上，還貫徹了唯識的精神。論文講得非常淸楚，它說：一切最勝故（心），與此相應故（心所有），二所現影故（色），三分位差別故（心不相應行），四所顯示故（無爲）。這是說在有爲法中，心法最爲殊勝，所以首先提出。其次說心所與八識常相適應；其中有無論那一識起時，必定俱起的，立爲「遍行」一類；有對特殊境界才能生起的，另立爲「別境」一類；有惟在善心中得生的，另立爲「善」之一類；有能引生隨煩惱的，另立爲「煩惱」一類；有由根本煩惱派生的，另立爲「隨煩惱」一類；有不同於以上五種心所，於善惡皆不定的，另立爲「不定」一類。再次說色法不是獨起的，乃是依著心法及心所法而變現的影像。再次說不相應行法，如得、命根等二十四種法，也都不是獨立的法，乃是依著心法、心所法及色法差別假立的。再次說無爲法需要藉著前四種法斷染成淨而顯示。由此可見五類的區分，雖有些像《俱舍論》等之說，而其實是世親藉以建立唯識理論的基礎，一舉心識就百法齊彰、系統秩然。其次，此論是剖解無我道理。此包括補特伽羅無我和法無我。五蘊心法色法都是相互依緣而有，其中都無實我可得，如執蘊爲我，蘊則非一，究竟色法是我？還是心法是我？一一心所法是我呢？如執離蘊是我，我又在哪裡？故知「人」之一名，但依五蘊假立，都無主宰實自在用，由此說補特伽羅無我。其次蘊、處、界諸色法心法，也是相互依緣而有，絕沒有獨立常存之一物。換句話說：即一切法都無實自性可名爲我。此二無我理概括大乘教義是非常重要的概念。義忠《百法明門論疏》說：天親降跡造論時代，正顯第三非空有教，初陳百法明遣執空，後答無我爲除有執；若但判文明法中無我者，雖除有病，空執仍存。由此可見本論基本精神之所在。

本論譯出以後，玄奘門下製疏者有好幾家，但後來唐．潞府沙門義忠的《疏》最爲流行。義忠十三歲時聽慧沼（650～714）講《涅槃經》，二十歲後與慧沼就學於慈恩，遂作《百法論疏》，因爲它文義安排得當，移解二無我段以後，不像基師等疏文那樣繁瑣，所以一直盛行到宋代不衰（見《宋高僧傳》卷四），而且由於忠《疏》的盛行，各家熱烈地學習，就提高此論的地位到與唯識、因明並駕。唐、五代就有許多以專講這部論名家的。如唐．長安青龍寺釋道氤，爲衆推許，乃登首座，於《瑜伽》、《唯識》、《因明》、《百法》等論，豎立大義六科。又唐．京師西明寺釋乘恩也重撰《百法》論疏並《鈔》行於西土，其疏祖慈恩而宗潞府，終後弟子傳布。又梁．滑州明福寺釋彥暉，對《因明》、《百法》二論各講百許遍，著《滑台鈔》，盛行於世。又後唐．會稽郡大善寺釋虛受，對《百法論》有別行義章，漢洛陽天宮寺釋從隱，進具後講《百法論》，周魏府觀音院釋智佺，前後講《百法論》約百遍。

至於舊時《百法論》的註書，在義忠《疏》以外；有窺基的《決頌》一卷、《玄贊》一卷、《述記》二卷；圓測的《疏》一卷；義寂的《總述》三卷、《注》一卷；普光的《疏》一卷；太賢的《疏》五卷、《古迹記》一卷；泰師的《疏》一卷；林師的《疏》一卷；金剛的義門《鈔》二卷；擇鄰的《疏鈔》二卷；玄沼的《鈔》七卷；義幽的《顯要鈔》五卷、《科》二卷；崇璉的《聚拾鈔》十六卷；景猷述、慧涉刪補的《鈔》十六卷；詮明的《金台義府》十五卷、《科》二卷、《大科》一卷；智因的《綱要略釋》一卷；從芳的《顯幽鈔》十卷；廣陵的《義選鈔》四卷，……以上撰著今已多數佚失。（*虞愚*）

〔*參考資料*〕 *慈航《相宗十講》*。

大乘伽耶山頂經

一卷。唐・菩提流志譯。收在《大正藏》第十四冊。內容主要在述說菩薩的發心、修行及傳道。文中先述佛說證菩提者，若身證，身是頑鈍，無覺無思；若心證，心如幻化，無相無形。因此所謂成正覺，亦即無證無成。又說菩提遠離一切音聲言說。其次，文殊師利應淨月威光天子等人所問，敍述菩薩修大悲行乃依一切衆生處而修，且菩薩有初發心、解行住發心、不退轉發心及一心補處發心等四種發菩提心。又說菩薩速得菩提之道有方便、般若二道，以及菩薩有十種智、十種發起、十種行、十種無盡觀、十種調伏行、十種寂靜地。

大乘法苑義林章

七卷。唐・窺基撰。又稱《法苑義林章》、《義林章》、《法苑》。係依法相唯識學的立場，闡明唯識教理的著述。爲理解唯識說之指南。收在《大正藏》第四十五冊、《卍續藏》第九十七冊。

全書由二十九章組成，即(1)總料簡、(2)五心、(3)唯識、(4)諸乘（卷一），(5)諸藏、(6)十二分、(7)斷障、(8)二諦（卷二），(9)大種造色、(10)五根、(11)表無表色（卷三），(12)歸敬、(13)四食、(14)六十二見、(15)八解脫、(16)二執（卷四），(17)二十七賢聖、(18)三科、(19)極微、(20)勝定果色、(21)十因、(22)五果、(23)法處色（卷五），(24)三寶、(25)破魔羅、(26)三慧、(27)三輪（卷六），(28)三身、(29)佛土（卷七）。其中，總料簡章爲本書之最重要部分。

書中內容，除詳述三時判教、五重唯識觀、一乘二乘乃至五乘大乘、煩惱障、所知障、四重二諦、我法二執、五蘊、十二處、十八界、三性分別，及佛身佛土等重要教義外，亦述及數論、勝論、聲論、順世論、自在天論等外道教義，以及梵語文法（六合釋）、小乘二十部的教義、佛典結集之異說等。

相傳本書另有八卷三十三章之異本，係於二十九章之外，增加得非得、諸空、十二觀、三根等四章。此異本曾於日本後白河天皇（1156～1159在位）時傳入日本。

又，此七卷本《義林章》中，似有後人補入之文句，如〈唯識章〉末云（大正45・264b）：「復說諸空互相攝者，如空章說。」〈三身章〉之中云（大正45・364b）：「如二種生死義林中說。」但本書中不見有空章及二種生死義林。就此一事，後人有多種說法。日僧善珠謂空章係指〈二執章〉末，闡明諸空一段，眞興則謂係指新羅僧義寂《大乘義林章》之空章。《東域傳燈目錄》以《大乘義林章》係爲補本書之不足而作，今不存。另有部分學者認爲，本書〈二執章〉末尾所說性境不隨心等之文與惠沼《義林章補闕》卷四〈空義章〉之文相同，因此所謂空章係指惠沼的空義章；因此，〈三身章〉的「如二種生死義林中說」，亦出自《補闕》的〈二種生死章〉。

本書在中國、日本均受重視，研究者多，故其註釋甚多。其中已出版而且較著名者，中國有：唐・惠沼《義林章補闕》四卷，唐・智周《義林章決擇記》四卷；日本有：善珠《義林章義鏡》六卷，基辨《師子吼鈔》二十二卷，普寂《大乘法苑義林章纂註》七卷等。另有特別註釋其中一章者，有願建《唯識章集記》一卷、善珠《表無表章義鏡》一卷、眞興《唯識義》十二卷。

〔參考資料〕 清源秀惠《大乘法苑義林章述要》；渡邊隆生《大乘法苑義林章に關する文獻上の問題》；《佛教文獻の研究》（龍谷大學佛教學會編）。

大乘法相研神章

五卷。日僧護命於天長七年（830）奉勅撰，爲天長勅撰六本宗書之一。略稱《法相研神章》、《研神章》。收在《大正藏》第七十一冊。

全書以問答體記述法相之根源，解說三界唯識之義。內容分十四門，先說欲、色、無色三界，天人等五趣，卵、胎、濕、化四生之相狀。次明十善十惡的因果、三千大千世界及其

成住壞空之相、三界唯識之義及佛教的輪、義二益。再略述有、空、中三時判教，南都六宗與天台等七宗的教義。最後說明發心的因緣、五位觀行、三身三土及四智心品等義。

本書爲日本唯識思想史上之一重要資料，現存有高野山法隆寺藏、觀智院藏等兩本古寫本。《大正藏》所收本即以其中之觀智院藏本爲底本，其寫本卷末附有賢賀僧正寶曆五年（1755）之跋文。

〔參考資料〕《東域傳燈目錄》卷下；《法相宗章疏》；《注進法相宗章疏》；《本朝高僧傳》卷五。

大乘莊嚴寶王經（梵Avalokiteśvara-guṇa-kāraṇḍa-vyūha，藏Za-ma-tog-bkod-pa）

密教要典。爲六字大明咒的所依典據。四卷。北宋・天息災譯。又稱《莊嚴寶王經》。收在《大正藏》第二十册。旨在述說觀自在菩薩的威力化現，及六字大明陀羅尼的功德。略謂佛在舍衛國祇樹給孤獨園時，應除蓋障菩薩所問，說觀自在菩薩入阿鼻地獄及餓鬼大城，救渡受苦衆生；及其於往昔現身說法等種種因緣。又，觀自在菩薩有「唵（Oṃ）麼（ma）抳（ṇi）鉢訥銘（padme）吽（huṃ）」六字大明陀羅尼（此六字大明咒，又譯「唵嘛呢叭咪吽」），誦持此陀羅尼者，有無數如來、菩薩、三十三天等護衞，且得無盡辯才、清淨智聚、大慈悲，並具足六度等。

1873年，沙瑪斯拉彌（Satyavrata Sāmaśrami）於印度加爾各答出版本經的梵本。至於西藏譯本，相傳西元四、五世紀左右，藏王拉陀陀日寧贊（Tho-tho-ri-gñan-bstan）自空中得此經，後來，松贊干布（Sroṅ-bstan-sgam-po）派遣端美三菩提（Thon-mi-saṃbhoṭa）到尼波羅（今尼泊爾），得本經梵本，譯爲藏文後帶回西藏。

◉附一：《文殊大藏經》密教部四〈大乘莊嚴寶王經導論〉（摘錄）

本經內容

本經共四卷，屬雜部密經，主要內容爲觀音法門。

第一卷，佛在舍衛國給孤獨園，應除蓋障菩薩之請而說。

時，除蓋障菩薩與天、龍、彥達嚩、緊那羅、天女、王女、緊那羅女、近事男女等衆俱在佛前，忽見阿鼻地獄現種種瑞相以之莊嚴祇陀林園。於是佛爲大衆說明此瑞相乃因觀自在菩薩化度地獄而現，並敍述觀自在菩薩救濟地獄之相和閻魔王讚嘆觀自在菩薩之事。又於過去尾鉢尸佛時，佛爲長者之子，名妙香口，從尾鉢尸佛聞觀自在菩薩之威神力相。又從式棄佛所聞受觀自在菩薩不可說福德，及其化現二十年身濟度衆生之事，觀自在菩薩於過去世說《大乘莊嚴寶王經》及此經功德。若有人聽聞讀誦此經，能滅五無間業，臨命終時，十二如來來迎，必定往生極樂。

第二卷，佛於尾舍浮如來之世爲忍辱仙人，從觀自在菩薩聞說此經，及布施佛之功德和地獄苦相。當時，觀自在菩薩於前往祇陀林途次，先後於黑暗處有情說此經功德，於天宮度妙嚴耳天子，於師子國度羅刹女，於波羅奈大城化度蟲類，於摩伽陀國救度饑饉，而後至祇陀林尾舍浮如來處，告以化度有情之事，如是，佛說過去世事時，虛空藏菩薩於佛前讚嘆觀自在菩薩廣大威神之力，佛並爲其說六波羅蜜。

第三卷，佛爲除蓋障菩薩說觀自在菩薩具足六十七種三摩地，並說觀自在菩薩化身救濟師子國五百商人脫離羅刹女之難，及觀自在菩薩所具功德和本經功德，觀自在菩薩功德廣大不可說，此菩薩無見、無聞、無自性，雖普賢菩薩亦無法思議觀自在菩薩之變化，其德足令一切有情往生極樂，禮拜無量壽如來，聽聞佛法。又觀自在菩薩來娑婆世界化度有情，爲一切有情施以無畏，開示法要。又觀自在菩薩有六字大明，稱念此明，得證圓寂地。此六字大明功德廣大不可思量，無從得知此明來處，若持誦之，有無數如來、菩薩、三十二天等集會

，並有四大天王、諸龍王、藥叉、虛空神等衛護持誦者。是人能得無盡辯才，清淨智聚大慈悲，具足六度，其口所出氣息，能令觸者得菩薩位。其手所觸，或其眼見之人亦能得至菩薩位。

第四卷，佛為除蓋障菩薩說得六字大明的因緣。即佛於過去世寶上如來處乞求六字大明而不得，次向蓮華上如來乞求，此如來為說六字大明之功德。觀自在菩薩並住此大明之中。佛向無量壽佛求此大明，無量壽佛又轉請觀自在菩薩說此大明。觀自在菩薩答以未見曼荼羅者，不能聞此大明。故說曼荼羅，即於五肘四方之壇的中央，以五色寶粖畫無量壽佛，其右畫持大摩尼寶菩薩，其左畫六字大明（即觀自在菩薩）。此尊四臂，左手持蓮花，花上置摩尼寶，右手持數珠，下二手結一切王印。六字大明足下安天人，其天人右手持香爐，左手持鉢。曼荼羅四角安四大天王，外四角安四賢瓶。觀自在菩薩說此曼荼羅已，即說「唵麼抳鉢訥銘吽」六字大明陀羅尼。蓮華上如來讚嘆觀自在菩薩，以諸寶而為供養。觀自在菩薩受供養已，捧送無量壽如來，無量壽佛又捧送蓮華上如來，於是蓮華上如來受持六字大明，還往本土蓮華上世界，佛於往昔即由此蓮華上如來處得聞六字大明。

其後，佛為除蓋障菩薩說此六字大明功德。又言，今於波羅奈大城有持此大明的法師，此法師戒行缺犯，而有妻子，以大小便利觸汚袈裟，無有威儀。除蓋障菩薩到此法師處作種種供養，乞授六字大明王陀羅尼，時虛空中有觀自在菩薩之聲，令法師為除蓋障說六字大明。除蓋障奉聞大明已，還到釋迦如來處。其時七十七俱胝的如來皆集會，說七俱胝佛母陀羅尼。其時，觀自在菩薩身毛孔中現種種瑞相。最後佛為阿難說業因果之相。

六字大明咒及十二如來的來迎

本經敍述觀自在菩薩之廣大威神力，及此菩薩微妙本心「唵麼抳鉢訥銘吽」（Oṁ maṇi padme huṃ）六字大明王陀羅尼。此外，尚應注意經文中提到十二如來來迎之事。

說六字大明的經典，除本經之外，只有不空譯的《如意寶珠轉輪祕密現身成佛金輪呪王經》一卷，該經說「唵阿鑁覽坎佉摩尼鉢頭迷吽」（Oṁ a vaṁ ram haṁ kha maṇi padme hūṁ）之咒。然而，本經已確定為僞經。亦即提到「唵麼抳鉢訥銘吽」之大明者應始自《大乘莊嚴寶王經》。此外，收錄此陀羅尼的末書有《顯密圓通成佛心要集》二卷，宋・道㲀集（西元960～1127年）此書卷一密教心要，據《莊嚴寶王經》說誦此六字大明一〇八遍，及其所得的功德。六字大明在藏傳佛教中流傳極為廣泛，並且被認為具有極大威德。甚至將此六字大明彫在轉輪器上，以讚嘆觀音的功德。為得其功德，必須每日轉動此器，並依次觀想六字。

唵——觀明心。

麼——觀見性。

抳——觀衞生。

鉢——觀養氣。

訥銘——觀入道。

吽——觀守道。

如此一字一字觀佛，思惟自身具足此佛，而為藏傳佛教的信仰中心。又，「麼抳」代表男性，「鉢訥銘」表示女性，曼荼羅中蓮花上安置摩尼寶表示陰陽會合，育生萬物，則將此陀羅尼象徵生殖根本。總之，本經是了解觀音信仰動向不可或缺的經典。

本經所說臨命終時，十二如來來迎之事，如望月博士在《淨土教之研究》一書中所述；《無量壽經》所說十二光佛乃在讚嘆彌陀一佛光明之德，故雖說十二光佛，而非一一不同的佛，但據《莊嚴寶王經》卷一所云：「若人得聞如是經王，能讀誦，是人若有五無間業皆得消除，臨命終時有十二如來來迎之。」則此十二如來並非各別一一表彰一如來之上德者。

◉附二：Winternitz《印度文獻史》〈佛教文獻〉第七章（依觀摘譯）

有一部大乘經典通篇所敍述的，正是《法華經》第二十五章中所提及的觀世音菩薩。此大乘經典的全名爲《Avalokiteśvarayunakaraṇḍavyūha》（觀世音功德籠詳記），通常略稱爲《Kāraṇḍavyuha》。它有兩種異本，以散文所成的，是較早成立的作品；以首盧迦（偈頌）形式表現的，則較爲晚期。後者係以有神論的世界觀爲其立論基礎。內容敍述「本初佛」（adibuddha）、「自生者」（svayambhu）、「原初主」（adinātha）爲萬物之始；彼依禪定而創造世界。從彼所出之觀世音菩薩，復從己身化現諸神來輔佐祂自己的創造事業。此段序文不僅會令人聯想起《往世書》，甚且此偈頌體的《Kāraṇḍavyūha》無論在語言或文體方面，幾乎就是原版的《往世書》。據此，我們認爲在西元四世紀時已有信奉本初佛的佛教徒。而觀世音的信仰在當時也已流行開來。我們的根據是：西元399年，東晉・法顯赴印後，轉從錫蘭返航中國，途遇暴風雨來襲，當時他曾經祈請觀音菩薩救難。有關觀世音菩薩的圖繪始於五世紀。即使不根據此圖繪立證，韻文體的《Kāraṇḍavyūha》也極有可能在四世紀以前已流傳於世。此因收在《西藏大藏經》〈甘珠爾〉中的本經，其迻譯爲藏文係始自西元616年，而此藏譯本則是依據沒有言及本初佛的散文傳本所成。散文傳本中，以怛特羅文體撰述的章節，其成立大概較爲晚期。

在《Kāraṇḍavyuha》的兩種傳本中，對於具有無限慈悲、觀視一切有情的觀世音菩薩的讚美，兩者非常一致。觀世音被視爲是一位一切有情未能離苦得樂之前，誓不成佛的菩薩。觀世音菩薩的唯一任務是：救渡一切有情，幫助一切受難者，使一切有情免於苦難。行使無限慈悲，即使犯罪也在所不辭；爲救有情，即使進入地獄也不止步。在《Kāraṇḍavyuha》的前幾章中，描述觀世音菩薩爲了解救在地獄受苦的衆生而下降無間獄中。當祂一降入地獄，焦熱的地方瞬時變爲清涼，刑罰的場所成爲歡樂的住家。觀世音菩薩從地獄出已，又轉往餓鬼的住處。至彼處已，即施捨飲水食物給予其中久受飢渴之苦的有情，令得飽滿。其後觀世音菩薩又遍歷各地、其中，祂曾降臨錫蘭；在彼地，教化了食人的羅刹（rākṣasi）。離開錫蘭後，祂轉往波羅奈城，爲當地無數百千萬蛆蟲說法，繼而前往摩揭陀國解除當地的饑饉。在錫蘭島時，觀世音菩薩曾化身爲飛馬，救出因船難而爲羅刹女所困的衆人。

觀世音菩薩不僅是一位充滿了愛心的安慰者，祂更是宇宙的存在者，從祂身中能出生一切衆神。「於其眼中出日月，眉中出摩醯首羅，肩出梵王及其他諸神，心出那羅延天，兩顎出大辯才天，口出風天，足出地天，胃出水天。」從觀世音菩薩被如次的讚美，我們可以知道祂是位眞正的菩薩。

「善男子，汝應諦聽！觀世音菩薩摩訶薩爲盲冥者而爲明燈，陽焰熾盛爲作蔭覆，渴乏之者爲現河流，於恐畏處施令無畏，病苦所惱而爲醫者，受苦有情爲作父母，阿鼻地獄其中有情令見涅槃之道。此等係觀世音菩薩之德本。若後有人念是觀世音菩薩名者，是人現世得安樂，當來遠離一切輪迴之苦。常以香華禮拜觀世音菩薩者，是爲極賢明者。」

散文本《Kāraṇḍavyūha》第二章的大部分，係採用怛特羅文體。文中對「六字明呪」，也就是守護與祝福的祈禱文「唵麼抳鉢訥銘吽」加以讚歎。此六字明呪，在今日西藏，任何人皆隨口能誦，更被書寫在祈禱輪及祈禱旗上。經中對於書寫此六字明呪的行爲更給予莫大的讚歎。其文如次：

「此六字大明呪，是觀世音菩薩微妙本心。若有知是微妙本心，即知解脫。」

「菩薩白佛言：予我此六字大明呪者，我當施以四大洲滿中七寶。世尊！若乏書寫之樺樹皮、墨、筆，我刺身血以爲墨，剝皮以爲紙，析骨以爲筆。世尊！其時我身無毀害。彼等我尊重若父母，如師中師。」

「善男子！如四大海所有沙數，我能一一數其數量；若有人念六字大明呪一遍所獲功德，而我不能數其數量。」

〔參考資料〕《至元法寶勘同總錄》卷五。

大乘造像功德經（梵Tathāgata-pratibimba-pratiṣṭhānuśaṁsa）

二卷。唐・提雲般若譯。收在《大正藏》第十六册。內容敍述優陀延王造像的因緣及其功德。略謂佛上忉利天爲摩耶夫人說法三月，閻浮提衆生不得見佛，悲戀不能自主。優陀延王乃命國內巧匠雕造佛像，諸工巧人以如來相好世間無匹，無能敢作。毗首羯磨天遙見其事，即變自身而爲匠者，專精匪懈，不日而成七尺跏趺坐像。爾時，諸大國王阿闍世等，聞王造像功已獲成，皆生喜慶，共至王所，各以無量花香音樂供養佛像。

其時，如來在彼天中，所應作事，皆已作訖，遂偕大衆循寶階從天而下僧伽尸城。閻浮提內國王大臣並四部衆，皆以所持種種供養於佛。優陀延王頂戴佛像，並諸上供珍異之物，至如來所而以奉獻。佛身相好，具足端嚴，在諸天中殊特明顯，譬如滿月離衆雲曀。所造之像而對於佛，猶如堆阜比須彌山，不可爲喩。故優陀延王以所造像不似於佛，深爲過咎。佛乃告之，非爲過咎，已作無量利益，更無有人與其相等，進而宣說種種造像功德。

後漢失譯《作佛形像經》一卷、東晉失譯《造立形像福報經》一卷，此二經同說優填（優陀延）王之造像及其功德，唯所述甚爲簡略，與本經有別。又，清・工布查布所譯《造像量度經》一卷，與本經所載亦異。

〔參考資料〕《大周刊定眾經目錄》卷五；《開元釋教錄》卷九。

大乘無生方便門

全書一卷。撰者不詳。係斯坦因搜集的敦煌古寫本，編號S.2503。收在《大正藏》第八十五册、《禪宗全書》第三十六册。爲北宗禪綱要書，論述入道的五門，即「第一總彰佛體、第二開智慧門、第三顯示不思議法、第四明諸法正性、第五自然無礙解脫道」。卷首首先闡明四弘誓願、勸請、懺悔等獨特的授戒作法。接著分述五門要義，但第四門明諸法正性，只有前面部分，以下及第五門皆殘缺不全。

根據學者的研究，敦煌寫本中屬於《大乘無生方便門》的異本有三。其一是P.2270號寫本，即《大乘五方便（北宗）》。二者之前文不同，但五門中的第一門總彰佛體以下至第三門大略一致。又，《大乘五方便》具備第四門以下的內容，可補足《大乘無生方便門》的闕損部分。其二是抄於S.735號寫本背面的另一寫本，其前文的首部不全；與《大乘五方便》相比，二者至第三門爲止大略一致，第四、第五門則互有出入。其三是《大正藏》第八十五册所收《讚禪門詩》一文，即S.2503號寫本，其內容相當於《大乘五方便》第一門的一部分及第二門以下的一部分。

又，唐・宗密在《圓覺經大疏鈔》卷三（下）認爲北宗禪的大意是「拂塵看淨，方便通經」，並以《大乘五方便》等之大意，作爲它的文證。由此推知，《大乘五方便》或《大乘無生方便門》等之原作可能是中唐時候的作品。

〔參考資料〕宇井伯壽《禪宗史研究》。

大乘集菩薩學論（梵Śikṣāsamuccaya，藏Bslab-pa kun-las-btus-pa）

二十五卷。法稱菩薩造，宋・法護、日稱等譯。又稱《集菩薩學論》、《學處要集》。收在《大正藏》第三十二册。全書十八品，敍述菩薩應學之法；亦即揭示六波羅蜜等德目，再援引諸經所說以資證明，並略作解釋。

各品內容略如下述：

(1)集布施學品：發菩提心，住大悲心，捨施一切，除滅衆生一切苦惱。(2)護持正法戒品：不捨善知識，不吝身命，尊重護持正法。(3)護法師品：行者護持正法所遇諸難事。(4)空品

：遠離十惡等諸罪難。(5)集離難戒學品：敍述當遠離之諸過難。(6)護身品：護持身心之諸戒行。(7)護受用福品：爲利益衆生應護持之清淨福業。(8)清淨品：令身心清淨之法。(9)忍辱品：長養諸戒行之忍辱行。(10)精進波羅蜜多品：精進之功德。(11)說阿蘭若品：可止住之阿蘭若處。(12)治心品：依禪定治諸煩惱。(13)念處品：示四念處之相。(14)自性清淨品：離毀犯時，知法自性清淨空寂。(15)正命受用品：遠離非法邪惡之活命，可受用正命平等。(16)增長勝力品：增長殊勝堅固力之方法。(17)恭敬作禮品：恭敬諸佛增長福行。(18)念三寶品：念三寶之相。

本書現行之梵本，係1902年由英國學者班達爾（C. Bendall）所刊行。譯本方面，除了漢譯本，另有西藏譯本及英譯本。英譯本係魯斯（W. H. D. Rouse）繼班達爾未成之業，從梵本迻譯而成。又，關於本書的作者，梵本闕其名，漢譯本作法稱造，藏本則作寂天（Śāntideva）撰。

此外，本書引用之經典，爲數甚多，其原典亦大多不存，故書中所引經文，頗爲研究梵文原典者所重視。

◉附：Winternitz〈印度文獻史〉〈佛教文獻〉第八章（依觀摘譯）

據多羅那他所述，《大乘集菩薩學論》（Śikṣāsamnccaya，學處要集）、《集經論》（Sūtrasamccaya）、《入菩提行經》（Bodhicaryāvatara）皆爲寂天所撰。

《大乘集菩薩論》是大乘佛教的教科書，全書由二十七首偈頌及作者編纂的註釋組成。其所以謂之爲「編纂」，係因作者用以作註釋的，幾乎全部取自經論。作者的博學，在書中表露無遺，但書中少有作者之創作。作者在本書序中謙虛的說：「我絲毫沒有意圖新創，也不懂撰述文學作品。因此，個人的努力，並不是爲了裨益他人；唯一希望，是要成就自己之心。雖然如此，在此一著作中，仍含有向善的期望。諸方賢達若能知此期望，則此書之撰即非白費。」

雖然作者如此表白，但本書極適合當作大乘佛教道德性教理的入門書。又由於其所引用典籍，今已大多不傳，故本書更具價值。本書的基本觀念及大乘的道德核心，係揭示在卷首的二偈中：

如果恐怖、苦痛，
對於我以及他人，都是可憎的；
那麼，爲什麼我的身體，
要比別人多一層保護？
你若欲達苦滅，
欲臻幸福之目的地，
你應深植信仰，
你心應趣向正覺。

此外，諸如發菩提心、行菩薩行、求取正覺等，皆是取自大乘經典。而發此心者，必須否定自已，捨己爲人。不畏縮承受地獄有情之罪與苦。菩薩如是言道：

「我願承受一切有情之苦。不退縮、不逃避、不畏懼、不怖畏。我視承受一切有情之重擔爲當然。我誓願救一切有情。我欲令一切有情自生、老、病之稠林中解脫。我不求自已之解脫。我欲以智慧之舟，拯救溺於輪迴洪流中之一切有情。（中略）我願以身代一切衆生之苦。」

但是，菩薩的清淨法，除了積極性的慈悲之外，也包括其他波羅蜜。尤其以禪定指導最高智（一切現象空）之洞察，以及佛陀崇拜、塔之建立形態的信仰。然而，於其中菩薩之心亦應常繫於爲令一切衆生解脫。「我欲引導一切有情入涅槃之都。」係其不變之心願。

在《大乘集菩薩學論》所引用的諸多典籍中，某些引用較多或摘錄較長的經典，值得吾人注意。自《虛空藏經》所引用者，係與罪有關的，即國王的主要五罪、初發心菩薩八罪等。自《優波離所問經》取出者，係有關罪與懺悔的長短章句。自《烏格拉達塔所問經》（Ugradattaparipṛcchā），引用頗多有關婚姻生活的責任、森林行者的生活等。自《說無垢

稱經》（維摩經），引用有關菩薩之德的章句。《大事》中的〈觀察世間經〉（Avalokana-sutra），寂天以之爲獨立經典而引用。自《寶光明陀羅尼經》（Ratnolka-dhāraṇi）引用的章句，與菩薩之德有關，此中，「陀羅尼」不是僅採呪文的形態，而是與經典無異。此外，引用的經典另有《如來祕密經》（Tathāgataguhya-sutra）、《十地經》、《法集經》（Dharmasaṃgiti-sutra）、《般若經》之若干異本、《悲華經》、《華嚴經》、《月燈（三昧）經》、《寶積經》、《寶雲經》、《入楞伽經》、《普曜經》、《稻稈經》、《法華經》、《金光明經》等。

〔參考資料〕 梶山雄一（等）著．李世傑譯《中觀思想》（《世界佛學名著譯叢》63）。

大圓滿心要總集

全名《普賢王如來大圓滿心要總集》。吳家樑編纂。分上下二册，1987年，正見學會出版刊行。大圓滿法，爲西藏寧瑪派特有的密法，亦爲該派九乘法判教中境界最高的法門。主張一切法本在菩提心中圓滿具足，一切悉地不出本分法身。因此修持方法極其頓超，不立前後分位，不講階段，更不立四瑜伽，而重在本來清淨見與妥噶配合，使自體化成自性虹光，亦即强調「刹那顯現明體，即得解脫」，直接契入第一義諦的開悟境界。

本書乃大圓滿法重要資料彙編，多爲民國以來著述、翻譯、講授之作品，包括〈大圓滿的意義和內容〉、〈大圓滿智慧決定本來清淨解脫見〉、〈大乘道清淨寂滅禪定光明大圓滿法要釋論〉、〈大圓滿廣大心要前行次第法〉、〈大圓滿廣大心要本覺道次第〉、〈大圓勝慧本覺心要修證次第〉、〈大圓滿灌頂及修持方法講解記錄〉、〈大圓滿最勝心中心引導略要〉等二十餘篇，皆屬大圓滿之義理及修持方法之要典。

大愛道比丘尼經（梵 Mahā-prajāpati-bhikṣunī-sūtra）

二卷。譯於北涼時代，譯者不詳。又稱《大愛道受戒經》、《大愛道經》、《大愛道尼經》。內容敍述比丘尼所應受持之戒律。收在《大正藏》第二十四册。

全經二卷，略謂佛在迦維羅衛釋氏精廬時，佛姨母大愛道請求出家，佛不許，後經阿難多次懇請，佛乃許之，遂爲說出家女衆不可踰越之八敬法、沙彌尼應奉持的十戒及十事法。大愛道受持其法，三年後更欲受具足戒，佛爲此而開示女人爲沙門則正法減五百歲，以女人有五障之故。又爲說女人爲沙門，精進持戒，具足無缺減，則得於現世化爲男子，乃至成佛。其次說示斷欲等比丘尼立德之法、受檀越請食之法、出入房法等三十九事，並說女人除去八十四外態，則可得阿羅漢道云云。

經文所述大愛道因阿難代爲懇請，而出家受八敬法一事，於《中阿含》卷二十八〈瞿曇彌經〉、《中本起經》卷下〈瞿曇彌來作比丘尼品〉、《四分律》卷四十八、《五分律》卷二十九等處，皆有廣說，本經或即就彼等所說加以敷衍而成。本經之譯者不詳，《出三藏記集》卷三於〈新集安公凉土異經錄〉中列此經名，因此《開元釋教錄》卷四編爲北凉失譯經。

〔參考資料〕 《法經錄》卷五；《大藏聖教法寶標目》卷八。

大韓佛教大乘宗

韓國佛教的新興宗派。西元1991年六月間由舊有的大乘宗與彌勒禪宗合併而成。首任負責人（「宗正」）是前大乘宗的宗正朴性道，總務院長爲前大乘宗總務院長金允保。目前所屬寺院共有三三〇座。其中原屬於大乘宗的有二五〇座，屬於彌勒禪宗的有八十座。

按：舊有的大乘宗，於1988年五月創立於韓國江原道太白市的梵覇寺。彌勒禪宗則是1985年以慧印（三和佛教大學校長）爲核心所成立的新教團。

大鑑禪師小清規

一卷。宋末元初僧清拙正澄著。又名《大鑑小清規》。收在《大正藏》第八十一冊。旨在略述臨濟宗叢林之規矩。全書計收兩班出班拈香之法、坐具禮拜之法、維那須知法、月中每日粥時念文、施食、僧堂衆僧須知、侍者寮牓、相看求掛搭禮、四節日巡堂禮、四節僧堂茶禮、藏主寮牓、秉拂提綱法、精進勸等十餘條。

清拙爲臨濟宗楊岐派之破庵派僧，應北條氏之請，於嘉曆元年（1326）抵日後，歷住建長、圓覺諸寺，創建開善寺，曆應二年（1339）示寂，謚號「大鑑禪師」。本書即其於日本期間之示衆語錄。

大方等大集日藏經

十卷。隋・那連提耶舍譯。收在《大正藏》第十三冊，相當於《大方等大集經》卷三十四至卷四十五。分爲護法正持、陀羅尼、菩薩使、定、惡業集、護持、佛現神通、星宿、送使、念佛三昧、昇須彌山頂、三歸濟龍、護塔等十三品。全經大意如次：佛在王舍城竹園教示不淨因緣、舍摩他等觀法，令比丘持法畏罪；其後，四方諸佛遣諸菩薩持咒至釋迦牟尼佛說法會座，佛乃宣說大法；又，須彌山下的佉羅抵山有光味大仙爲諸龍王說佉盧虱吒大仙往事，更於詳述星宿法後稱揚佛的功德。時，佛自須彌山頂下至佉羅抵山教化龍王，並以二十八大支提咐囑諸龍及夜叉，令彼等永久守護佛法。

大方等大集月藏經

十一卷。高齊・那連提耶舍譯。又稱《月藏分》、《大集月藏經》、《月藏經》。相當於《大方等大集經》卷四十六至卷五十六，收在《大正藏》第十三冊。

本經在《大集經》中，列於〈日藏分〉之後，其成立時間較晚。全經共分二十品，內容略述如次：

(1)月幢神呪品：佛在佉羅帝山說《日藏經》已，西方現大華雲，其華雲中現一半月，於半月中有世尊端坐說法。佛告目犍連，所以現此奇瑞，乃因月勝世界之月藏菩薩偕諸眷屬來預此大集會，故現奇瑞迎之。月藏菩薩來至佛前，頂禮佛足後，即宣說諸吉祥章句大力神呪及月幢月神呪。

(2)魔王波旬詣佛所品：魔王宮中光明遍照，一切樂器及莊嚴具皆自然出聲，曰：「當前往釋迦佛處聞法」，魔王大驚乃往詣佛所。

(3)諸阿修羅詣佛所品：由於月藏菩薩所說月幢月神呪之神力，諸阿修羅亦共集佛所聽法。

(4)本事品：佛告訴彌勒，於過去世，佛爲長兄，爲化度其八名胞弟而行千年苦行。此八人即今羅睺羅等四阿修羅王、魔波旬、彌勒、毗摩詰與提婆達多。

(5)諦品：佛應月藏菩薩之請問，而揭示住阿蘭若修第一義諦之法。其次又列擧諸三昧之名，以及第一義諦三昧（第一義禪）之十二種功德。

(6)令魔得信樂品：帝釋天、梵天王及護世四王勸諫魔王波旬，勸他懺悔改過，並深信佛法。魔王波旬回心向善，棄捨對佛之憎惡害心，並誓願止息妨害諸善法之事。

(7)鬼神集會品：護世四大天王誓願護持正法，遮護此國土風雨自然之害。

(8)諸惡鬼神得敬信品：佛爲大衆述說十種平等，即：衆生平等、法平等、清淨平等、布施平等、戒平等、忍平等、精進平等、禪平等、智平等、一切法清淨平等。其次，諸鬼神懺悔其因地罪業，並發願護持比丘及佛法。

(9)諸天王護持品：因大梵天王之進言，佛遂以四天下分屬予諸天、七宿、三曜、三天童女，囑令守護之。

(10)諸魔得敬信品：諸魔王說偈讚歎佛，並誓願令正法流轉及護持國界。

(11)提頭賴吒天王護持品、**(12)毗樓勒叉天王品**、**(13)毗樓博叉天王品**、**(14)毗沙門天王品**：提頭賴吒天王等四大天王誓願護持人界四洲。

⒂呪輪護持品：佛爲四天王說五呪。

⒃忍辱品：佛爲阿修羅說離瞋、修忍辱行，可得十善果及五勝果。其次月藏菩薩說大慈陀羅尼，天龍、阿修羅懺謝。

⒄分布閻浮提品：佛將閻浮提五十三國付囑諸天護持。此品中提出著名的「五堅固」說。謂在佛法的流傳史上，每五百年爲一階段。共有五大階段。各階段所具之特徵不同。此即解脫堅固、禪定堅固、讀誦多聞堅固、塔寺堅固、鬥諍堅固之五堅固。五個五百年，各具其中之一特徵。

⒅星宿攝受品：佛復將三百四十三國付囑諸星宿護持。

⒆建立塔寺品：梵釋四王等，列舉過去二十五佛塔爲例，問佛現在未來有幾所塔寺？佛放光照射諸方，即時於此四天下中，而有無量百千諸佛處處出現。佛告彼等有如是等數塔寺。

⒇法滅盡品：月藏菩薩預言佛滅後，佛法亦不能久住。聞此言後，月燈菩薩問佛何以法滅，以及滅法者誰？佛遂告以種種法滅情狀，最後，佛將佛法付囑予彌勒，並揭示受持、書寫、讀誦、解說、修行此月藏法門之功德。

本經中的「五堅固說」（〈分布閻浮提品第十七〉）、「法滅思想」（〈法滅盡品第二十〉）影響我國佛教界頗鉅。例如三論宗嘉祥吉藏即根據「五堅固說」，而說道、多聞、三昧、塔寺、鬥諍、愚癡等六種堅固；三階教信行據此而主張第三個五百年以後，別法無得道；淨土宗道綽說此「五堅固」，乃學慧、學定、多聞、塔寺、諍訟等五事。又，道綽即根據本經之「末法說」，而提出其「捨聖道門，歸淨土門」之主張。

此外，在本經〈分布閻浮提品第十七〉、〈星宿攝受品第十八〉、〈建立塔寺品第十九〉中所載的國名，含及印度、中亞及我國（震旦），因此從中可以尋出本經的成立時代及地點。

大周刊定衆經目錄

十五卷。唐・明佺等撰。又稱《武周刊定衆經目錄》、《大周刊定目錄》，略稱《大周錄》、《武周錄》。收錄在《大正藏》第五十五册。爲東漢至武周之間的譯經目錄。唐・則天武后於武周改朝初期，爲確定輪藏之內容，以爲後代之模範，遂於天册萬歲元年（695）命佛授記寺沙門明佺等七十位高僧，編纂一切經目錄，並題名爲《大周刊定衆經目錄》。

本錄編纂時間約較《大唐內典錄》晚三十年，較《開元錄》約早三十五年。全書分爲衆經目錄及僞經目錄二部分。其中，衆經目錄又分刊定入藏目錄及見定入藏目錄。卷一至卷十二爲刊定入藏目錄，將既譯聖典依前代諸經錄加以綜合統一，並於經目之下列出卷數、譯時、譯者及典據，計收錄三六一六部。卷十三至卷十四爲見定入藏目錄，列舉當時入藏之經目，其下並標列卷數、譯時、譯者及典據，計八六〇部。卷十五爲僞經目錄，列舉疑僞經典及三階雜法等，計二二八部。

〔參考資料〕 姚名達《中國目錄學史》〈宗教目錄〉篇。

大乘本生心地觀經

八卷。唐・般若譯。略稱《本生心地觀經》、《心地觀經》。收在《大正藏》第三册。內容敍述佛陀在王舍城耆闍崛山中，爲文殊等諸大菩薩開示出家住阿蘭若者，如何觀心地、滅妄想，而成佛道之事。全書計分序品、報恩品、厭捨品、無垢性品、阿蘭若品、離世間品、厭身品、波羅蜜多品、功德莊嚴品、觀心品、發菩提心品、成佛品、囑累品等十三品。

本經的成立係以《般若》、《維摩》、《法華》、《華嚴》、《涅槃》等大乘佛教思想爲基礎，再加上攝論家的唯心說、唯識家的唯識說而建立三界唯心唯識說。在實踐方面，本經主張彌勒信仰，教人應持守瑜伽、梵網等大乘戒，並勸修《眞實經》等所說的三密修行。

關於本經的成立年代，從經中的內容看來，應是在世親之後。又根據本經的御製序文所

載，其原典係唐高宗時，師子國所獻。若此記載可信，則其製作年代應是在西元五、六百年左右。

本經自古以來，即以經中有關於四恩之思想而馳名。在此之前，雖也有若干報恩說，但都只是片斷的。像本經這麼有系統敍述的，尚不多見。但本經並不只是述說實際道德的四恩而已，經中也含有甚深的教理，以及修道生活上的主張。又，經中不僅教示在無人之靜處，持戒及修十度，並勸勉應依禪定觀心；此亦正是本經所以名爲《心地觀經》的原因。如〈觀心品〉云（大正3・327a）：「善男子！三界之中以心爲主，能觀心者究竟解脫。不能觀者，究竟沈淪。衆生之心猶如大地，五穀五果從大地生。如是心法生世出世善惡五趣，有學無學獨覺菩薩及於如來。以是因緣，三界唯心，心名爲地。」

本經之註疏有來舟《淺註》十八卷及《淺注懸示》一卷、《科文》一卷、士安《疏》八卷、寬弘《要文抄》一卷、雲普《科》三卷、雲晉《大科》一卷、玄信《報恩品科注》二卷。近代則有太虛之《講記》，收在《太虛大師全書》。

◉附一：太虛〈大乘本生心地觀經講記〉懸論（摘錄）

心地觀

當知一切諸法皆從心地而生，皆從心地而起。在攝境歸心、攝用歸體、攝事歸理、攝相歸性的看法上，無論那項事，他的出發點都歸於心。「一切唯心造」，三界之中無一法而不以心爲主的。本經的〈觀心品〉裏說：「三界之中以心爲主，能觀心者究竟解脫，不能觀者永處纏縛。譬如萬物皆從地生，如是心法生世出世善惡五趣、有學無學、獨覺、菩薩及於如來，以是因緣三界唯心。」成佛果是此心，迷於生死苦海也是此心。總之，三界上下法，唯此一心作。此心普遍於一切諸法之中，能有變生轉現的功能，所以以地喻心，而心名爲地。

然在此中以地喻心者，可有兩種意義：

⑴**能生**：此心能生一切世出世間善惡因果，乃至菩薩一切無漏諸法，如大地之一切草木叢林，皆依大地而生長。

⑵**所依**：如江河漢海一切之水，五嶽千巒一切之山，及動物、植物與人類所應用之器具種種，一切皆以大地爲所依而住；心亦如是，能爲一切法之所依止。有此能生、所依二義，所以喻心以地，曰心地。

依此，可以明白觀察心地是怎樣的緊要了。假若觀心而了知即心自性之諸法實相者，則了知心心所法，無內無外亦無中間，於諸法中求不可得，故心性本空，不生不滅，無來無去，無有上下差別之相，平等平等。以善觀不善觀之不同，於是有佛與異生的差別，以諸差別之事由心而起，依心而住，若能善觀心者，則能通達諸法之相，亦能究竟解脫。如經云：「能觀心者究竟解脫，不能觀者永處纏縛。」若能如此如實觀察，名之曰心地觀。所以若人善觀於心，了知心之本性，即能如實了知一切諸法實性，所謂不生不滅，不垢不淨，本來寂靜，自性涅槃。若人善觀於心，亦即能了達世出世間一切因果邪正；能了達世出世間一切因果邪正，即能了知諸法法相；若了知諸法法相，即能依如實了解而修集福智，乃至即能證得究竟之涅槃，依此義故說心地觀。此心地觀即是本經之宗旨，亦即是觀大乘之境，修大乘之行，乃至證大乘之果。也就是釋迦牟尼佛本生諸事之說明。

◉附二：《文殊大藏經》經集部六〈大乘本生心地觀經〉導論（摘錄）

本經的實踐法門

㈠**大乘戒**：關於戒律思想方面，本經說三聚淨戒，勸懺悔，教以事理二門的滅罪法（卷第三國王恩之後）。《瑜伽論》、《瓔珞經》亦曾提到三聚淨戒，故並非本經獨特的說法。惟值得注意的是大乘戒授受的形式，以釋迦爲菩薩戒和上，文殊爲淨戒阿闍梨，彌勒爲清淨

證戒師，十方諸菩薩爲修戒伴侶等，不採所謂三師七證說，而明顯地取大乘戒師；此種授受的形式應當是依據法華系的《觀普賢行法經》，因除了該經之外，無此作法者。（中略）此外，三聚淨戒是《瑜伽論》、《持地經》、《善戒經》、《瓔珞經》、《梵網經》諸經共通的戒法。後來三乘唯識宗傳承的是《瑜伽論》、《持地經》、《善戒經》三經，一乘天台、華嚴宗傳承《瓔珞經》、《梵網經》二經，雖同是繼承《華嚴經》的唯心說，但在戒律系統是相異的。

由前舉之本經與《唯識論》間的關係言，本經的三聚淨戒似乎應該是繼承《瑜伽論》而來的；然而在印度應該尚未分歧爲一乘戒和三乘戒，故應不僅與《瑜伽論》相關而已。事實上，本經成立的背景還有《梵網經》，因經中屢屢提及蓮華藏世界，例如卷第二說明佛身，說一一華葉各各形成一大千世界，各有百億的妙高山王和四洲日月星辰等，大小化佛一時證菩提，此乃依據《梵網經》（大正24・997b）而來的。本經〈報恩品〉中說明眾生恩的理由在於眾生不斷的輪迴時互爲父母，一切男子即慈父，一切女子即悲母，與《梵網經》中說放生業，謂一切男子是父，一切女子是母的說法符合（大正24・1006b）。卷第三記國王恩，說國王之所以得到如此的地位，是因爲過去持戒的關係，此與《梵網經》的記述類似（大正24・1005a）。綜觀以上，可知本經與《梵網經》是有所關聯的。如此，單由戒律言，本經也包含許多足以闡明當時印度戒律的資料。

㈡**兜率往生**：本經的信仰是彌勒往生。此種傾向經中隨處可見，例如卷第二末尾云：「若命終時即得往生彌勒內宮，覩白毫相超越生死；龍華三會當得解脫。」所謂諦觀眉間白毫相光，可超越九十億劫生死之罪，或是生天，未來世於龍華菩提樹下成佛等，正是《彌勒上生經》所宣說之經義。

㈢**密教的修法**：同屬實踐部門的經文中，卷第八比較特異（嚴格而言，應刪掉最後的〈囑累品〉），屬於密教的內容，與前七卷相異。惟密教的部分實際上只是引用《諸佛境界攝眞實經》的內容。

本經〈觀心品第十〉末所說觀心陀羅尼（唵　室佗　波羅底　吠憚　迦盧弭，Oṁ cittaprati vedhaṁ karomi），與《眞實經》卷中（大正18・273c）之法身求心眞言（陀羅尼）大體一致；惟前者云吠憚（vedhaṁ），後者則刪去吠，作馱儞（dhaṁ）；此陀羅尼在《金剛頂經》卷一的陀羅尼中也作「微騰」，故《眞實經》中法身求心眞言可能是脫落了吠（微）（ve）字。其次，本經於〈發菩提心品第十一〉說心法不可得之理與說明菩提心，也與《眞實經》（大正18・273c）一致。（中略）次說初發心清淨陀羅尼（唵　菩地　室多　牟致波　陀邪弭，Oṁ bodhi cittam utpadayami），亦與《眞實經》（大正18・274a）中大菩提心陀羅尼一致。其次云：「若有凡夫修此觀者，所起五逆、四重、十惡及一闡提，如是等罪盡皆消滅，即獲五種三摩地門。」然後說明利那三昧、微塵三昧、白縷三昧、起伏三昧、安住三昧，但《眞實經》〈金剛大道場品〉幾乎沒有說明，僅提及「雖造五逆一闡提等極重惡業，皆悉消滅應時便獲五種三昧……」之語，未詳細說明五種三昧（大正18・276c）。至〈成佛品第十二〉，說心、語、身三密，觀滿月中出生金色五鈷金剛，光明煥然猶如鎔金，口唱陀羅尼（唵　地室多　婆爾羅），手結引導無上菩提最第一印；其中除印相以外，皆與《眞實經》中堅固菩提心眞言一致（大正18・274b）。此外，〈成佛品第十二〉又提及「我今首上有大寶冠，其天冠中五佛如來結跏趺坐，我是毗盧遮那如來」之記述，在《眞實經》中則是作「我身即是金剛薩埵，頂有寶冠，寶冠之中五方化佛結跏趺坐」。

依比較上述經文來考察兩經的關係，會令人覺得《心地觀經》的密法形式只是局部性的，直到《眞實經》以後密法形式才完備，尤其是《眞實經》卷下所云（大正18・280a）：「

若有國土、城邑、聚落，有一淨信男子、女人起大悲心，爲報四恩，建立道場修是法者，於其國中無有七難，國王、王子日夜增長廣大福聚。所以者何？是道場地至金剛際，乃至微塵，屬國王故」及「第一國王、第二父母、第三施主、第四法界一切衆生」似乎即是根據《心地觀經》而成立的。但是，如果《眞實經》的密法是由《心地觀經》衍生出的，那又爲什麼《心地觀經》前七卷都沒有提到密法，而是在第八卷才以非常專門的姿態出現呢？《心地觀經》的密教成分雖僅是部分性的，然其所理解的密教已相當深入，因此，或許可以認爲《心地觀經》是依《眞實經》而成立的。

上述見解是站在絕對信賴兩經的譯者（般若三藏）而成立的，但若對譯者的忠實度持疑，則本經的密教色彩將只不過是被附加上去的而已。事實上，前七卷經文全無密教色彩，但至卷第八却唐突地出現；而本經與《眞實經》具有甚多類似點，故此二經是否出自同一譯者，有重新考慮的必要。此外，本經中曾二次論及迦樓羅祕密觀門（〈厭捨品第三〉、〈成佛品第十二〉），若此觀門係依據《迦樓羅及諸天密言經》而成立，且二經同是由般若三藏翻譯的推斷正確（請參照《昭和法寶目錄》六八二中），則不得不令人懷疑此處的經咒是否也是插入的。但由於缺乏確實的證據，只好信賴譯者的良心，斷定《心地觀經》是依據《眞實經》之經義內容而成立。

此外，附帶一提的是本經有三個陀羅尼也出現於《金剛頂經》卷一中，且有其他類似點，但二者類似的程度比不上《眞實經》，故在此不作進一步的探討。

以上，大略探討本經的思想背景。此外，在卷第四末尾有本生經中的故事，卷第一內可見到《金光明經》、《本生鬘論》（Jatakamala）的見解，若要淸楚核定審查，甚至可找到《楞伽》、《瓔珞》等經痕跡，但因這些並非重要的論題，故且置不談。

要言之，本經是以《般若》、《維摩》、《法華》、《華嚴》、《涅槃》爲基礎，以《攝論》的唯心說和《唯識》的唯識說立三界唯心唯識的理論。在實踐方面，立彌勒信仰，教人應守《瑜伽》、《梵網》等大乘戒，勸以《眞實經》等所說的三密修行。

由內容言，本經成立的年代應在世親之後。若依據本經御製的序文所記，其原典是在唐高宗（650～683）時由獅子國所獻。若此事屬實，其製作年代應約於西元五、六百年左右。不過，尚無充分證據，必須經更廣泛深入的研究才能確定。總之，本經是屬於大乘佛教末期的經典。

本經的根本主張

自古以來，《心地觀經》是以說四恩著名的經典。在本經之前，雖有種種片斷的報恩說，但皆不如本經有系統。此即是本經中心思想歸於四恩說的理由。本經雖說四恩，但並不僅止於實際道德面向，還包含深奧的教理問題及修道生活上的論議、主張。

本經對修道生活的根本主張，即是大乘的出家修行論；而其思想的根據則歸於唯心論，其理由如下所述。

〈序品第一〉無特別的記述，故暫且不述。〈報恩品第二〉佛首先說：「一切衆生遠離大乘菩薩行願。」其次，五百長者言：「我等不樂大乘諸菩薩行，亦不喜聞苦行音聲，所以者何？一切菩薩所修行願，皆悉不是知恩報恩。……不如趣向二乘道果。」於是，佛爲有退轉心的衆生示一切有恩之德，說四恩。既聞得四恩之趣，則應如何報之？這就要行三種波羅蜜。因此，卷第二的結論必待於〈波羅蜜品第八〉才出現。卷第三不過是以偈頌重覆卷第二的長行，因此無特別可記之事。唯一附加上的內容是提及王者乃是於過去世修三聚淨戒的結果，故每個人必須懺悔滅罪，作一個持戒的人。

〈厭捨品第三〉提及：「汝無垢稱以清淨心爲善業根，以不善心爲惡業根；心清淨故世界清淨，心雜穢故世界雜穢；我佛法中以心爲

主，一切諸法無不由心」與羅什譯的《維摩經》〈佛國品第一〉之文一致（大正14・538c）。本品又舉維摩之德如下：「如是白衣雖不出家，已具無量無邊功德」，這相當於《維摩經》〈方便品第二〉所述（大正14・539a）。除沿用《維摩經》的經義外，尚沿用佛對六羣惡性比丘的說法，說即使身居聚落，若行大慈，則是眞遠離。

引用這些經文意義何在？値得注意的是本經引用此二文並非當作肯定的材料，實際上是爲了要破在家修行論。即爲了說明過去時，佛雖讚維摩在家佛教，但事實上在家修行是具有很多缺點的，終究必須走出家修行之路。那麼，出家修行爲何？於是整部經大半致力於詳述出家修行的殊勝。

此處簡述本經的大要：〈報恩品〉的使命是却小乘，闡明大乘。〈厭捨品〉的主旨在說明在家佛教的缺點，傾向於出家佛教。後面各品內容經義均在禮讚教導出家佛教。由此可知本經的根本立足點在於大乘的出家修行論。

蓋《維摩經》等在家修行論的新大乘運動勃興，年代既久，《維摩經》中所見的新鮮的生命力很快就喪失，形成藉著在家佛教之名但實際卻呈現腐敗墮落的狀態，這時新的反動運動——出家修行論或戒律信仰抬頭是很自然的事，本經就是此潮流中的一產物。

本經既立基於大乘的出家修行論，在實際修行上則教人要住阿蘭若無人僻靜之處，依持戒、十度及禪定觀心。此即《心地觀經》立名之由來。至於要如何觀心呢？就形成了所詮空不可得之心外無物的唯心論。如〈觀心品第十〉所述：「善男子！三界中以心爲主，能觀心者究竟解脫，不能觀心者究竟沈淪。衆生之心猶如大地，五穀五果從大地生，如是心法生世、出世、善惡五趣、有學、無學、獨覺、菩薩及於如來。以是因緣，三界唯心，心名爲地。」如虛空心、如猿猴心、無內無外無中間心，即三界之地，離此無菩提心，也無身口意三密的修行。（中略）

本經所包含的各種問題

由某一角度言，本經的根本主張在於鼓勵出家修行、戒律信仰及觀心論。然而換另一個觀點而言，則整部經均論述報恩之事。〈功德莊嚴品〉云：「若善男子及善女人以淸淨心供養如是住阿蘭若眞善佛子，所獲福德無量無邊。若復有人以衆珍寶供養悲母，所獲功德亦無差別。」由此可知，實際上貫穿本經首尾的理論歸結於報恩說。那麼，出家與在家修行兩說如何調和呢？基於唯心唯識思想的基礎，勸令出家衆實修戒、定、慧三學；對在家衆勸令供養悲母，二者立場不同卻可並存不悖。

總之，本經含有《般若》、《維摩》、《法華》、《華嚴》、《涅槃》、《賢劫》、《觀普賢行法》、《諸佛境界攝眞實》、《梵網》、《首楞嚴三昧》、《彌勒上生》等諸經的思想觀點，並以《瑜伽》、《攝大乘》、《唯識》諸論爲其基礎。此外，本生譚中也含有不少的經典。例如，〈流水長者的本生〉係依據《金光明經》，〈九劫超越〉依據《婆沙論》，〈尸毗王〉、〈薩埵王子〉、〈金色大鹿王〉、〈慈力王〉等依據《六度集經》、《本生鬘論》等，可見本經係成立於印度大乘佛教末期，是以一切佛教爲背景。

由以後的佛教來看，本經中不管是法華系、華嚴系、唯識系、唯心系、一乘或三乘、大乘或小乘、顯教或密教、瑜伽戒或梵網戒、如來藏或阿賴耶識、眞如或無漏種子皆無滯礙地相接。即使就印度末期的大乘思想而言，也是極好的範本。其中有關本有無漏種子的問題或是大乘戒授受作法的問題也有更充分的資料。

大乘法界無差別論

一卷。堅慧菩薩造，唐・提雲般若譯。又稱《法界無差別論》。收在《大正藏》第三十一册。係闡明菩提心之十二義，論述法界之無差別平等之書。

據《開元釋教錄》所載，本書乃則天武后天授二年（691）十月於大周東寺譯出。內容

初學歸敬頌，次分十二段釋菩提心之果、因、自性、異名、無差別、分位、無染、常恒、相應、不作義利、作義利及一性等十二義。每段之初皆舉五言頌說明。全書計舉五言四句二十四頌，七言四句一頌，旨在闡述菩提心之種子是因，涅槃法界是果，此心自性清淨，法界平等無差別；又依如來藏之義，謂此心爲客塵煩惱所覆，致衆生界產生種種差別相；並說衆生遠離客塵煩惱，開顯如來藏，可得一性常住之涅槃。

本書另有一同名異譯本，又稱「如來藏論」。其內容亦以十二義明菩提心，然將七言四句等二十偈頌揭於卷首，次以長行釋之，不僅形式有異於本書，內文之表現法亦有不同。又，該書雖亦題爲唐．提雲般若譯，但因《開元錄》及《貞元新定釋教目錄》於提雲般若之項下，都將《大乘法界無差別論》以單譯列出。此外，在譯場任筆受之職，嘗爲本書作疏的法藏，亦不曾提及本書有異譯之事。故此異譯本之譯出當是賢首、智昇以後之事。

本書的註疏除法藏《大乘法界無差別論疏》一卷之外，另有調雲《大乘法界無差別論大意》一卷、德門《法界無差別論示珠鈔》一卷、慧琳《大乘法界無差別論引文考》一卷、經歷《大乘法界無差別論講述》一卷及《大乘法界無差別論》三卷（譯者不詳）等。

◉附：呂澂〈大乘法界無差別論講要〉（摘錄自《呂澂佛學論著選集》卷二）

本論與《勝鬘經》相同，闡明佛學原始要終之義，故列之涅槃學中。《勝鬘》歸宿於如來藏心，以爲學佛之依據，而未及加詳；此論開十二門，曲暢其宗，得未曾有，今續講以廣明之。又本論傳譯稍晚，法藏一派附會其詞，別成系統，相似說興，影響極巨，幾成後來數百年講論之重心，至今猶有存者，今講亦隨處辨其誤解，以杜訛傳焉。

依論釋文分二門解，初釋題名，次講論旨。初釋題名者，論名大乘法界無差別，大乘者，表論所屬，大乘之學究竟成佛，其有以得羅漢、辟支佛解脫爲究竟者即屬小乘，異於本論一乘成佛之義也。法界者，法乃泛指諸法，佛所證者，簡龜毛兔角之類也。界爲因義，如金鑛生金即名金界；又有域義，範圍所及四周畢至，即示佛證之區域也。佛所證者綜歸心法，所云法界即心法性。無差別者，衆生與佛心法性同，由生性而說因同，極至佛所證心法性而說果同。又由因同故謂衆生皆有佛性，由果同故謂涅槃一味等味。今此論中研幾法界，因果平等無有差別，揭示論旨，故名《大乘法界無差別論》也。

是論作者堅慧菩薩，史實不詳，譯者僅云中印度人，佛滅七百年出，由彼曾註世親《十地經論》，審知當在世親後也。又元魏時譯典有《究竟一乘寶性論》，初未題作者之名，自此論出，譯者傳說同出於堅慧（藏傳《寶性》係彌勒本，無著釋，爲彌勒五論之一，又眞諦譯《佛性論》與《寶性》大同，又題世親作，紛紜難辨），堅慧一名，奘師《西域記》中亦二三見，意指安慧。此論譯人相傳堅慧梵文爲娑羅末底，則與安慧梵文作悉恥囉末底者異（悉恥囉與娑羅俱有安定與堅固之意，而原名究竟有別），又勘漢藏所存安慧著作中，與本論思想不盡相同，似不能定爲一人。但二人時代相近（同在世親後），學問淵源復有同處，是二是一，尚待攷定也。

是論譯者提雲般若，意云天慧，武周時來華，於天授二年譯出此論。時圓測、法藏同居譯場，法藏獲此，特加歎賞爲之作疏，倡如來藏緣起之說（蓋誤解此論有如來藏爲世出世法因一語，認作出生世出世法界），以與業感緣起賴耶緣起示異。復以中土先有馬鳴《起信論》（此論乃中土學者依魏譯《楞伽》僞託之書，早有刊定），亦主張如來藏緣起說者，乃創馬鳴堅慧學，以與龍樹提婆學、無著世親學鼎立而三。更進而有四宗之判，謂小乘隨相法執宗、大乘龍樹眞空無相宗、無著之唯識法相宗，及彼所創之如來藏緣起宗，合此四宗判一代

佛教，而謂如來藏宗者甚深無上。此乃私意揣度，學者不可不加以審辨也。此論於唐後復有改譯本出，一名《如來藏論》，作者難考，自北宋初刻藏經收錄後，於是麗、金、元、明藏中均有此本。但北宋藏之訂正刻本中則汰去改譯本而獨存原譯，其後契丹刻及南宋刻據此訂正刻本者皆無其書。今兩本俱存，所用講本則採原譯（法藏疏本），不用改本也。

次釋論旨者，全論擧二十三頌，以十二門解菩提心義。初句歸敬乃印土造論之定式，表示對於所崇之學與人誠心推仰也。此論止歸敬所學，即所以明此論爲闡一乘一歸之意耳。是故頌曰：稽首菩提心。

論標法界而歸敬菩提心者，作者以爲此二名之義相貫也。論文下出異名中有頌云，「此心性明潔，與法界同體」，長行引《不增不減經》釋言：「舍利弗，此淸淨法性即是法界，我依此自性淸淨心說不思議法。」此中法界就心法性言，即《勝鬘經》所謂如來藏，今乃以菩提心說之。菩提心一詞梵文爲合釋（解此合釋之法曰離，即分析而見其關係也），有二種釋法：持業釋者，菩提即心，菩提覺義，此心能覺故。依士釋者，謂是心於菩提上發生。此處當依後釋，謂淸淨心性衆生本具，由其無知，等同放失，必於菩提發起希求之心，而後覺此心性之存，故今以菩提生心之菩提心說法界，於果立因名也。本論以此心爲主體，從果因乃至涅槃一性，如其次第有十二門廣爲分別，如論長行。初門明果，示人勝利，引生希求。次門明因，示生起所由。三門明白自性，顯因所成菩提心相。四門異名，示名差別。五門無差別，示雖異名而體不異。六門分位，體雖無別而隨位不同。七門無染，雖隨位異而性無染。八門常恒，示此無染之性常然。九門相應，以恒無染與淨法應。十門不作義利，雖具淨法而染位障故不起作用。十一門作義利，客塵既去心用自在。十二門一性，即示一味等味涅槃法也。（中略）

本論解已，略說結論。本論作者堅慧別著有《寶性論》，有本有釋（一分異譯爲《佛性論》），論以十義解如來藏而歸結於無差別，今借其結論以顯本論旨趣。彼論云：以是因緣，此自性等十相爲顯三義：一顯本有不可思議境界，二顯依道理修修行可得，三顯得已能令無量功德圓滿究竟，故造斯論。此中因緣指無差別而言，雖彼說如來藏，此說法界菩提心，而所指實同。又彼所云本有者，非指時間上本來已有，乃應得應有應當之意（與孟子本心之說同）。論中以爲應得佛性（即菩提心），實衆生所當有，具此當有之心，始得謂之有心，此云本有自異於本已存在之義矣。不可思議者，謂道理微細，超於俗見，有待探究而後能喩。如儒者云思能作聖，此思自非泛泛之思，今說此心作佛，心亦非凡愚二乘境界，故云不可思議。又境界者，心所依緣空性智所知也，如欲知此心爲心，必以空性智緣之，將能作所，眞相方了。儒家存心之說，用意相似。此可借爲本論之結論，以本論十二門開演皆不外發揮此意也。二依道理修修行可得者，謂知此菩提心不可思議境界已，實踐功行隨應而起。依道理者，即與法爾道理眞實道理相契，所謂合理，爲證之異譯，即謂實驗而有異乎口說揣測也。依境修習，令其常時顯著存在，自可漸臻證得矣。三謂得已能令無量功德圓滿究竟者，蓋行則有果，證得之後能生功德，自利（佛法究竟）利他（成熟有情）無有窮盡。功德猶常人所稱事業，儒之修齊治平莫非事業，即莫非功德也。如是由近知識聽聞法爾道理乃至成佛，一切功德法必依此順此，與理相應方能逐漸圓滿。是則證成佛法之次序，由一分多分而全分（一切）而無量（一切一切），以達乎究竟圓滿，此亦功德積聚當然之勢也。所以佛法功德，先講一切，後說無量，都非現成，而待修集，故菩薩發心經無量劫，十地位次，乃能積集圓滿。此爲佛學中一要義，學者當致意也。本論所說不外此三義，故引之以爲本論總結也。

最後附辨賢首家所言馬鳴堅慧學之無據。

攷賢家立說，以本論爲證，其判教也，謂無著龍樹學爲始教，馬鳴堅慧學爲終教（另有小教及彼所崇圓教）。今究本論，知彼所判宛同戲論，馬鳴《起信》全屬僞託本難依據，而本論堅慧之學，亦與無著不異，何從別爲一派。中土傳無著學者，自北涼・曇無讖，劉宋・求那跋陀羅，北魏・菩提流支（譯《不增不減經》）以至梁・眞諦（譯《無上依經》）諸家，無不兼傳涅槃學，此其傳承之史實安可誣耶。再就理論結構言，本論一切衆生皆有如來藏之義出於《寶性論》，寶性則從無著所作《大乘莊嚴經論》說法界一段引生（《寶性》引《莊嚴》有明文可證），推原其始，本論實汲無著學之流，何得强爲立異。夷攷此中致誤之由，殆以無著別有《攝論》，從染位說賴耶，學者遂疑別成一派。實則菩提心、如來藏，原皆就染位立說，詳於過失，乃以示衆生遷善改過之資。衆生確在染位，詳染，俾知所以改止（實知此染位之心，而後發趣淨之願）。然又不可不明遷善之本，此如來藏說之所由建立也（《莊嚴》就淨位談功德說如來藏，以爲遷善之據。又《攝論》四清淨之自性淨義，世親亦釋爲如來藏）。合此兩邊始得窺無著學之全，本論偏於遷善，正所以發揮無著之學，何得謂與無著異趣。賢家管窺，亦可以已矣。

大乘阿毗達磨集論（**梵**Mahāyānābhidharma-samuccaya，**藏**Chos mṅon-pa kun las btus-pa）

七卷。無著菩薩造，唐・玄奘譯。略稱《集論》。收在《大正藏》第三十一册。是無著匯集《阿毗達磨經》中要義的兩部論書之一，乃以三乘共同的法相爲依據寫作的（另外一部是《攝大乘論》，據大乘不共的法相而寫作）。純粹的阿毗達磨論書在小乘的典籍裡，雖然數見不鮮，但大乘中僅有此論一部。又大乘理想中的完整阿毗達磨論應該具備「對法」（說趨向涅槃法的聖道），「數法」（說數的即不止一次的解釋諸法的自相和共相），「伏法」（說制伏異說的論議法門），「解法」（說釋通經義的解釋法門）這四個方面（見《大乘莊嚴經論》〈述求品〉），而這部《集論》就是完全合乎這樣標準的論書。

《集論》全文約一千五百頌，分爲五集。

「相集」第一，這屬於一論的基本法相部分，所以也稱爲「本事」。其中區分解釋蘊處界三類法、相攝、相應、成就四大段。首段以九門詳細解釋蘊等諸法的體性，這就是：(1)蘊等所有種類，(2)只有這些種類的原由，(3)蘊法別名「取蘊」的意義，(4)蘊等相狀，(5)建立蘊等的理由，(6)蘊等前後次第的所以，(7)蘊等的名義，(8)經中對蘊等所說譬喻的意義，(9)以實有假有等六十門廣分別。在最後諸門分別中又每門都以法門的意義、種類以及用此門觀察之所爲，這三層來作分別。諸門分別原是「數法」的中心部分，所以本論在這方面顯示出大乘特別的精神。小乘阿毗達磨論裡所有諸門分別只爲了成立法體的實在，而在本論則門門都顯示捨離「法有自性」的執著，而歸趣於法空。第二大段從諸法體性相同的方面說其相攝的關係，這有「相」等十一種攝，熟習了這些就可以在觀察境界時易於得到略集思的效用。第三大段從諸法體性不同的方面說其相應的關係，這有「不相離」等六種相應。相應的意義特別顯著於各種心法的統一上面，因而熟習了它就易於了解「相應依據心法並無實我」的道理。第四大段從諸法在相續中有增有減的方面說其「成就」的意義，這有「種子」等三種成就，熟習了這些就能對世間法的興衰不作決定的看法。如上運用攝、相應、成就三種法門都著重在幫助法空的理解，這和小乘的阿毗達磨是有不同的。以上四大段相當於阿毗達磨中「數法」的一方面。

其次，「諦決擇集」第二，詳說四諦法。苦諦說有情世間及器世間，集諦說煩惱和從他增上所生的諸業，滅諦說在諸法實相上斷滅諸有漏法，道諦說資糧等五道能斷集證滅。

再次「法決擇集」第三，在十二分教的基礎上詳說佛教的意義。

再次，「得決擇集」第四，說能修習的種種人（補特伽羅）和所修的種種現觀。以上決擇的諦是佛教所詮之理，法是佛教能詮之教，而得是依教修行，合攏來相當於阿毗達磨裡「對法」的一方面。

最後，「論議決擇集」第五，用義理等六門說明釋通諸經要旨的方法，又從論軌法門說明論議勝他的方法，這一決擇即相當於阿毗達磨裡「解法」和「伏法」兩方面。這樣全論五集表現了阿毗達磨的四個方面，所以說它是一部規模完備的論書。

另外，《阿毗達磨大乘經》是大乘瑜伽學系立說的重要典據，但是此經既未翻成他國的文字，原本也早散失了。《攝大乘論》雖以經爲據，只是解釋其一品，而不完全。惟有《集論》才是遍集經義，也就是滙集一經所有應該思考分別的觀點而無所遺漏。由此，我們從論文裡，特別是和《瑜伽論》說法有不同的地方，可以想見《阿毗達磨經》的全貌，這是極有意義的。

《集論》原本在印度已經散失，後來印度人在中國西藏發現了此論的梵本斷簡（約存全論的五分之二，爲十一世紀初葉的寫本），1950年，經普拉漢校訂並從漢、藏譯本返譯梵文補其殘缺而出版。

無著撰成《集論》之後，其門人覺師子曾爲作註，對於論說多所補充，後來安慧更糅合本釋二文以爲一體，成《集論釋》，原本現存一部分。此外還有淨月所作的釋論，原本已佚。

《集論》在中國唐・永徽三年（652）由玄奘譯出，題名《大乘阿毗達磨集論》，七卷。其內容依據論首的總集頌將原來第一集的四大段分開爲攝、相應、成就三法，共四品，總名爲「本事分」，其餘四集爲四品，總名爲「決擇分」。安慧所糅合的《集論釋》則在其前六年的貞觀二十年（646）早經譯出，題名《大乘阿毗達磨雜集論》十六卷。其內容和《集論》譯本一樣，改成二分八品。又因其體裁和《雜心論》之發展《心論》別成一書的有些相似，所以譯本改題爲《雜集論》。又此論即代替《集論》爲瑜伽十支論之一，因此玄奘門下十分重視它，作註甚多。現存的有窺基的《雜集論述記》十卷，玄範的《疏》十卷。已佚的有靈雋的《疏》十六卷，智仁的《疏》五卷，勝莊的《疏》十二卷，元曉的《疏》五卷，太賢的《古迹記》四卷等。另外，《集論》有藏文譯本。論註也有藏譯，十卷，五品，作者題爲最勝子。此外還有雜糅論釋藏譯本。以上各本的譯者，勝友即係安慧的再傳弟子，他對本論的傳授是有其淵源的。從他傳與譯人智軍、龍種等，這樣相承而下，直到布頓、法祥、宗喀巴，傳授不絕。現在格魯派的教學中，將此論和《俱舍》等觀，以爲對法學的基本典籍。學者註疏著名的，即有布頓的《日光疏》、結曹的《善釋對法海藏疏》等。（呂澂）

〔參考資料〕 袴谷憲昭著・李世傑譯〈瑜伽行派的文獻〉、山田龍城《梵語佛典導論》（《世界佛學名著譯叢》㊸、㊹）。

大乘修心七義論釋

闡述大乘修持原理之典籍。印度・無著賢菩薩造。民國以後由慧海等譯出。收在《大藏經補編》第九册。

本書闡明修心七義，首先揭示：「清淨三學修覺心，宏揚聖教遍十方，住持正法頂莊嚴，敬禮無等上師足。三世佛子共行道，出生利樂大寶藏，由善弟子數勸請，謹依師語而開顯。」此中義理，可分七義，茲分述於下：

⑴**明所依加行法**：先學諸加行，此中有三：①修暇滿難得，②修死歿無常③修生死過患。

⑵**正修菩提心**：修勝義、世俗二菩提心。

⑶**取惡緣爲菩提道**：有意樂、加行兩法。意樂係由世俗、勝義二菩提心轉諸惡緣爲菩提道；加行係以集淨二種殊勝加行，轉惡緣爲菩提道。

⑷**明攝爲一世修持**：修習五力，即牽引力、修習力、白種子力、破壞力及願力。

⑸心修成之量：强調一切大小乘法，所爲皆在調伏我執；修法是否成就，端視我執對治與否。

⑹明修心三昧耶：此有三義：①修心不違戒，②不現怪誕，③不隨黨類。

⑺明修心學處：述明修心不退，倍復增長之方便。

大般若波羅蜜多經（梵Mahā-prajñāpāramītā-sūtra）

六百卷。唐・玄奘譯。又名《大般若經》。收在《大正藏》第五、六、七册。是說空、無相、無得等義的諸部般若集成的經典。

此經總有十六會，其最早形成的似是八千頌般若，即相當於此經第四會的《小品般若》。其梵本於後漢靈帝光和初（178）由天竺沙門竺佛朔齎來中國，次年與月支沙門支婁迦讖在洛陽共譯成十卷，名《般若道行品經》，通稱《道行般若經》。此爲《大般若經》別行本傳入中國的開始。隨後三國時代吳・支謙又將此本重譯成《大明度無極經》六卷，康僧會又別譯成《吳品經》五卷（今佚）。另有魏地沙門朱士行，以佛朔等所譯《道行般若》文義扞格、譯理不盡，遂西行至于闐求得梵書《二萬五千頌般若》九十章（品），遣其弟子送歸洛陽，由于闐沙門無羅叉於晉・元康元年（291）在倉垣（今河南陳留縣境）譯成二十卷，名《放光般若經》，即相當於《大般若經》第二會的所謂《大品般若》。同時敦煌沙門竺法護也從西域得到此《大品般若》的另一個梵本，譯成《光讚經》十卷。東晉名僧支遁曾以此大小二品對比，並稱此外還有未傳入晉地的六十萬言的大本《般若》（大小品對比要抄序），是爲當時漢地學者對於般若部類的初步了解。

其後姚秦・鳩摩羅什在長安重譯出大、小品及新譯《金剛》等部般若，其弟子僧叡〈小品經序〉中即說《般若經》的梵本有十萬偈、大品、小品、六百偈本四種。隨著《濡首般若》（宋・翔公譯）、《文殊般若》（梁・曼陀羅仙譯）、《勝天王般若》（陳・月婆首那譯）等陸續譯出，北魏・菩提流支譯《金剛仙論》中，更總說有八部般若，即十萬偈、二萬五千偈、一萬八千偈、八千偈、四千偈、二千五百偈、六百偈、三百偈本八種。陳・眞諦、隋・智顗、吉藏等皆同此說（但各本所配列的漢譯經名，諸師所說各有不同）。顯示這時對於般若部黨之說已續有擴展。及至唐・玄奘於龍朔三年（663）在坊州玉華宮寺譯成全部《大般若經》十六會，共六百卷，不僅全譯出來傳說的八部《般若》，而且還譯出前所未聞的好幾部《般若》，大大超越了當時佛教界有關般若部類的知見範圍，而使學人震驚於這部大經文義的廣博。因而此經實爲諸部《般若》總集大成的經典。

據《大慈恩寺三藏法師傳》所說：當時玄奘曾由印度求得此經總二十萬頌的梵本三部回國，長安名德以前代所翻未曾完備，因請玄奘加以全譯。奘以唐京事務煩多，《般若》部帙巨大，須要在僻靜的地方專志宣譯。便請得唐朝廷許可，於顯慶四年（659）冬十月由長安移至坊州玉華宮寺，從翌年春正月一日開始翻譯此經，時諸大德以經文廣大，曾請仿照羅什的譯例，删去繁重；玄奘心有未安，爲求周詳，悉依梵本，不加省略；並於翻譯時，參照所齎來的三種梵本，文有疑誤，即詳加校定，殷勤省覆，審愼周詳。他的上首弟子大乘光、大乘欽、嘉尚等在場筆受。玄奘譯時每慮無常，經常勉勵諸人努力加勤，莫辭勞苦。至龍朔三年冬十月二十三日譯成爲六百卷，分十六會。

其中，前代已有譯本而由奘加以重譯或改譯的有六會，即第二會舊有西晉・無羅叉譯二十卷本《放光般若經》、竺法護譯十卷本《光讚經》、姚秦・鳩摩羅什譯二十七卷本《摩訶般若波羅蜜經》三種，而重譯爲七十八卷。第四會舊有後漢・支婁迦讖譯十卷本《道行般若經》、吳・支謙譯六卷本《大明度經》，苻秦・曇摩蜱共竺佛念譯五卷本《摩訶般若鈔經》、姚秦・鳩摩羅什譯十卷本《小品般若波羅蜜

經》四種，而重譯爲十八卷。第六會舊有陳・月婆首那譯七卷本《勝天王般若波羅蜜經》一種，而改譯爲八卷。第七會舊有梁・曼陀羅仙譯二卷本《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》、僧伽婆羅譯一卷本《文殊師利所說般若波羅蜜經》二種，而重譯爲二卷。第八會舊有宋・翔公譯二卷本《濡首菩薩無上清淨分衞經》一種，而重譯爲一卷。第九會舊有姚秦・鳩摩羅什譯一卷本《金剛般若波羅蜜經》、北魏・菩提流支譯一卷本（同經）、陳・眞諦譯一卷本（同經）、隋・笈多譯一卷本《金剛能斷般若波羅蜜經》四種，而重譯爲一卷。

又前代未有譯本而由奘初譯出的有十會，即初會四百卷、第三會五十九卷、第五會十卷、第十會一卷、第十一至十六會二十二卷，合共初譯達四九二卷。特別是其中第一會梵本十三萬二千六百頌的譯出（見《法苑珠林》卷一百），滿足了此土學人由於從來的傳說中屢屢提出大部《般若》有十萬偈頌（見《大智度論》卷一百、《金剛仙論》卷一、僧叡〈小品經序〉、梁武帝〈注解大品經序〉、隋・智顗《金剛般若經疏》、吉藏《大品經義疏》卷一、《歷代三寶紀》卷十二所載崛多三藏的傳說等）的想望，因而此經的譯出對於素重般若的中土大乘佛教具有甚大的意義。

此經在藏文譯典中，未有像漢譯本那樣滙合諸會《般若》爲一整部的譯本，而只有各會各別的傳譯。現存藏譯本有失譯的《十萬頌般若》（相當於漢譯本初會），失譯（或智軍譯）的《二萬五千頌般若》（相當於漢譯本第二會），失譯（或智軍譯）的《一萬八千頌般若》（相當於漢譯本第三會），釋迦軍、智成、法性戒共譯的《八千頌般若》（相當於漢譯本第四會），失譯的《七百頌般若》（相當於漢譯本第七會），戒帝覺與智軍共譯的《金剛能斷般若經》（相當於漢譯本第九會），失譯的《百五十頌理趣般若》（相當於漢譯本第十會），勝友與智軍共譯的《五波羅蜜經》（相當於漢譯本第十一至十五會），戒帝覺、勝友、智軍共譯的《善勇猛問說般若經》（相當於漢譯本第十六會）等。

關於此經的梵本，現存有初會《十萬頌般若》（1902，部分刊出），第二會《二萬五千頌般若》（1934，部分刊出），第四會《八千頌般若》（1888），第七會《曼殊室利分》（1923），第十會《般若理趣分》、第九會《能斷金剛分》（1894），第十六會《般若波羅蜜多分》（1923）等。

此經的內容分十六會，前五會義同文異，均爲所顯《般若》教義的全面敍述。其中初會四百卷文義最爲詳廣，二會以下，順次簡略。

初會分七十九品。

⑴〈**緣起品**〉：述佛在王舍城鷲峯山頂，放光照十方佛土，一切世界上首菩薩各以金色蓮花來獻，佛散花遍諸佛界，花台化佛說大般若，大衆歡喜，嘆未曾有。

⑵〈**學觀品**〉：佛知大衆都來集會，對舍利子說般若波羅蜜的學、修，謂當圓滿三十七品、三解脫門乃至大慈悲喜捨等無量佛法，以無所得爲方便，而無住無著。世出世法、有漏無漏、有爲無爲等皆不可得。如是菩薩智慧超勝二乘，爲眞福田。

⑶〈**相應品**〉：又爲舍利子說菩薩和一切法空相應，及和般若波羅蜜多相應，不著一切法有、空等，也不見有諸法和空相應等，如是菩薩不見有所修般若。

⑷〈**轉生品**〉：說安住般若的菩薩轉生處所等，無量大苾芻衆聞已發心受記，又有無量有情發願往生十方淨土，也得受記。

⑸〈**讚勝德品**〉：舍利子等同讚菩薩般若，佛加以印可。

⑹〈**現舌相品**〉：佛現廣長舌相，放光照十方世界，十方菩薩和諸天來供養佛，無量有情得到受記。

⑺〈**教誡教授品**〉：佛令善現爲諸菩薩說般若的相應法。佛又爲說菩薩、般若但是假名，不可得故；菩薩於一切法住無分別，能修六度等。又不著色等，乃至不著方便善巧，能著、

所著、著處、著時皆不可得等。又就菩薩、般若、一切法不可得、一切法無所見等義和善現相問答、印證。

⑻〈**勸學品**〉：善現向佛及舍利子說菩薩爲成滿六度、遍知及修得一切佛法，當學般若等。

⑼〈**無住品**〉：說於諸法無所住，也非不住，諸法因緣假合，皆不可說，應以性空觀一切法，於諸法無所取，而能成辦一切事業。

⑽〈**般若行相品**〉：說菩薩於修行般若，觀察一切法無所有、不可得，由內空乃至無性自性空故。又般若及一切法離相，亦離自性，無所取，名於一切無所取著，三摩地，無得無爲，名畢竟淨。

⑾〈**譬喻品**〉：說一切法即幻，及善友攝受，以無所得爲方便而勤修諸善等。

⑿〈**菩薩品**〉：佛又爲解說菩薩的句義，及善、非善、有記、無記等，並說菩薩於如是自相空法不應執著，應以無二爲方便，覺一切法。

⒀〈**摩訶薩品**〉：廣說摩訶薩義，舍利子、善現、滿慈子也各說摩訶薩義。

⒁〈**大乘鎧品**〉：說菩薩擐六度、十二禪、三十七品、二十空等大乘之鎧，遍照諸界令息諸苦，奉持佛法，而實皆如幻，作者不可得故。善現又述所領解義，並答滿慈子說一切法性無所有乃至性無淨，應勤修學一切無縛無解法門，乃至如是成熟菩提、嚴淨佛土。

⒂〈**辨大乘品**〉：佛更爲善現解說六度二十空等大乘相，及發趣大乘的十地的行業，觀一切法無所有，以無所得爲方便，出三界生死，至一切智智，利樂有情至無盡際等。

⒃〈**讚大乘品**〉：廣讚菩薩所住的大乘相，超勝一切世間。

⒄〈**隨順品**〉：明大乘和般若無二無別義。

⒅〈**無所得品**〉：善現說菩薩、般若都畢竟不生，無所有、不可得，菩薩但有假名，諸法也無自性，離畢竟不生，也無菩薩能行菩提等。更爲舍利子廣加解說。

⒆〈**觀行品**〉：善現又說菩薩修行般若，觀諸法時，無受、無取、無執、無著；又諸法性空，不生不滅，非二非不二等。又爲舍利子廣釋菩薩、摩訶薩、般若，觀諸法及諸法不生、不滅、不二等義。

⒇〈**無生品**〉：善現又說菩薩修行般若，觀我、人、諸法乃至如來法無生，畢竟淨故，並爲舍利子廣解其義。

(21)〈**淨道品**〉：善現又說菩薩修行六度，須淨諸法乃至淨菩提道；又六度由有所得和無所得爲方便而有世間，有出世間；般若爲一切善法母，普能出生、攝受一切善法；菩薩聞般若心無疑惑，常不捨離一切有情大悲作意；此種作意無自性，故空無覺知等。佛加以讚印，三千大千世界震動，無量天人得忍發心。

(22)〈**天帝品**〉：述諸天來會，善現爲帝釋說菩薩般若：發菩提心、離聲聞地、以應一切智智心、用無所得爲方便的思惟、觀、修，雖觀諸法而都無所見。又爲舍利子說菩薩雖住般若，於一切法都無所住、亦非不住等。

(23)〈**諸天子品**〉：善現又爲未理解所說的諸天子說般若離語言文字，應住無說無聽無解的甚深般若修學不捨，乃至欲爲如幻夢有情說如幻夢法，幻夢事與一切法乃至涅槃無二無別。

(24)〈**受教品**〉：更爲舍利子說甚深般若在住不退地菩薩和已見諦的聲聞等人能信受。般若教中廣說三乘法，於我、法等以無所得爲方便，由內、外空故乃至無自性空故等義。

(25)〈**散花品**〉：述諸天聞法化花散供佛，善現和帝釋論說花不生、諸法不生，乃至無上乘亦不生等義。

(26)〈**學般若品**〉：又爲帝釋說菩薩知諸法但是假名而不離法性，如是學般若時不於色等學、不於空學、不見若生若滅等而學般若，以無所學無所成辦爲方便等。

(27)〈**求般若品**〉：說菩薩求般若當以如來爲依處，亦非依處，但隨順世俗說爲依處，非如來、眞如、法性等可得，亦非如來與眞如、法性等相應不相應，般若不應於一切法求、不應

離一切法求等。

⑵⑻〈**嘆衆德品**〉：稱嘆菩薩般若是大波羅蜜與無量、無邊波羅蜜。

⑵⑼〈**攝受品**〉：諸天聞說稱善，佛也加以讚印，說菩薩以無所得爲方便修學一切法，不離一切佛法。又述受持、讀誦、修習、思惟、演說、流布般若的功能，及般若能攝受一切善法、能滅諸惡。帝釋又讚般若調伏菩薩令不高心，行六度時以無所得爲方便，能令迴向一切智智。佛更爲說般若是一切咒王，於我及法雖無有所得，而能使自他得大饒益等。

⑶⑽〈**校量功德品**〉：分別校量般若的功德。以般若故有一切勝因勝果及菩薩，菩薩所有方便善巧皆以般若增長，依此成就一切功德勝利。時外道惡魔欲來尋求佛的過失，帝釋念誦般若使外魔退却。佛又爲慶喜說般若於一切法爲尊爲導，以無二無生無所得爲方便修習六度等迴向一切智智。並說般若及般若供養乃至流布等功德，及較量書寫施他等種種功德，而勸以無所得慧和巧妙文義宣說六度，並分別有所得相似般若和無所得的眞正般若行六度等的區別。更廣爲較量功德而勸修學菩薩般若等。

⑶⑴〈**隨喜迴向品**〉：彌勒與善現論說菩薩隨喜有情的福業，迴向菩提，以無得爲方便，超勝異生、二乘，於所緣事及一切法皆不取相，而能發起隨喜迴向無上菩提。善現又承彌勒的意旨，爲帝釋說新學菩薩修善根迴向，與隨喜行諸福業等的無得無相方便。彌勒又和善現問答菩薩不取相而能隨喜迴向等事。佛加以讚印，更爲善現說菩薩無倒的隨喜迴向。

⑶⑵〈**讚般若品**〉：舍利子廣讚般若，佛爲說一切善法皆由般若出現。舍利子更爲帝釋說般若殊勝，五度如盲，般若如導。佛更爲舍利子說菩薩應引發般若，於一切法無所得故。更爲善現說菩薩信般若則不信色等諸法，觀一切法不可得故。善現領解，因說菩薩般若名大波羅蜜等。

⑶⑶〈**謗般若品**〉：佛又爲舍利子說信解般若的人是從十方如來的法會來生、久發菩提心、常修六度的。又爲善現說般若無能聞見者，也無所聞見。並說有菩薩初發心即能修學甚深般若，有菩薩不敬般若，造作惡業，墮三惡道，及愚癡人毀謗般若有四因緣等。

⑶⑷〈**難信解品**〉：又爲說不勤精進、未種善根、具不善根爲惡知識所攝受的人，於甚深般若難信難解。由於諸法非解非縛，以無所有性爲自性、諸法清淨與果清淨、般若清淨、一切智清淨乃至見清淨無二無別無壞無斷、無不淨不相應等。

⑶⑸〈**讚清淨品**〉：又爲舍利子說如是清淨的甚深意義，清淨般若於一切法無所執受等。又爲善現廣說一切畢竟淨義。

⑶⑹〈**著不著相品**〉：又爲說菩薩以有所得爲方便的不能證得實相般若，以無所得爲方便的得證實相般若。善現又爲舍利子及帝釋分別執著不執著相等，佛加以印可，更說其微細相，顯示般若甚深無性無作不可得等。善現又說般若修行甚難，如修虛空都無所有、無可施設等。又爲帝釋說護持般若人如護虛空，菩薩修行般若雖知諸法如幻而亦不執爲幻等。

⑶⑺〈**說般若相品**〉：時三千大千世界諸天由佛的神力各見千佛宣說般若，各見請說的上首善現，問難的上首帝釋。佛又爲善現說彌勒等當來諸佛宣說般若的行相，當證當說諸法畢竟淨等。善現又述讀誦、演說般若的功德，時諸天散華，佛又爲解說般若轉法輪義。

⑶⑻〈**波羅蜜多品**〉：善現更廣讚般若波羅蜜多的大、無邊等，佛一一加以印證。

⑶⑼〈**難聞功德品**〉：這時帝釋心念般若殊勝難聞，舍利子也說聞已信解不信解由於夙因，佛爲帝釋宣說一切智智皆從般若生故，菩薩應學般若。又菩薩修行般若，於五蘊乃至諸佛無上菩提等法不住不習、亦非住非不住、非習非不習、所住習諸法不可得等。又爲舍利子說般若甚深無量。舍利子也說聞是般若信受修行，當是善根成熟，不久當受菩提記，如行曠野已近王都等，佛加以讚可。並爲說菩薩的四攝，及離我法等見著修行般若、速得圓滿等。又般

若是大寶聚、清淨聚，受持讀誦書寫宣說般若的功德，乃至佛滅度後般若當盛行於東南，漸傳至東北方等。

(40)〈**魔事品**〉：佛爲善現具說修行般若時的魔事留難等。

(41)〈**佛母品**〉：佛爲善現說佛護念般若，如子護母，般若能示世間諸法實相，爲諸佛母；般若雖能生諸佛、示世間相，而無所生、亦無所示，復能爲諸佛示世間空相乃至無相、無願相等。

(42)〈**不思議等品**〉：善現又說甚深般若爲大事故而現於世，爲不可思議事，乃至無等等事而現於世。佛加以印可，並說諸法乃至諸佛無上菩提也不可思議乃至無等等。會中四衆各得法益，菩薩得忍受記。

(43)〈**辦事品**〉：佛爲善現說般若能成辦六度、二十空等，佛以三乘法付囑般若，般若於五蘊乃至無上菩提無所取著、出現世間、能成辦一切事業，菩薩亦於諸法無所取著等。諸天並讚菩薩般若所成就忍。

(44)〈**衆喻品**〉：佛更爲說信解修習般若的菩薩所從來處。菩薩若不攝受般若和方便善巧，從初發心，住我我所執修行施等，墮二乘地；若從初發心離我我所執修行施等，便能攝受一切善法，不墮二乘，疾證菩提。

(45)〈**眞善友品**〉：佛更爲說初業菩薩應先親近眞善知識，修行善法，普施有情，迴向無上菩提，勿於諸法而生貪愛，自性空故。又菩薩雖知一切法空，而爲世間令得義利、安樂等故發趣菩提。

(46)〈**趣智品**〉：佛又爲說於般若生信解的菩薩的性、相、狀、貌、所趣，並所擐的甲冑等。善現又述般若甚深無能修、所修、修處等，於此甚深義中無少法實法可得，如修虛空乃至修除遣，佛加以印可。又說於般若等不生執著是不退菩薩，不爲貪瞋癡慢等雜染心所牽引，相續隨順趣向臨入一切智智等。

(47)〈**眞如品**〉：時諸天散華禮佛讚嘆般若，並說般若經中說一切法即是一切智智，一切法即眞如，皆一眞如無二無別，佛加以印可，並說甚深般若即佛所證無上菩提，無能證、所證、證處、證時、非世間一切所能比度。菩薩若起我我所執，爲攝取五蘊乃至一切佛法，或爲棄捨諸法而行，即不能修六度證二十空等。善現又說隨順般若乃至三智等一切法，以無礙爲相，一切法眞如平等無二。善現更說一切法都無所有，諸隨生者或所隨生及隨生處皆不可得，舍利子也說五蘊乃至眞如亦不可得，佛皆加以印可。會中苾芻、苾芻尼、菩薩多得法益，有六萬菩薩成阿羅漢。佛爲舍利子說菩薩取聲聞果，由於遠離般若及方便善巧力的因緣，並說菩薩不應取相，不見有少法可得，以無得爲方便修六度住二十空等。又爲諸天說現覺一切法相證得菩提，而都不得勝義法相的能證、所證、證處、證時等可說，以一切畢竟空故。又善現、舍利子各述所解，佛均加以讚印。

(48)〈**菩薩住品**〉：善現又說菩薩欲得菩提，當於一切有情住平等心，起大慈等心乃至空、無相、無願心，自他共離十惡、修一切善，則於五蘊乃至一切佛法住無障礙等。

(49)〈**不退轉品**〉：佛爲善現說不退轉菩薩以無得爲方便，如實知異生、二乘、菩薩、佛地諸法眞如無二無別，並爲說不退轉菩薩的行相等。

(50)〈**巧方便品**〉：佛又爲說不退菩薩依深般若相應理趣、如應而住、如應而學，攝取廣大無數功德，共諸有情，迴向菩提；由此迴向巧方便力，證得無上菩提等。

(51)〈**願行品**〉：說菩薩修行施等，見有情苦，作願勤修六度等相。

(52)〈**殑伽天品**〉：述會中有一殑伽天女，發願修行六度成佛後也宣說般若，並散花供佛，蒙佛授記。

(53)〈**善學品**〉：佛爲善現說行深般若的菩薩修習證入空等三三摩地等行相。又菩薩觀法空時，爲學而觀，不爲證而觀，不退六度二十空等，不證漏盡，不住於空，並廣說不退轉相及魔嬈亂相、傲慢的過患、眞遠離行、眞勝善友

、菩薩應修的一切法相等，及般若以虛空爲相、無相爲相乃至性空爲相、遠離爲相等。又一切法空，由諸有情有我我所執而流轉生死，旣有雜染亦有清淨。並廣說般若相應作意的功德等。

(54)〈**斷分別品**〉：說菩薩不離般若及一切智智相應作意，因皆自性空、遠離、無增、無減等。又非即般若或離般若能行般若，乃至非即諸法離諸法能行般若，並就諸法空虛、不實、即、離等義廣作問答。並及菩薩成無生忍、得不退地、證得菩提等問題。

(55)〈**巧便學品**〉：帝釋說於般若自修、敎他至於菩提不雜餘心心所的功德成就，佛加以印可。又爲阿難分別惡魔嬈亂的有無，乃至菩薩和菩薩間的共住。更爲善現說菩薩學義，及一切法本性清淨，菩薩於中修學般若，離諸雜染復得清淨，並以善巧方便令諸有情證此清淨，不起慳貪執取心等。

(56)〈**願喩品**〉：時帝釋心念菩薩般若殊勝，佛又爲說隨喜的福不可數量。又爲善現說般若等法畢竟離，菩薩依止它能得無上菩提。善現又說菩薩所證的法義、能證的般若、證法、證者、證處、證時都不可得，如虛空、幻士等於一切法無分別。又爲舍利子說一切法本無分別，但因有情顚倒造業感異熟果而有五趣差別及三乘聖位，菩薩應行如是無分別相的般若，得證無分別相所求的菩提。

(57)〈**堅等讚品**〉：善現又爲舍利子說行般若爲行無堅實法，也不見有無堅實和堅實可得。時諸天子心念菩薩知諸法及有情皆不可得，而發心擐功德鎧，度令究竟涅槃、心不沉沒，甚爲希有。善現又說菩薩行深般若心不沉沒的因緣。佛說如是菩薩爲釋梵乃至十方佛所護念，當令一切功德圓滿，乃至證得一切智智。並說諸法實性不可得，菩薩觀一切法空，如佛所化，安住眞如精進修學、疾證菩提等。

(58)〈**囑累品**〉：帝釋讚善現所說般若殊勝，諸天散花，六千苾芻得菩提記，佛以般若付囑慶喜，並爲說般若行的要義，及般若於諸法中最勝，等如虛空無量無邊無盡。佛又出廣長舌相，顯示所說不虛，並說受持般若陀羅尼，即爲總持一切佛法。

(59)〈**無盡品**〉：佛爲善現宣說般若及一切法如虛空無盡，觀十二緣起等，遠離二邊，不見有法生、滅、有我、有情、常、無常乃至遠離、不遠離等，以無所得爲方便，如是修行般若，魔不能嬈等。

(60)〈**相引攝品**〉：佛爲善現廣說六波羅蜜多互相引攝，乃至安住般若，引攝布施諸度等。

(61)〈**多問不二品**〉：善現與佛廣泛問答菩薩久已發心，善根無不圓滿；而般若照餘五度，最居先導；菩薩依諸法自性空，而爲有情修行六度；又依世俗言說般若最勝，而實無勝劣差別。又般若於諸善法無有取捨，菩薩以般若無執著、無安住爲方便，遍攝受善法，引發殊勝功德，爲諸有情迴向菩提，乃至證得一切智智。又應勤學般若與略廣六度相應法，如實了知五蘊乃至無上菩提實際相法界相略廣相等。如是等法門，利根乃至不定根人能入，由此能證六度、二十空等。應當於般若無間地行、引、修，不起餘作意；般若及一切法不可施設，佛依世俗方便說法，假說諸法法性，以三乘法度脫有情，及三智與三乘道與涅槃的性相差別，菩薩修行般若及般若的名義和甚深義趣等。

(62)〈**實說品**〉：說菩薩雖不見有有情佛果，而爲除有情我執顚倒、修滿六度、證得菩提。一切法、有情、佛、菩薩眞如皆無異，菩薩圓滿修學眞如，故名如來。又初心菩薩應思惟一切法以無性爲性，乃至以無相爲相，而常精勤成熟有情嚴淨佛土，以行般若爲最勝方便，觀一切法非無非有，世俗、勝義也非有異，爲愍有情分別諸法，令知非實有。

(63)〈**巧方便品**〉：說於五蘊乃至無爲界空行菩薩行，於諸法中不作二相。又菩薩行深般若時，於諸法不爲益、損、生、滅、染、淨，廣說善巧方便，修行六度及一切善法等。

(64)〈**遍學道品**〉：佛又爲善現說菩薩於五蘊乃至無上菩提的無性自性無所動，離諸戲論，

用菩薩道入正性離生，起一切淨道相智，以三十七品乃至三智、三乘道及因果安立有情，修此無相不著二邊等義。

(65)〈**三漸次品**〉：說菩薩行深般若，不住有無等想，無性即菩薩現觀；又如來昔修菩薩道時，無倒修行六度，入四靜慮，而無執著、無得、無分別。又於無性爲自性法中，有漸次業、漸次學、漸次行，爲趣菩提度有情等。

(66)〈**無相無得品**〉：說一切法無性故無得、無差別；爲令有所得者離染著故，方便說有六度等差別相。菩薩修般若時，一心具攝一切佛法，以離相無漏心修行六度，圓滿一切佛法。

(67)〈**無雜法義品**〉：說菩薩安住如夢響等無性無相的諸法中修行六度、圓滿佛法。

(68)〈**諸功德相品**〉：說菩薩住畢竟無際二空，修行般若，而方便善巧撥濟有情，令修六度等一切佛法，令住三乘。又一切有情一切法和此等施設皆不可得，即由於內空乃至無自性空等都無所得，而能安立有情，住所應住，令解脫妄想顛倒執著，依世俗諦安立黑法白法、因果差別，於一切處皆得無礙等。

(69)〈**諸法平等品**〉：說菩薩善達諸法實相，於法性都無分別，知諸法如幻化，而安立有情於無漏法；當學般若，亦學靜慮，以方便善巧爲諸有情施設名相等。

(70)〈**不可動品**〉：說菩薩安立有情於實際中，令離顛倒，謂諸法性空，而亦不壞色等，無二無相，也無分別；於一切法及諸有情住本性空，而修諸功德令證菩提，這是依世俗說，不依勝義等。

(71)〈**成熟有情品**〉：說菩薩方便善巧修行六度，安住內空等，而爲有情說法令得三乘。並廣說布施、淨戒及餘大菩提道等。

(72)〈**嚴淨佛土品**〉：說六度、三十七品、二十空等總一切法皆菩薩道。知諸法性空而常學無倦，及常清淨自他三業粗重，嚴淨佛土，令所化有情往生彼土、成就菩提等。

(73)〈**淨土方便品**〉：說菩薩住佛乘正定聚，但爲利樂有情願生惡趣。又由觀空方便善巧引發神通自在、成熟有情、嚴淨佛土等。

(74)〈**無性自性品**〉：說菩薩法即是佛法，由般若證四諦平等性，即是涅槃，如實見一切法空，能入菩薩正性離生等。

(75)〈**勝義瑜伽品**〉：說一切法平等性是清淨法，是依世俗說，勝義諦中無分別無戲論，菩薩於一切法不取爲有爲無，知皆如夢等。佛於無相中方便善巧，建立佛法差別，而於平等法性都無所動。

(76)〈**無動法性品**〉：說菩薩不動於法性空，而令有情離妄想顛倒，住無爲界，脫生死苦。又一切法皆如化，即自性空，無生無滅無一非化等。

(77)〈**常啼菩薩品**〉：說初業菩薩當信解諸法自性畢竟皆空的方軌，欲求般若當如常啼菩薩不惜賣血、髓、心，欲從法涌菩薩求受般若的故事。

(78)〈**法涌菩薩品**〉：繼說法涌爲常啼演說般若法義，乃至常啼以血灑地供養、獲得法益等。

(79)〈**結勸品**〉：佛告善現，結勸菩薩應學習聞思讀誦書寫流布般若，更以此法付囑慶喜。

以上初會七十九品、四百卷，實爲全經的主流。次則第二會八十五品、七十八卷，內容大同於初會，而品名的開合稍有差別，文字亦比初會簡略，且無有最後的常啼、法涌、結勸三品。第三會三十一品、五十九卷，第四會二十九品、十八卷，第五會二十四品、十卷，文義逐會簡短，但內容大同。

第六會有十七品，八卷。述佛在鷲峯山，爲最勝天王說菩薩修學般若，能通十波羅蜜一切佛法，及說般若的相，菩薩學深般若能通達法界，行深般若、修四念住，能證如來法性，具諸功德。並爲光德菩薩示現淨土。爲最勝說法性平等義，並爲他授記。最勝爲舍利子說菩薩示現苦行等相，爲善思菩薩說雖授記而實無所得。佛又爲最勝說過去燃燈佛求法得忍的故事，爲曼殊室利說最勝天王的宿因。最勝又爲善思說佛所化身及所說法無起、盡、生、滅。

曼殊室利和寂靜慧菩薩說陀羅尼，佛說寂靜慧過去的本事，爲曼殊室利說受持功德、毀謗過患，又說菩薩化他、自行二種般若等。

第七會，《曼殊室利分》，二卷。述佛在誓多林給孤獨園和曼殊室利、舍利子等問答演說觀佛即眞如相，無生、滅、去、來、染、淨、二、不二等，無見、無取、無得，於諸有情及涅槃界非二非不二相俱不可得，觀身實相，觀佛亦然，乃至涅槃無差別相，及修甚深般若一相莊嚴三摩地等事。

第八會，《那伽室利分》，一卷。述佛在誓多林給孤獨園，妙吉祥菩薩將入城乞食，與龍吉祥、無能勝菩薩答問甚深般若，觀一切非實，皆如谷響等。龍吉祥、善現、舍利子先後聞法入海喩定、滅定等三昧，乃至施食的近事女也受化得果，顯示般若的勝德等。

第九會，《能斷金剛分》，一卷。述佛在誓多林給孤獨園，爲善現說住無所住而生其心，不住我、人、衆生、壽者相行施、戒等波羅蜜，無住、無得、離一切相，欲以三十二相見如來不可得，一切法如幻、露、泡、夢等。

第十會，《般若理趣分》，一卷。述佛在他化自在天宮，爲金剛手菩薩等說一切法甚深微妙般若理趣清淨法門，即菩薩句義，總四十一門清淨句義。又爲宣說寂靜法性理趣現等覺門，乃至最勝第一甚深理趣無上法門。廣說菩薩般若理趣境行果德等。

第十一會，《布施波羅蜜多分》，五卷。述佛在給孤獨園，舍利子承佛意旨爲諸菩薩廣說布施波羅蜜多，應緣一切智智以大悲心爲上首而行施，即能攝受一切智智、得證無上菩提。更爲滿慈子喩說菩薩、聲聞行施的勝劣，並廣說有巧方便行施，及隨喜迴向所引善根，常於有情作大饒益。應起決定的施心及無染布施，不起二乘相應作意。佛又爲滿慈子說一切法非實有、無捨、無得、無所損益等義。舍利子又爲滿慈子說應觀一切法性空寂，一切智智具勝功德，以財、法施諸有情，隨順菩提，廣作饒益等。

第十二會，《淨戒波羅蜜多分》，五卷。述佛在給孤獨園，舍利子承佛意旨，爲滿慈子演說菩薩持戒犯戒的相，以住二乘作意名菩薩犯戒，又見有少法名爲作者，名犯戒菩薩，隨修六度皆以大悲爲首，發起隨順，迴向一切智智相應之心名具戒菩薩。並稱心無分限普度有情求大菩提引發淨戒的菩薩，應對其他菩薩乃至一切有情供養恭敬，了達一切法空無實，於六度乃至三智無味著等。

第十三會，《安忍波羅蜜多分》，一卷。述佛在給孤獨園，滿慈子承佛意旨，爲舍利子演說菩薩忍和聲聞忍的差別，及菩薩修行般若，觀身心如虛空，於境無分別，堪修安忍。又觀蘊處界常無常等爲行他行處，以平等心修行六度一切智智相作意爲行自行處等。

第十四會，《精進波羅蜜多分》，一卷。述佛在給孤獨園，爲滿慈子分別精進和懈怠的相狀，菩薩從初發心，身心爲他作饒益事，常應精進修六度等。

第十五會，《靜慮波羅蜜多分》，二卷。述佛在給孤獨園，爲舍利子演說菩薩方便入四禪、四定而不味著，觀一切法不可得而不棄捨一切智智。又爲滿慈子說安住靜慮、攝受般若、精進、忍、戒、施等相，更爲舍利子說三界靜慮順逆次第等。

第十六會，《般若波羅蜜多分》，八卷。述佛在王舍城竹林園白鷺池側，爲善勇猛菩薩廣說般若的修行、圓滿、安住等事。顯示般若於一切法都無所依，與一切法非離非合，非相應非不相應，非一切法攝，也非離一切法，如夢幻焰影等。又爲舍利子說於一切境皆無住著，以無邊法爲所行境，當精進行，自他俱利，是爲菩薩般若行等。又爲善勇猛說菩薩修行般若，於一切法都無所行，遍知一切所緣而行，遣除一切所緣而行，又一切法以無性爲性，故無可修，也無可遣，於一切法無取執住著，當得成就功德智慧大威神力降伏魔等。

此經文義浩翰，論辯層疊，波瀾壯闊，極盡佛教文藝的壯觀，在漢譯佛典中，可稱爲最

巨大的文學作品。

經中廣說境行果等一切諸法本性空寂，非生非滅，非一非異，無取無捨，無我我所，以無所得爲方便，勸修一切善法道品，而示以畢竟空淨，無住無著，於此廣破見執顯諸實相，是爲大乘佛法的共通教義。

此經的特色，即在完全以大乘的面貌出現，直說大乘與般若，其性無二。並說大乘即是般若，般若即是大乘，說大乘即說般若，說般若即說大乘，如是二法，一體無異（初會第十七〈隨順品〉）。

經中並明白指出：般若能與一切善法爲母（初會第二十一〈淨道品〉）。一切佛法無不攝入般若（初會第十七〈隨順品〉）。般若能生諸佛，是諸佛母（初會第四十一〈佛母品〉）。般若能示世間諸法實相，名如來母，能生如來（二會第四十七〈示相品〉）。這就是後世以般若稱爲佛母的淵源。而實際上此經所顯示的空、無相義，實爲華嚴、方等、寶積、大集、法華、涅槃諸部大乘的共通思想和主要教義。漢譯各代大藏經中，均特重此經以編列於一切經的首位，即因於此。

特別是此經所顯大乘義中，有許多不共二乘的思想：

⑴**一切法本性清淨思想**：如說：「諸法本來自性清淨，菩薩於一切法本性淨中，精勤修學甚深般若波羅蜜多，如實通達無沒無滯，遠離一切煩惱染著，故說菩薩復得清淨。復次，雖一切法本性清淨，而諸異生不知見覺，是菩薩摩訶薩（中略）善巧方便，令諸有情證一切法本性清淨。」（初會第五十五〈巧便學品〉）

⑵**住無所住思想**：如說：「菩薩摩訶薩雖住般若波羅蜜多，而同於如來，於一切法都無所住，亦非不住，（中略）以無所得而爲方便。」（初會第二十二〈天帝品〉）又菩薩摩訶薩於一切住無分別，能修六度、住二十空乃至三智等，不見菩薩及菩薩名，不見般若及般若名，不著一切染淨諸法，也不離諸緣所生法等（初會第七〈教誡教授品〉）。

⑶**爲利大衆願生惡趣思想**：如說：「菩薩摩訶薩雖成就一切白淨無漏法，而爲利樂諸有情故，方便善巧受惡趣身，如應成熟諸有情類。」（初會第七十三〈淨土方便品〉）又「菩薩摩訶薩寧以自身具受生死無邊大苦，而不愛著聲聞獨覺自利衆善」（第十三會〈安忍波羅蜜多分〉）。

⑷**寧起三毒遠離二乘思想**：如說：「二乘作意，違害無上正等菩提，（中略）欣樂涅槃，背厭生死，菩薩於彼應遠離之。（中略）貪瞋癡等相應之心，於大菩提雖爲障礙，而能隨順菩提資糧。（中略）謂菩薩衆方便善巧起諸煩惱受後有身，與諸有情作大饒益，依之修學布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多令得圓滿。」（第十一會〈布施波羅蜜多分〉）

⑸**嚴淨佛土思想**：如說：「菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多，發弘誓願精勤勇猛，自修一切菩薩摩訶薩行，亦勸他修一切菩薩摩訶薩行；自修諸佛無上正等菩提，亦勸他修諸佛無上正等菩提。（中略）由此行願，便能嚴淨所求佛土。（中略）菩薩摩訶薩各於所求嚴淨佛土，證得無上正等覺時，所化有情亦生彼土，共受淨土大乘法樂。」（初會第七十二〈嚴淨佛土品〉）

經中並說：「一切聲聞獨覺所有智慧，比行般若波羅蜜多一菩薩摩訶薩於一日中所修智慧，百分不及一，千分不及一，百千分不及一，（中略）百千俱胝分不及一，數分算分計分喻分乃至鄔波尼殺曇分亦不及一。」（初會第二〈學觀品〉）甚至宣說：「菩薩若起二乘相應作意，便違菩薩本所希求一切智智。（中略）如是菩薩住菩薩心，不爲二乘、惡魔勝伏，而能勝伏二乘、惡魔，如瑜伽師於境及定俱得善巧不可勝伏」（第十一會〈布施波羅蜜多分〉）

更值得注意的是以上這些思想和當時盛行的聲聞學說大相逕庭；另一方面，「大乘非佛說」的論調，在這時聲聞界或已產生，如此經說：「設有惡魔，或魔使者，詐現佛像語菩薩

言：汝所受持大乘經典非佛所說，亦非如來弟子所說，是諸惡魔或諸外道爲誑惑汝作如是說，汝今不應受持讀誦。是菩薩摩訶薩聞彼語已作是念言：此定惡魔或魔眷屬，令我厭捨所求無上正等菩提，故說大乘甚深經典非佛所說，亦非如來弟子所說。」（初會第四十九〈不退轉品〉、第二會第五十四〈轉不轉品〉）又說：「設有惡魔作沙門像，來至其所說如是言：汝先所聞受持讀誦甚深般若波羅蜜多相應經典，皆是邪說，應疾棄捨，勿謂爲眞！（中略）非眞佛語，是諸文頌者虛誑撰集。（中略）汝等今應修盡苦道，速盡衆苦得般涅槃，現在苦身尚應厭捨，況更樂受當來苦身？宜自審思，捨先所信。是諸菩薩聞彼語時，心不驚疑，但作是念：如是說者，定是惡魔。」（第五會第十六〈不退品〉）由此可以想見當時聲聞、菩薩二乘思想對立的狀況是非常明顯的。因之此經處處顯示出佛法分類，只有二藏：㈠聲聞藏，㈡菩薩藏。這就影響到中國三論宗人，即以聲、菩二藏爲教相的基本判釋（見《三論玄義》）。

另外影響於中國佛教界的，是此經顯示般若教義爲「三乘通教」。如經中說：「欲學聲聞地（中略）獨覺地（中略）菩薩地（中略）如來地者，當於般若波羅蜜多應勤聽習讀誦受持如理思惟令其究竟。何以故？如是般若波羅蜜多廣說開示三乘法故。若菩薩摩訶薩學般若波羅蜜多，則爲遍學三乘，亦於三乘法皆得善巧。」（初會第八〈勸學品〉）又「般若波羅蜜多，（中略）諸預流者於此中學得預流果，諸一來者於此中學得一來果，諸不還者於此中學得不還果，諸阿羅漢於此中學得阿羅漢果，諸獨覺者於此中學得獨覺菩提，諸菩薩摩訶薩於此中學得嚴淨佛土、成熟菩提。」（初會第二十八〈嘆衆德品〉）這是中國天台學者以此經列爲化法四教中的通教的原因。

經中又以三乘學人由此可以得到三智，謂「菩薩摩訶薩欲學般若波羅蜜多，欲成辦一切智、道相智、一切相智，當以無所得爲方便，如應而學。」（初會第十〈般若行相品〉）又「一切智者是共聲聞及獨覺智，道相智者是共菩薩摩訶薩智，一切相智者是諸如來應正等覺不共妙智。」（初會第六十一〈多問不二品〉）「菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，一刹那心則能具攝布施、持戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多，（中略）亦能具攝一切智、道相智、一切相智。」（初會第六十六〈無相無得品〉）這也是天台宗所謂「三智具在一心中得」的張本。

此經又顯示出他方淨土思想。如說：「菩薩摩訶薩應修如是嚴淨佛土：謂彼土中常不聞有三種惡趣，亦不聞有諸惡見趣，亦不聞有貪瞋癡毒，亦不聞有聲聞獨覺，（中略）但聞說空無相無願無生無滅無性等聲，謂隨有情所樂差別，於樹林等內外物中，常有微風互相衝擊，發起種種微妙音聲，彼音聲中說一切法皆無自性，無性故空，空故無相，無相故無願，無願故無生，無生故無滅，彼佛土中諸有情類，若晝若夜若行若立若坐若臥常聞如是說法之聲。（中略）十方如來應正等覺，皆共稱讚彼彼佛名。若諸有情得聞如是所讚佛名，定於無上菩提得不退轉。」（初會第七十三〈淨土方便品〉）這可說是中國宗教界影響最大的淨土思想的淵源。

又此經泯絕語言文字，在大乘法中還開闢了另一蹊徑，如經中說：「我曾於此不說一字，汝亦不聞，（中略）甚深般若波羅蜜多文字言說皆遠離故。由於此中說者聽者及能解者皆不可得。」（初會第二十三〈諸天子品〉）又說：「我於諸法都無所見，故無所說，乃至般若不可說示。」（第十六會〈般若波羅蜜多分〉）這對於不立文字的中國禪宗思想所給予的影響也甚大。而此經第九會《金剛能斷分》的異譯本《金剛般若》，也即爲禪宗五祖以下諸師傳心法的正本。

又密乘教法，也淵源於此經。如經中說：「一切陀羅尼門，名爲菩薩摩訶薩菩薩道。」（初會第二十一〈淨道品〉）又說：「菩薩

摩訶薩依般若波羅蜜多修一切陀羅尼門。」（初會第二十九〈攝受品〉）尤其是第十會《般若理趣分》，廣顯如來智印的深密理趣，及說神咒三首，開啓了密宗的祕藏，並爲後世般若教義攝入密教興其機運。

由此可見此經貫攝了大乘全面思想，爲一切大乘教法之所滙集，對於偏重大乘的中國佛教各方面的影響甚大。「東國最重般若」，當亦基緣於此。

此經全文雖十六會，但其主流則爲最初五會，如近人歐陽漸說：「般若十六會，初有五會，義海全潮，有統有系。（中略）全豹窺觀，應於初五。初雖五分，義同文異。詳略文異，應爲三類：初分爲一類，文四百卷，是爲極詳；四、五爲一類，但有四周而缺方便，（中略）是爲極略；二、三爲一類，具敍五周而缺最後方便付囑，然秦譯（大品般若）詳，是爲酌中，最便研讀。」（《大般若波羅蜜多經敍》）

此經初會文義繁重，其第二會的二萬五千頌般若繁簡適中，在印度古代似已以爲全經的代表典籍而頗爲流通。中觀學派首創者龍樹疏解此經而撰成《大智度論》，瑜伽學派亦相傳彌勒疏釋此經撰成《現觀莊嚴論》，並爲印度解述此經的代表作。其中，《大智度論》漢譯爲百卷，主要論述此經所顯實相性空無得之理，在中國漢地流傳頗廣。羅什譯此論時先譯出其中初品的解釋爲三十四卷，從第二品以下加以節略擇譯其要，不再廣譯，得此百卷。可見此論原文的廣博。《現觀莊嚴論》全文二七四頌，主要顯說此經所述實踐行證之道，在印度中古時代相當流行，而在我國西藏傳弘更盛。其後無著、世親均依此經第九會加以疏釋，各別撰成《金剛般若經論》。陳那又依此經第四會撰成《佛母般若波羅蜜多圓集要義論》，撮述一經的要旨，三寶尊義就其論加以疏釋。此外依此經義撰製的論書，尚有龍樹、提婆、佛護、淸辯等的《中》、《百》、《十二門》等論，廣弘般若性空的教義，至形成爲大乘中觀學派和它以下的支分流系。

此經在中國，自後漢《道行般若》（小品）譯出以來，三國吳·支謙又加以重譯，魏·朱士行曾講述《道行》，又爲訪取《大品般若》的梵本而西行求法，顯示此經的弘傳爲當時漢地思想界所重視。隨後又有無羅叉、竺叔蘭、竺法護等相繼譯傳，衞士度、帛法祚、支孝龍、康僧淵、支愍度、竺道潛，竺法温、支遁等傳寫講述，使般若之學，弘揚漸盛。道安在襄陽時，更盛講《放光般若》，並撰製解註文記，發揚此經的玄奧。同時的般若學者，尙有于法開、竺法汰、竺曇壹、于道邃等，形成爲般若學的六家七宗的盛勢。慧遠亦曾從道安受學《般若》。但使此學得到眞正弘通的，實始於鳩摩羅什廣譯大小品及《金剛般若》等經、《智度》、《中》、《百》等論，使《般若》的義學昌闡於時。什門諸賢僧叡、僧肇等並造章疏，繼軌傳述。此後六朝名僧也多有講述《大品》或造疏釋。梁武帝並註解《大品》，陳武帝也偏好《大品》。現存的大品疏述，僅有隋·吉藏《遊意》一卷、《義疏》十卷，及新羅·元曉的《大慧度經宗要》一卷而已。

唐·玄奘亦以此土學人素重般若，決心北至玉華宮寺，專志譯出此全文六百卷，並歡喜稱慶，稱爲人天之寶。智昇編《開元藏》，即以此經列於衆經的初首而特加尊重。至於此經的書寫、精讀、受持、供養，也爲世所尙。其後由於義學漸衰，佛徒捨繁就簡，《金剛般若》及《般若心經》遂代替全經而頗爲流通，有關《金剛般若》與《心經》的歷代疏釋甚多，不遑列舉。

關於此經的經義，龍樹《大智度論》（卷一百）中曾攝爲二道：(1)般若道（秦譯《大品》前六十六品，相當於此經初會前五十八品），(2)方便道（《大品》後二十四品，相當於此經初會後二十一品）。彌勒《現觀莊嚴論》中則攝爲八品：(1)〈一切相智品〉，(2)〈道相智品〉，(3)〈一切智品〉，(4)〈一切相現等覺品〉，(5)〈頂現觀品〉，(6)〈漸次現觀品〉，(7)

〈一剎那現觀品〉，(8)〈法身品〉。這是印度古來頗爲通行之說。

在中國有未詳作者的〈大品經義略序〉，依第二會秦譯本的文義，大判區分，略爲三段：第一段（秦譯《大品》一至六品，相當於此經初會一至六品），是佛自開宗對舍利弗爲上根人說。第二段（《大品》七至四十四品，相當於此經初會七至三十八品），是佛命須菩提爲中根人說。第三段（《大品》四十五至九十品，相當於此經初會三十九至七十九品），是歸宗重爲下根諸天及人更說般若。至梁武帝〈注解大品經序〉則以經中文義分爲五段：「勸說以下住標其始，命說以無教通其道，願說以無得顯其行，信說以甚深嘆其法，廣說以不盡要其修。中品所以累教末章所以三屬。」近人歐陽漸氏也就此經第二會文義分五周：第一周（初四品，相當於初會前五品），爲舍利弗般若（佛使舍利弗談菩薩智慧，談菩薩二諦）。第二周（五至二十四品，相當於初會六至二十一品），爲須菩提般若（佛與須菩提談菩薩三解脫門，談摩訶衍摩訶薩義）。第三周（二十五至四十二品，相當於初會二十二至三十八品），爲信解般若（佛與帝釋談般若福德令初發心者都生信解，又爲彌勒說菩薩行令已成熟者入甚深般若）。第四周（四十三至六十五品，相當於初會三十九至五十八品），爲實相般若（說魔幻魔事和阿鞞跋致相，令久修人功深不退）。第五周（六十六至八十五品，相當於初會五十九至七十九品），爲方便般若（詳說菩薩境行果，而以方便爲指歸）。

後世有關此經提要的撰述，現存的有宋・大隱的《大般若經關法》六卷、清・葛䵻的《大般若經綱要》十卷、民國歐陽漸的《大般若波羅蜜多經敍》四卷等。又明代智旭《閱藏知津》卷十六至卷二十三，亦對本經作了簡明的提要。（高觀如）

◉附一：《歐陽大師遺集》第一册〈大般若經敍〉（摘錄）

敍曰：應學般若學。般若者，五度之目，萬行之鵠，三世諸佛之所自出。有母然後有子，有般若然後有世間人天、出世聖賢。般若者，智也。智也者，用也。用也者，以空爲具，非以空爲事也。是故空有二義，非義不義無義之空，空亦應空，如義實義涅槃義之空，空則非空。般若之相無住涅槃，般若之行瑜伽巧便，般若之至無上菩提，是故應學般若學。（中略）

一曰五周以敍事者。般若十六會，初有五會，義海全潮，有統有系。中有五會，河漢江淮，巨流時出。後有六會，六度各六，一度繫屬。全豹窺觀，應於初五，初雖五分，文異義同。詳略文異，應爲三類。初分爲一類，文四百卷，是爲極詳。四五爲一類，但有四周而缺方便，世稱小品道行四會是也，是爲極略。二三爲一類，具敍五周而缺最後方便付囑。然秦譯詳，世稱大品放光光讚二會是也，是爲酌中，最便研讀。今循二會，按文提系，談五周敍事。

此經五周說般若也，以經名智慧，舍利弗智慧第一，故初周佛詔舍利弗談菩薩智慧，談菩薩二諦，是爲最初舍利弗般若。般若多說空義，須菩提好深行空法，又慈念衆生，故次周佛詔須菩提談菩薩三解脫門，談摩訶衍摩訶薩，是爲第二須菩提般若。《金剛能斷論》云：欲令佛種不斷者，未成熟菩薩聞多福德於般若起信解，已成熟心入甚深義，已得不輕賤者修多功德不復退轉，已得淨心令大乘久住。本其意義讀索此經，佛以帝釋久聞能記，許與問論，而談般若福德，令初發心咸生信解，是爲信解般若，亦爲帝釋般若。佛於《中含》爲彌勒授菩提記，又於此經爲彌勒說菩薩行，菩薩行佛所行得亦無得，令已成熟入深般若，是爲入甚深般若，亦爲彌勒般若。合上二事並爲一談，應說爲第三信解般若。龍樹緣起論，此經爲說阿鞞跋致相故，爲說魔幻魔僞魔事故，爲說當來世人供養般若因緣故，佛爲顯示種種，令久修人功深不退，是爲第四不退轉地般若，

亦爲實相般若。佛行即菩薩行，菩薩行者，妙於方便，境行果三此周特勝，經之爲摩訶衍，人之爲摩訶薩，法之爲大菩提，亦於此周發闡無餘，是爲第五究竟地般若，亦爲方便般若。

◉附二：呂澂《印度佛學源流略講》第三講（摘錄）

大乘思想就是菩薩乘思想，他們相信釋迦成佛以前的菩薩階段，其實踐與所依據之理論都較聲聞乘、緣覺乘更廣大，所以稱爲大乘。闡明這類思想的經典，後來積累日多，就有種種類別。但究竟哪一類是最初出現的呢？學者們有大致相同的看法。

一般承認，般若類是較先出現的。理由有三點：㈠《般若經》內容，主要講對佛所說法不可執著，法無自性，即所謂「法空」思想。這一思想正是由部派佛學自然而然發展下來的。部派佛學，特別是有部學說發展到極端，認爲佛說的法都有自性，都是實在的。反對這種極端，一轉入大乘，就必然走向「實有」的反面而出現「性空」思想。㈡很多大乘經典如《法華》、《華嚴》等的主要思想，都建立在般若的基礎上，所以理應先有《般若經》才能隨之發展出其他的經來。㈢更有力的理由是，大乘經開始流行，同它之前的佛經性質和形式一定要有聯結，即與公認的諸經相類。以前諸經按內容和形式分類有九分教或十二分教，其中有一分名「方廣」（義譯。梵譯「毗佛略」，巴利文音譯「爲陀羅」），是指它說的道理方正，範圍廣闊。當時小乘部派承認在「方廣」一類經中有般若。如有部的脇尊者，在《大毗婆沙論》（一二六卷）中介紹十二分教時，就是這樣說的。《般若經》一出現，即採取了「方廣」的形式，也從而證明般若類是最早出現的大乘經。

《般若經》後來發展得相當龐大，究竟有多少種，迄今亦無法確定。據玄奘搜集並編纂而成的《大般若經》，共有十六種（或稱十六會、十六分）。開頭五分是根本般若經，其餘歸爲雜類，叫雜般若經。根本五會，內容相似，僅文字詳略不同。第一會最詳，有十萬頌（漢譯四百卷，接近四百萬字）；第二會，有二萬五千頌；第三會，一萬八千頌；第四會，一萬頌；第五會，八千頌。其中二、三兩會的內容差不多，四、五兩會的內容也相似。現在要問，這五會哪一會是先出現的呢？學者們的看法也不相同。既然有詳有略，就有兩種可能：一個可能由詳到略，而詳本在先；一個可能由略發展爲詳，而略本較早。按實際情況分析，先略後詳，先有小本而後發展爲大本，還是合理一些。第一、般若儘管是以方廣形式出現，開始的分量，不能與部派公認的諸經分量相差太遠，那樣會叫人不容易相信的。第二、從傳播方面看，部派諸經是憑口傳的，大乘經一上來就有文字記錄，按寫作規律講，開始不可能太詳、太大。所謂「大本」、「小本」，主要內容都同，只是大本的文字敷衍些而已。第三、從中國翻譯史方面看，第一個譯大乘經的支婁迦讖，譯出的是《道行般若》（三十品），在五會中相當於四會，過了一百年，西晉時才譯出《放光》、《光讚》，兩部經相當於五會中的第二會，至於初會，是到玄奘編纂《大般若經》時才有的。從這裏看出它的發展是先簡後詳的。當然，從翻譯的前後不能即確定它們出現的先後次序，但也可以作爲推斷的根據之一（由於《道行》比《光讚》篇幅要小，所以後來習慣叫前者爲「小品」，後者爲「大品」）。

另外，「雜類般若」的內容，很不相同。其中有中國極爲熟悉的《金剛經》，玄奘把它放在第九會，分量最小，只三百頌。也可看成是般若的一個略本，因爲根本般若的重要思想它都有了。無著、世親曾加以分析，認爲經中有二十七個主題，實際包括了全部般若的主要思想。它的形式，較之大、小品，更加接近於九分教和十二分教以及後來的阿含形式。例如，經一開始就講釋迦住在王舍城，他的團體比丘有千二百五十人，並敍述到講道的過程等等

，這些都是原始經典格式。而根本般若，就是「小品」，形式也不是這樣，講的是五千人，並說這些人都具有種種功德成就，同後來大乘的鋪張說法相類似。這說明《金剛經》的般若形式，比「小品」還更早一些。其次，南方有位學者覺音，他在解釋十二分教中的「方廣」時，是從它的形式講的，他說，「方廣」是問答體，在每一問題得到圓滿解答的基礎上，繼續追究，步步深入，他舉了巴利文的五部做例證。我們看《金剛經》的體裁，正是如此（其他般若經就不這樣顯著），第一個問題結束後，接著提出第二個問題。所以無著、世親解釋說，須菩提對不了解的地方共二十七處，這二十七處是「展轉相生」的。又《金剛經》的問題是藉須菩提提出的，他是佛的十大弟子之一，是得了無諍三昧，以解空著名的。《金剛經》但明「空」理，故借重他來發問。可是「小品」的內容就較蕪雜，人物有舍利弗、彌勒，甚至還有帝釋等等。這說明般若類最早出現的是略本，而略本中又以《金剛經》的出現更早一些（它在我國翻譯較晚，但產生應早）。

通過《金剛經》的二十七個主題，更易掌握般若的要點。般若思想不外說明諸法「性空幻有」的道理。所謂「性空」是說佛所說的一切法即一切現象都沒有實在的自性；但空非虛無，法雖然自性空，假有的現象仍是有的，即所謂「幻有」。「幻有」含有二重意思：㈠幻有並非無有，是相對於實有說其非實在的；㈡幻有非憑空而現，它的產生是要有條件（因緣）的。所以般若思想是由一雙範疇性空、幻有構成的，不能單執著某一個方面。關於性空思想，在部派佛學時也有，如上座講人空外也講法空，不過他們的性空進一層發展就成了方廣，趨向極端，連幻有也否定了，所以龍樹批評它為「惡趣空」，虛無主義。這種否定一切的虛無主義，與般若性空之說，是不一樣的。《金剛經》全部講的是性空而幻有的問題，最後歸結為一頌：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀」（完滿的說法，應為九喻，秦譯只有六喻）。其次，講性空幻有，應聯繫到佛說，般若思想反對有部認為佛說的一切法都有自性的極端態度，主張佛的說法不是實有，而是幻有。佛為什麼要說法呢？在他們看來，是因實踐的要求加以假設而已。佛法並非實有，只是我們概念上對它加以分類而成功的假有。這種思想《金剛經》表現得非常集中，它有這樣一套說法的形式，如；「佛說般若，即非般若，是名般若（概念的假設）。」之所以要假設佛法，據他們講是為了救渡衆生這一實踐要求。《金剛經》隨處都是這種思想，所以說般若的主要思想，《金剛經》都有了。

還有一個問題，《般若經》最初是在什麼地方編纂的？這已無法講清楚了，不過它的流行地區，倒是可以從經的本身記載中看得出來。據《大般若經》三〇二卷中說，開頭是在東南方，以後流傳到南方，然後到西方，逐漸到北方、西北方，最後到達東北（中國地區）。這個記載與實際情況是符合的，因為這個流傳路線與大衆部發展的地區相一致，與正量部活動的地區也一致，前者是在東南、南、西方活動，後者是以西印為中心，然後到達西北。大乘思想，前面已經分析是與大衆、正量有聯繫，也是得到部派的承認的，所以流行於與他們思想相接近的部派區域內，以後又發展到西北等處，是合理的，而一旦傳到月氏，就得到人們的信仰，並經過西域傳播到中國來了。

〔參考資料〕 印順《初期大乘佛教之起源與開展》第十章；梶山雄一（等）《般若思想》；副島正光《般若經典の基礎的研究》；渡邊海旭《大般若經概觀》；干潟龍祥《般若經の諸問題》。

大慧普覺禪師年譜

宋代臨濟宗禪僧大慧宗杲（1089～1163）之年譜。全書一卷。宋・祖詠編。又稱《大慧禪師年譜》。淳熙十年（1183）序刊。開禧元年（1205）宗演校訂。收在《嘉興藏》（新文

豐版）第一册。

大慧宗杲於宋孝宗隆興元年（1163）示寂後，祖詠依編年體詳述宗杲一生之行履而成此書。淳熙十年請張掄撰序並刊行，然其中頗有脫誤，宗杲弟子遯庵宗演遂在同門雲卧曉瑩的幫助下，依據他們親侍宗杲的見聞，對此譜校訂删增了六十餘處，於開禧元年完成。

大慧普覺禪師語錄

宋代臨濟宗禪僧大慧宗杲（1089～1163）的語錄。弟子雪峯蘊聞輯錄。又稱《大慧語錄》、《大慧錄》。凡三十卷。南宋孝宗乾道八年（1172）奉旨刊行並入藏。現收入《大正藏》第四十七册、《嘉興藏》（新文豐版）第一册。

宗杲，是圓悟克勤的法嗣，屬臨濟宗楊岐派下；宋孝宗執以師禮，並賜號「大慧禪師」，卒謚「普覺禪師」。他在南宋時代鼓吹公案禪（看話禪），與提倡默照禪的宏智正覺並稱。宗杲曾大肆攻擊默照禪。他在世時，法席之盛冠於天下，號稱「臨濟再興」。爲宋代看話禪的代表人物。

全書凡三十卷。卷一至卷九爲宗杲歷住各寺時的語錄，其中，卷六附有張浚所撰的〈大慧普覺禪師塔銘〉。

卷十爲〈頌古〉，卷十一爲〈偈頌〉，卷十二〈讚佛祖〉、〈自讚〉，均爲宗杲所作的短偈。

卷十三至卷十八爲〈普說〉，其內容爲宗杲對宋代各派禪匠之宗旨的說明，是瞭解宋代禪宗諸家宗旨的指南。此普說部份，另有單行本行世，俗稱《大慧普說》。

卷十九至卷二十四爲〈法語〉，是宗杲對僧俗弟子的開示，而由弟子私下寫錄的。

卷二十五至卷三十爲〈書〉，蒐錄宗杲對門下縉紳居士所提問題的書信回答，其中頗具宗門要旨。

大藏經綱目指要錄

研究藏經目錄的專書。全書八卷，然卷二、四、五、六、七各自又分上下，故或說爲十三卷。宋・惟白編，成書於徽宗崇寧三年（1104）。又名《大藏經指要錄》、《大藏綱目》、《綱目指要》。收在《昭和法寶總目錄》第二册。

本書之性質略同提要書，乃惟白於宋・崇寧二年（1103）春得旨遊天台，秋至婺州金華山智者禪寺閱大藏經，特摘錄其要義而成之作。由於當時閩浙各藏尚未刻成，因此，其所閱之藏經當爲《開寶藏》。

全書所收書目自《大般若經》迄《建中靖國續燈錄》，計一〇五〇部，每部書均提敍其大意，內容部份則以千字文分函，而收錄順序如下：大乘經、律、論，小乘經、律、論，聖賢傳記等。卷末另附〈禪教五派宗源述〉及〈大藏經綱目指要錄五利五報述〉。

〔參考資料〕 蔡念生《二十五種藏經目錄對照考釋》；陳士強〈大藏經綱目指要錄義例〉（《法音》41期）。

大藏聖教法寶標目

十卷。宋・王古撰，元・管主八續集。略稱《法寶標目》，或單稱《標目》。收在《昭和法寶總目錄》第二册。係依大藏經卷帙順序，舉各經書名，或詳或略地解說其要旨，故可視爲大藏經之解題書，爲此類目錄書之嚆矢。

據《佛祖統紀》卷四十六所載，本書初爲王古於宋徽宗崇寧四年（1105）所撰，原僅八卷，至元成宗大德十年（1306），前松江府僧錄大師管主八續集補訂而成十卷。其中，卷一至卷六前半爲大乘經律論，卷六後半至卷八前半爲小乘經律論，卷八後半至卷九前半爲聖賢集、傳記及經錄，卷九後半爲貞元譯經，卷十則收載宋朝新譯經。此中，由天函至英函爲原書，計一〇七六部，杜函以下至侈函爲增補部份，以密部經典居多，計三二二部。全書總計一三九七部，內重出二部，故目錄編號爲一三九八。

本書卷首有王古的序偈及元·大德十年釋克己的序，次收錄〈文前大科分四段〉之文，此當爲管主八依《至元勘同錄》所錄入，其總數與本書無關，但可供參考。

大日本國法華經驗記

日本《法華經》信仰者之傳記集。三卷。日本比叡山首楞嚴院沙門鎭源撰。成書於長久年間（1040～1044）。又稱《本朝法華驗記》、《法華驗記》。收在《續羣書類聚》第八傳記卷一。

本書係以中國唐末義寂的三卷《法華驗記》爲範本，參考《日本往生極樂記》、《三寶繪詞》，再加上撰者自身的見聞而成。全書分上、中、下三卷，收錄聖德太子、行基、最澄等人，以及其他沙彌、比丘尼、優婆塞，乃至道祖神之傳記，總計有一二九條。卷首有作者自序。

本書的編集，在於向世人介紹《法華經》的功德，鼓吹《法華經》的信仰。文中收入頗多因《法華》而滅罪的故事，由此可知本書較重視過去罪障的滅除，由此也可窺見其重視現世利益的傾向，而有異於往生傳的重視死後往生。總之，此《法華驗記》，乃了解日本平安時代，法華信仰及神佛融合之珍貴史料。

大毗盧遮那成佛經疏

二十卷。唐·善無畏講說，一行筆錄。又稱《大日經疏》、《大疏》、《本疏》、《無畏疏》。係《大日經》七卷三十六品中前六卷三十一品的註釋。收在《大正藏》第三十九冊。

開元十三年（725），善無畏譯畢《大日經》七卷後，爲弟子一行等講解該經之深義；一行筆記善無畏所說，並加上自己的看法，而成《本疏》二十卷。開元十五年九月一行入寂，其弟子智嚴、溫古等奉師命再治《本疏》而成十四卷，改題爲《大日經義釋》。相傳日本仍存有這兩種版本。《本疏》二十卷本由空海攜回，由東密所專弘；《義釋》十四卷本由慈覺攜回，爲台密所依循。另外，《大日經》第七卷五品疏，由新羅零妙寺不可思議筆記善無畏口說而成《不思議疏》二卷。

全書二十卷中，第一卷至第三卷上半係解釋經之〈住心品〉，稱之爲「口疏」，是通論全經大意，亦即密教教相（即理論）方面的說明。第三卷下半以下，註解經的〈具緣品〉至〈囑累品〉，稱之爲「奥疏」，專釋事相，即密教具體的實踐方法行儀，未灌頂者不予傳授。全文所釋明快，能盡義旨，尤其〈具緣品〉以下，多用淺略、深祕二重釋，以發揮本經各種事相的深意。此外，又在第六卷阿闍梨所傳曼荼羅的圖位，補說經疏的曼荼羅。

疏文中，如係善無畏所作的解釋，則記「阿闍梨言」，若是一行自己的看法，則記「私謂」或「今謂」。所引的經論，有《大品般若》、《法華》、《華嚴》、《瞿醯》、《大智度論》、《中論》等，也引用《瓔珞經》、《無盡意經》、《大般涅槃經》、《佛性論》、《大乘莊嚴論》等書。

本書不單是解釋《大日經》的字句，而且將經中的思想再組織、再發展，使密教教理更趨完備，並發揮大乘佛教世、出世間不二的精神。此疏對於日本眞言密教的開展影響頗鉅；如空海多依本書所說以組織其宗義，所著《即身成佛義》、《吽字義》等重要思想，皆依據本書而來。

本書之註釋在中國不多見，日本則甚多，主要有宥祥《大疏義述》三十一卷、信日《大疏勘文》三十卷、宥範《大疏妙印鈔》八十卷、杲寶《大疏演奥鈔》六十卷、道範《大疏遍明鈔》二十一卷、宥快《大疏鈔》八十五卷等。

◉附：《文殊大藏經》密教部一〈大毗盧遮那成佛神變加持經導論〉（摘錄）

《大日經疏》與《義釋》之優劣

慈覺大師請來之《義釋》十四卷，成爲台

密專用疏本，被視爲比弘法大師請來之《大日經疏》更佳。智證大師之《義釋目錄》中，舉出三點，判定《大日經疏》較《義釋》爲劣：(一)與普通之疏釋體裁不同，沒有作成大意等三段之解釋，而直接解說本經之文句。(二)文句晦澀難懂，前後句法不完整，故初學者不易解其意。(三)遺漏祕要，即《菩提心論》中所註，將《法華經》所謂開示悟入，與四種阿字配合一段，乃是此經之最極祕要，而《大日經疏》無此段文字，《義釋》上却明白記述。因有此三缺點，故稱《大日經疏》較《義釋》爲劣。

高野山寶性院有快法印，於《大日經疏第一本鈔》卷第一中，針對智證大師所謂之第二缺點，予以辯白。曰：「今疏相傳亂脫讀之，故直如釋不讀之，然者不足爲難，不傳亂脫讀之不分明云，不知今疏意可人……。」又沙門阿寂記之《妙印鈔》卷第一中，敍述《疏》較《義釋》爲佳。其鈔作：「問曰：以何得知二十卷勝正，依之寺門人云二十卷疏草安本也，十四卷如中書，十卷精書也云云。若然者上中下自顯然，故殊以十卷義釋可爲勝正耶？答曰：二十卷疏，是疏家之正說，一行之直記也，故不交他人之言。十四卷並十卷義釋，是疏家御遷化後，自宗他宗之人師交雜記之，全是非疏家之御再治，豈足爲指南耶？爰以安然自云：此義釋本三藏說一行記，智儼、溫古再治之間，本記之外多加人言，（中略）然間彼義釋中，師資相承大事等不載處是多，（中略）然今疏雖未再治，正是無畏之直說，一行之正記也，共是爲見諦之阿闍梨，同爲密宗之祖師，豈雖一偈一句，有不通達之處耶？仍以此疏無畏、一行、不空、惠果師資付屬嫡嫡相承明鏡也。」

安然和尚如此反駁台密一家所論，是多少有道理的。《義釋》只有燕京圓福寺覺苑所撰述之《演密抄》十卷而已，《大日經疏》却有多家註釋，由此觀之，應可視《大日經疏》優於《義釋》。

東密對《大日經疏》之講傳與點本

講解《大日經》時，自古以來，即不直接以經來講述，一般慣例是講述《大日經疏》，而開此例的則是弘法大師。據《久米寺流記》所述，大同二年（807）大師歸朝後，同年十一月八日，於久米寺之雁塔，講解《大日經疏》。實慧、眞濟、眞紹、堅慧、眞然等諸大弟子，皆列席聽講。大師之《大日經疏文次第》一卷，約於此時製成。又實慧大德（此時二十一歲），筆錄大師之講傳，即爲現登載於《大疏祕記集》之《遮那經文疏傳》八卷。

如前所述，從大師在世時起，才發起研究《大日經》之風氣。而掀起研究高潮的仍然以大師爲始。

仁明天皇承和二年（835）正月二十二日，在太政官符（治部省）奏稱：大毗盧舍那成佛經業一人，應習大毗盧舍那所說之諸尊法中之一尊之儀軌，並學《大毗盧舍那經》〈住心品〉，及《疏》五卷。並兼習默寫、暗誦梵字「大佛頂陀羅尼」。又應學習《即身成佛義》。右沙門大僧都傳燈大法師位空海奏。

由上述得知大師對研究《大日經》的學生有何期望。官符文中所謂《疏》五卷，如依尙祚阿闍梨之《初學大要鈔》所載，是指《住心品疏》三卷、《疏》第六卷及第七卷。在第六卷中，明示五種三昧道，第七卷則爲釋說五十字門。因爲上述諸卷〈住心品〉均屬教理之內容，大師入滅後，承和十三年（846）四月二十五日，實慧僧都（786～847）於高野山金堂之東座，講述上列經典，此時僧都爲六十一歲，眞然、眞雅等諸德具來聽講。其後小島之眞興僧都（934～1004）受傳此疏，又中院之明算上人（1021～1106）受傳於小野之曼荼羅寺之成尊僧都（1012～1074）。講述中所使用之《大日經疏》，據稱現尙存於高野山之龍光院中。同書之後跋文中稱：天喜六年（1058）戊戌七月二十六日甲子日曜鬼全滿日吉三吉願日，始受學於小野僧都御房，同學有阿闍梨義範、阿闍梨源尊，求法者爲明算上人。但，須依大師之點本奉讀。

以上見中院本之書後跋文。此點本是ヲコト點本，ヲコト點本分成東大寺點本、喜多院點本、中院僧正點本等各種不同本。因爲ヲコト點本不易閱讀，因此大樂院信日阿闍梨（？～1037）及寶性院玄海法印（？～1347）等協議，而改以日文片假名點讀。《大日經疏》之點本計有十三種，列記於宥快師之《傳授鈔》中。

西元1300年初，玄海法印著《疏聞書》，信日阿闍梨著《大日經疏勘文》三十卷，信堅阿闍梨則有《大日經疏聞書》三十八卷，從那時起於高野山盛行講述《大日經疏》。

對《大日經疏》的研究

《大日經》與《大日經疏》在東密認爲是同具權威性，並且東密所謂《大日經》之研究，即爲研究《大日經疏》之意。由此可見，《大日經疏》並非僅爲《大日經》之註釋，而是更具有重大的意義。弘法大師之著作中，明顯指出立教開宗之宗義爲《即身成佛義》、《聲字義》、《吽字義》、《二教論》、《祕藏寶鑰》、《般若心經》等六部，這其中所具重要意義皆出於《大日經疏》。然而大師沒有揭示《大日經疏》之名，但是大師所取之意，所著之文，大約照疏中所記之文。由此可知大師認爲《大日經疏》所負意義甚大。台密對《大日經疏》、《大日經義釋》及《義釋》的註解《演密抄》的研究者都甚少。東密則相反，東密對眞言密敎的研究，弘法大師的著作不用提是必讀的，而認爲更進一步則需研究《大日經疏》。

密教內容分爲事相與教相。教相的根源爲〈住心品〉及此品的註釋《住心品疏》。後者通常稱爲《口疏》。作爲密教之教相學者資格之一，是需要有足以表現對《口疏》有深入研究的著作。其次，作爲精通事相者的資格之一是詳研野澤十二流，更進一步對《大日經》〈具緣眞言品〉以下三十品，及對《奧疏》部分等具有深入造詣者，則稱爲事相大家。除《大日經》外，台密對《金剛頂經》稍有涉及，至於東密差不多可以說完全沒有接觸。我們可以想見《大日經》及《大日經疏》自古以來就是眞言密教的研究中心。

至於東密對《大日經》特別是《大日經疏》的研究熱潮究竟是何時開始的？這該是始於鎌倉時代初期，法性、道範二師爲先驅者。王朝最興盛時之傳教、弘法、實慧、慈覺、智證、安然諸大德所在時代，因爲也適爲密教興起時，由於研究《大日經》及《大日經疏》，而有許多著作問世，在此時代所謂研究密教，差不多意指研究《大日經疏》，可見《大日經疏》受重視的程度。於鎌倉初期首開其端，北條氏全盛時代，於高野山有賴瑜、信日兩師；根來山則推聖憲，而伊豆之妙淨上人，爲東寺賴寶慧眼所識，後終不辱大覺寺後宇多法皇的知遇，而有《淨不二鈔》三十一卷之著作，又其學風擴及於京都眞言宗之諸大寺。所謂東寺三寶即爲賴寶、杲寶、賢寶三師，係推動當時之研究熱潮者，並修正大樂院信日的《大日經疏勘文》三十卷，且補其不足，三人且爲研究《奧疏》之集大成者，著有《演奧鈔》五十六卷。而妙淨上人門下有備後法師源暹、讚岐善通寺宥範及鎌倉理智光寺的榮智上人。榮智是傳妙淨之心印者。

大乘五門十地實相論

又稱《十地義疏》。敦煌殘本。是難得一見的地論師著作，內容爲《十地經論》的疏釋。北齊・僧範（476～555）撰。全書六卷，現殘存的是卷一、卷三及卷六。

本書解釋《十地經論》，體例甚爲簡樸。不立科判，只隨文逐句略爲解釋，或以問答申明宗旨。書中將《十地經論》的宗旨分成五門，故稱《五門十地實相論》。本書所談的唯識宗旨，與記載中的地論師說相合。地論師的著作傳世者稀，今由此論可窺見地論師根本見解之一斑。

地論師是中國南北朝時代弘揚瑜伽系教學的學派。由於此派著作大多佚失，一般僅能從

第二手記載中窺見其思想。在現存資料中，本書是其中之一，此外，僅存的書籍是隋・慧遠《十地經論義記》十四卷中的前八卷。然而本書之著述較慧遠之書更早，因此在地論宗史的研究上，本書彌足珍貴。

大乘阿毗達磨雜集論（梵 Mahā yānābhidharma-samuccaya-vyākhyā，藏 Chos mṅon-pa kun-las-btus-paḥi rnam-par bśad-pa）

十六卷。安慧菩薩糅著，但藏譯以爲是最勝子（Jina putra）撰。唐・玄奘譯。略稱《阿毗達磨雜集論》、《雜集論》或《對法論》，又稱爲《分別名數論》、《廣陳體義論》。收在《大正藏》第三十一冊。爲法相宗之重要論典，唐・貞觀二十年（646）三月譯出。爲瑜伽十支論之一。

無著之弟子覺師子曾根據《瑜伽師地論》一書，疏釋《大乘阿毗達磨集論》，其後，安慧以之合糅《集論》而成本書。《雜集論述記》卷一云（卍續74・604下）：「大聖無著具廣慧悲，集阿毗達磨經所有宗要，括瑜伽師地論一切法門，敍此本文，演斯妙義，覺師子稟承先訓，更爲後釋，安慧閑其本末，參糅兩文。」

本書之所以名爲「雜」，該書謂（卍續74・614上）：「雜有三：(一)教詮雜，(二)文義雜，(三)參糅雜。（中略）文義雜故立雜名。本釋別行難知性相，文義頗廣，難可受持，故綜參和，令其易入，由斯論首標以雜名，名參糅雜。」

本論之註釋書有窺基《大乘阿毗達磨雜集論述記》十卷、信培《大乘阿毗達磨雜集論述記貫練編》二十八卷（以上現存）、玄範《大乘阿毗達磨雜集論疏》十卷、靈攜《大乘阿毗達磨雜集論疏》十六卷等。

◉附：呂澂《印度佛學源流略講》餘論（摘錄）

《集論》後有釋論數家，覺師子釋尤見精彩。安慧即因以糅合本文成《雜集論》，此名曰雜，乃仿《雜心論》例。《雜心》以《婆沙》莊嚴《心論》，《雜集》則似以經部上座等義莊嚴《集論》。經部上座義者，世親《俱舍》之所朋，而衆賢《正理》致力駁斥者也。今復取而用之，故說此論爲救《俱舍》而作。此種立說或與《集論》之本旨未當，然而大乘論書反對婆沙師之精神固已貫徹無餘矣。自後阿毗達磨遂鮮繼作者。

〔參考資料〕《大唐內典錄》卷九；《成唯識論了義燈》卷一；《開元釋教錄》卷八。

大乘菩薩入道三種觀

一卷。相傳爲姚秦・鳩摩羅什所撰。1990年被發現於日本名古屋之七寺（寺名，屬眞言宗智山派）。全書除卷首的序文分爲假名門、實法門、空觀門等三門外，本文大致分爲六個部分，即(1)菩薩對六塵時入定法，(2)菩薩三業四威儀中入定法，(3)菩薩清淨三業法，(4)菩薩讀三押經安心之法，(5)菩薩入陀羅尼門安心之法，(6)菩薩行六度時安心法。

此中，序文中之假名門，旨在闡述觀內外諸法其自體不存，唯有假名。實法門，謂若入實法門，則可達「物心共滅，智境皆泯，如虛空之湛然，無生無滅」之境地。空觀門則論述業障、煩惱障之去除及法身之顯現。

本文分六部份，略如下述：

(1)菩薩對六塵時入定法：敍述菩薩行者如何戰勝六種能迷惑心識的對境（色、聲、香、味、觸、法）。

(2)菩薩三業四威儀中入定法：就身、口、意三業及行、住、坐、臥各方面，論述如何保持心之安定。

(3)菩薩清淨三業法：闡明如何令身、口、意三業清淨。例如身業方面，謂不可侵貪他人財食，目不亂視，耳不亂聞；又說應觀諸法唯有假名，不見有一法可得。口業方面，應行正語等四眞實語。意業方面，應斷六十二見與三惡覺等。

(4)菩薩讀三押經安心之法：此中之「三押經

」，並非實際的經名，而是比喻身、口、意三業。該文謂：「身爲强梁，故起三邪，身若調伏，則生三善。因此，菩薩應晝夜思量讀誦身經。」

⑸菩薩入陀羅尼門安心法：關於陀羅尼的功能，《大智度論》卷五謂有聞持、分別智、入音聲等三種陀羅尼。然而在本書中，則謂「陀羅尼者，秦言持法。持有五種區別，即文持、法持、義持、根持、藏持。」

⑹菩薩行六度時安心法：六度即六波羅蜜。本書係就各波羅蜜，更分捨行、正行、忍行、無住行、決定行、堅照行而予論述，如：「云何捨行？捨行有三：㈠捨財，㈡捨法，㈢捨畏。」「捨彼三種，則能具足檀波羅蜜。」文中隨處可見中觀思想，如「一切諸法，猶如夢幻。」「以觀諸法，而得實相。」「論其自體，畢竟不生不滅，平等不二」等等。

關於本書的作者，日本七寺所藏，而書寫於平安末期的本書，其內題之下，題有「三藏法師鳩摩羅什撰」。一般咸信鳩摩羅什來華後，專力翻譯，著作不多。傳說爲其所撰的《略論安樂淨土義》及《羅什悉曇章》皆非其親撰。《出三藏記集》卷十四的〈鳩摩羅什傳〉謂鳩摩羅什撰有《實相論》二卷。然該書今已不存。今確知能傳其思想之文獻，似乎除了僧肇《維摩經注》外，僅有慧遠提問，羅什作答所成的《大乘大義章》及羅什答、姚興問的《通三世論》而已。然日本・天平勝寶五年（753）的正倉院文書、平安末期的章疏目錄代表《東域傳燈目錄》以及成立於十世紀初的天台宗章疏、三論宗章疏等，皆明言鳩摩羅什撰有《大乘菩薩入道三種觀》一卷。故知從奈良時代至平安末期之間，日人相信羅什撰有《大乘菩薩入道三種觀》一書。

按：日本名古屋眞言宗智山派的七寺，原藏有日本政府指定的重要文化財——「一切經」。1990年十一月間，由佛教學者發現其中有十四種經典（二十五卷）是大藏經所未收的古逸經典。

發現這些古逸經典的學者，是日本華頂短大副教授落合俊典。1991年，以落合氏爲中心的「七寺古逸經典研究會」正對這些經典作較深入的探討。

這些經典，包含有《本行六波羅蜜經》、《度梵志經》、《清淨法行經》、《毗羅三昧經》、《佛名經》、《安墓經》、《淨度三昧經》、《佛說頭陀經》、《大乘菩薩入道三種觀》等。

在所發現的古逸經典中，與我國佛教關係最深的就是這部相傳爲鳩摩羅什所撰的《大乘菩薩入道三種觀》。據落合俊典的研究，書寫此經之時期，應在1175～1180年之間，從日本奈良時代到平安時代末期之間，本書在日本都被視爲鳩摩羅什所撰。

〔參考資料〕 落合俊典《七寺古逸經典シリーズ》。

大唐西域求法高僧傳

二卷。是西元691年唐代高德義淨在南海室利佛逝國（今印度尼西亞蘇門答臘島）時的作品。又作《西域求法高僧傳》、《求法高僧傳》、《大唐求法高僧傳》。收在《大正藏》第五十一册。書中記載玄奘西行回國（645）以後，到本書寫出爲止的四十六年中間，中國僧人和朝鮮、越南僧人以及中亞細亞僧人西行求法的一些事蹟。

傳中記述當時的中國僧人玄照、道希、師鞭、道方、道生、常愍、常愍弟子、末底僧訶、玄會、質多跋摩、文成公主嬭母兩子、隆法師、明遠、義朗、義朗弟子（義玄）、益州智岸、會寧、信胄、彼岸、高昌智岸、曇潤、義輝、唐僧三人、道琳、曇光、一唐僧、慧命、玄逵、善行、靈運、僧哲、智弘、無行、法振、乘悟、乘如、大津及附傳貞固、僧伽提婆、道宏、法朗等四十四人，朝鮮僧人阿離耶跋摩、慧業、玄太、玄恪、二新羅僧、慧輪、玄游等八人，越南僧人運期、木叉提婆、窺冲、慧琰、智行、大乘燈等六人，中亞細亞僧人佛陀

達摩、僧伽跋摩兩人的西行求法情況，大部分是每人一傳，也有幾篇是兩人或三人的合傳。各傳篇幅一般多是數十字乃至一千多字的短文，其中有些傳後還附有四言或五、七言感嘆或讚頌的詩偈。前面列舉的人物，據作者自敍是（大正51・1a）：「多以去時年代近遠存亡而比先後。」而作者本人遊學的事蹟，則分別記述於玄逵傳後及無行、大津、貞固等傳中。

本書各傳大都記述各人的籍貫鄉里、西行所經的路線和在各國學習佛法等情況，文雖簡短，却保存有相當多的當時佛教史料和一般史料。

當時諸僧出國西行的路線，已因中國與鄰國人民之間來往頻繁，交通知識的進展而有水陸不同的路線。在陸路方面，如道宣《釋迦方志》〈遺迹篇〉說：大唐使者前往印度有三條道路：

一條是東路，由河州（今甘肅省臨夏蘭州市西北）西北經鄯州（今青海省樂都縣）、吐蕃（今西藏自治區拉薩市）等地，通過泥波羅（今尼泊爾）往中印度。

一條是中路，由鄯州經涼州（今甘肅省武威縣）、甘州（今甘肅省張掖縣）、沙州（今甘肅省敦煌縣）、瞿薩怛那（今新疆維吾爾自治區和田縣）、佉沙（今新疆維吾爾自治區疏勒縣）、朅盤陀（今新疆維吾爾自治區塔什庫爾干縣）、迦畢試（今阿富汗境內）、伐剌拏（今巴基斯坦西北境，印度河西之本努）等地往中印度。

一條是北路，由長安經瓜州（今甘肅省安西縣）、伊州（今新疆維吾爾自治區哈密縣）、高昌（今新疆維吾爾自治區吐魯蕃縣）、屈支（今新疆維吾爾自治區庫車縣）、葱嶺北面熱海（今伊西庫爾湖）、笯赤建（今哈薩克境內）、鐵門（今烏茲別克境內）、烏仗那（今巴基斯坦境內）、迦濕彌羅（今克什米爾）等地至中印度。

這三條路線中，第一條東路，即由長安貫通西藏地區經尼泊爾而往印度的路線，也就是唐・貞觀、顯慶中李義表、王玄策等前後三次出使印度所經行的道路。第二條中路，即由天山迤南的戈壁南道越帕米爾高原經阿富汗入印巴次大陸的路線，也就是玄奘於貞觀十九年（645）由印度回到長安所經行的道路。第三條北路，即由天山迤南的戈壁北道經帕米爾高原北面過阿富汗、巴基斯坦而入克什米爾的路線，也就是貞觀三年（629）玄奘由長安前往印度所經行的道路。在本書中可以看出，當時玄照、道希、師鞭、玄太、玄恪、道方、道生、末底僧訶、文成公主嬭母兩子、慧輪等人西行，似都走了東路；玄照第二次西行以及玄會、質多跋摩、隆法師、唐僧三人、信胄等人西行，則大概是走了北、中兩路。

又傳中諸僧泛海西行的，比陸行的爲多。這是由於當時海上交通已因航海術的進步而相當發達的原故。《唐書》〈地理志〉載有一條由廣州出發，經屯門山（香港迤北）、占不勞山、陵山、門毒國、古笪國、奔陀浪洲、軍突弄山（以上均今越南沿岸）、羅越國（今馬來半島南端）、佛逝國間海峽（今新加坡海峽）、訶陵國（今印度尼西亞爪哇島）、師子國（今斯里蘭卡）而到印度的航線。本書所載義淨、明遠、義朗、義玄、會寧、大乘燈、道琳等三十七人的西行，主要是走這條路線；但也有由欽州、合浦或交州登舶，也有行到訶陵、佛逝或師子國而止，也有航經扶南（今柬埔寨）、郎迦戍（今泰國南部）或訶利雞羅國（今緬甸西部阿拉干地區）等地。

另外還有如本書〈慧輪傳〉所說，三世紀間，中國二十多僧人從蜀川牂牁道出至中印度的路線，即經今滇、川邊境及緬甸北部往阿薩姆的道路。後來慧琳在《音義》中，對這方面曾有詳述。

本書所載當時僧人西行的不同路線，保存了古代的中國同亞洲各國陸海交通的歷史資料，這是本書的特點。

又從本書中可以看出，當時中國境內政權統一，經濟文化有所發展，與鄰近國家友好使

節往來相當頻繁。如本書所載，玄照在中印度和出使印度的王玄策相遇，另一僧人也和北道使人相隨至縛曷羅國（今阿富汗境內）；在海道方面，大乘燈曾於杜和羅鉢底國（今泰國境內）隨唐使郯緒來到長安，彼岸、智岸與唐使王玄廓（麗藏和金陵刻本作王玄策）相隨泛舶往中印度，大津也隨唐使泛舶月餘到達室利佛逝。所有這些唐朝遣使循陸海兩道出國通好的史料，可以補充正史之缺。

至於傳中諸僧西行求法的目標，則不外兩種，一種是尋求佛教的知識，一種是朝拜佛教的勝蹟。在尋求佛教知識方面，他們多數在當時印度佛教學府那爛陀寺、大覺寺（即菩提寺）、羝羅茶寺、信者寺等處學習。

學習內容，以因明、對法（俱舍）、戒律、瑜伽、中觀等五科佛學爲主。據義淨《南海寄歸內法傳》卷四說，當時學人，大都（大正54·229a）「致想因明，虔誠俱舍，尋理門論比量善成，習本生貫清才秀發，然後函丈傳授經三二年，多在那爛陀寺或居跋臘毗國。」本書所載玄照，即是（大正51·1c）「沉情俱舍，既解對法，清想律儀，兩教斯明，後之那爛陀寺留住三年，就勝光法師學中、百等論，復就寶師子大德受瑜伽十七地。」智弘也是學律儀，習對法，既解《俱舍》，復善《因明》，於那爛陀寺則披覽大乘，去信者道場乃專攻小教。無行也是（大正51·9b）「向那爛陀聽瑜伽，習中觀，研味俱舍，探求律典，復往羝羅茶寺，（中略）習陳那、法稱之作。」這些記載，對研究古代佛教史都有參考價値。

在朝拜佛教的勝蹟方面，本傳諸僧遊旅的範圍，除印度外還廣泛地及於巴基斯坦、阿富汗、尼泊爾以及南亞等國。如道琳、僧哲等之於當時的烏長、犍陀羅（均今巴基斯坦境內）、三摩呾吒（今孟加拉境內）等國，玄照、道琳等之於當時的縛曷羅、迦畢試（均今阿富汗境內）等國，玄會、智弘等之於當時的羯濕彌羅國，道希、玄太等之於當時的泥波羅國，義朗、明遠等之於當時的師子國，曇光、智弘等之於當時的訶利難羅國，常慜、義淨等二十餘人之於當時的室利佛逝、訶陵、渤盆（均今印度尼西亞境內）等國，義朗、智岸等之於當時的朗迦戍、扶南等國，都曾餐風露宿，瞻禮勝蹟，對增進當時各國宗教界的友好關係，起了不同程度的作用。

本書作者義淨本人於西元671年（三十七歲）由廣州乘波斯舶到室利佛逝，停留六月學習梵語，得到佛逝國王支持，乘王舶往印度，在那爛陀十載求經，然後帶著梵本三藏五十萬頌，於687年（五十三歲）途經佛逝，留居七年，常與當地著名學者釋迦鷄栗底硏核佛乘，深研義學。中間還回廣州一趟，邀同貞固等四人至佛逝相助他從事整理、寫作、翻譯工作。本書和另一名著《南海寄歸內法傳》，就是他於692年（五十八歲）在佛逝寫出寄歸本國的。這是當時西行求法的僧人中一個突出的例子。

本傳是古代中國和朝鮮、越南等國僧人留學海外的重要記錄，同時也是當時中國和鄰國有關交通史地的珍貴史料。此書1894年譯成法文，1942年又譯成日文。（**高觀如**）

〔參考資料〕　《南海寄歸內法傳》卷一；《宋高僧傳》卷一；王邦維《大唐西域求法高僧傳校注》；林傳芳《中國佛教史籍要說》上卷〈本論〉。

大秦景教流行中國碑

爲紀念基督教分支景教流傳中國而建立的唐代碑刻。爲研究基督教在中國傳布與古代中西交通之珍貴史料。一般略稱爲「景教碑」。唐德宗建中二年（781）立於長安義寧坊大秦寺內。現藏於峽西省西安市碑林。碑高約二公尺，底寬約一公尺、厚約零點三公尺，其頂部的寬與厚度稍減。碑文可分爲三部分：其一係以篆字刻「大秦景教流行中國碑」。其二首題「景教流行中國碑頌并序」，內容係有關大秦景教於唐·貞觀九年（635）由波斯傳入中國後之活動與基督教教義，全文共計一七八〇字，由京城大秦寺僧景淨撰，呂秀巖書。收在《

大正藏》第五十四册。其三係以敍利亞文字書寫的敎士名，約五十餘字。

此碑埋於地下日久，明・天啓三年（1623）出土，由基督敎士介紹給歐洲學界。其後被譯爲多種文字流傳於世。

碑文作者景淨（Adam），曾譯出景敎經典三十二部爲漢語。且曾與般若三藏合譯胡本之《大乘理趣六波羅蜜多經》爲漢語。

大般若波羅蜜多經敍

四卷。歐陽竟無撰。爲《大般若波羅蜜多經》一經內容之提要。成書於1928年。收在《歐陽大師遺集》第一册（新文豐版）。台灣坊間另有單行本流通。

《大般若波羅蜜多經》，略稱《大般若經》，六百卷，唐・玄奘編譯。是各種般若經典的集成，共分十六會。此經向來極受尊敬，被視爲經中之王，但以經文汪洋，義理幽玄，讀者往往難以得其要領。歐陽氏於1911年即發願讀此經，但不數卷而廢。1923年，作者因愛子歐陽東溺死而發願弘《般若》，於其柩旁讀《大品般若》，但仍不能貫通。1927年，姊歐陽淑死，翌年正月，弟子聶耦庚又死，作者感觸至深，終成此敍。彼於緒言中說：「予治此經，三弛三振。親愛之兒、之姊、之從者，不啻死喪之威以刺之，夫然後僅乃有成，難哉！」

歐陽氏作此敍之目的，乃在爲讀者解決《大般若經》文汪洋而義幽玄的障礙。全書分成四門：(1)五周敍事，(2)十義抉擇，(3)諸經所繫，(4)諸家所明，最後繫以緒言。

第一門〈五周敍事〉，共三卷，佔全書篇幅的四分之三。其內容是依《大般若經》第二會的脈絡，談般若義海的全貌。因《大般若經》十六會可分爲三大類，前五會其文段與內容都有共同的部分，是同一原本的分化，只是詳略不同而已。中間五會爲第二類，是彼此不同的五部經。後六會則是從般若法門的立場，分別敍述六波羅蜜的經。氏認爲初五會是般若的「義海全潮，有統有系」，所以「全豹窺觀，應於初五」。而初五會由於文異義同，詳略有別，所以作者選擇詳略適中的第二會，作爲闡發本經義海的依據。

包括第二會在內的前五會，其內容可以「五周說般若」，即從五個方面談般若的義蘊來涵蓋。這五周分別是：①舍利弗般若，談菩薩智慧、菩薩二諦。②須菩提般若，談菩薩三解脫門、摩訶衍摩訶薩。③信解般若，其內容爲佛對帝釋談般若福德、對彌勒說菩薩行。④實相般若，又稱不退轉地般若；說阿鞞跋致相，說魔幻魔僞魔事，說當來世人供養般若因緣。⑤方便般若，又稱究竟地般若；談菩薩行者的境行果。歐陽氏以闡發《大般若經》第二會的五周敍事，以攝一經全義。

第二門〈十義抉擇〉，又從十個論題談《大般若經》的相關問題。如龍樹學與無著學的關係、唯智與唯識的異同，以及其他敎義問題。

第三門〈諸經所繫〉，談《般若》與《華嚴》、《法華》、《涅槃》、《深密》、《楞伽》、《阿毗達磨》、《菩薩藏》、《大日》、《彌陀》、《阿含》等十經的關係，認爲無有一法非般若成，無有一義非般若立。

第四門〈諸家所明〉，舉五位註釋《般若經》的印度古德及其註釋書，分別爲：①彌勒《現觀莊嚴論》。②龍樹《智論》、《緣起論》。③無著《金剛般若論》。④羅睺羅《讚般若偈》。⑤陳那《圓集要義論》。

1941年，歐陽氏將〈五周敍事〉部分改寫爲《五分般若讀》，又以〈五周敍事〉中的第五「方便般若」有許多錯誤，故改寫成《方便般若讀》，並將其餘部分一概删削。但在歐陽晚年手訂的《竟無內外學》的二十六種著作中，《大般若經敍》與《五分般若讀》並存。

大梵天王問佛決疑經

疑僞經典。爲後世禪宗門徒引爲禪宗起源的典據。又名《問佛決疑經》。有二卷本和一卷本兩種。作者不詳，成書年代亦不詳。歷代

經錄也全未著錄。收在《卍續藏》第八十七冊。內容敍述世尊於靈山會上拈金波羅華，迦葉尊者破顏微笑，世尊乃說我有正法眼藏、涅槃妙心、實相無相、微妙法門付與摩訶迦葉。後世禪徒乃謂此事爲禪的起源。「拈花微笑」的典故即依據本書。

本經的二卷本有二十四品，一卷本有七品，二書除品數不同外，內容亦略異，一卷本當較晚出。又，二卷本當係成書於「釋尊付法摩訶迦葉」的傳說成立之後，且較《景德傳燈錄》的成立年代爲晚。

依日本忽滑谷快天《論大梵天王問佛決疑經》一文所說，本經應係僞經。因爲無譯者名、無請回日本的祖師、無藏經目錄。而且，文字往往顛倒，且「說時」不符史實，又有五時八教判釋、相分、自性分等文字，凡此均足以說明本經當係後世所僞撰的佛典。

〔參考資料〕《佛典研究（初編）》（《世界佛學名著譯叢》㉗）；忽滑谷快天《禪學思想史》。

大慈恩寺三藏法師傳

十卷。唐・慧立本，彥悰箋，成於武周垂拱四年（688）。又作《大唐大慈恩寺三藏法師傳》、《三藏法師傳》、《慈恩傳》。收在《大正藏》第五十冊。本傳詳述唐・玄奘一生事蹟，爲有關奘師傳記作品中最詳細的一書。題稱「大慈恩寺三藏法師」，是因爲奘師西遊回國以後，曾經長時期住在當時新建的大慈恩寺翻經院，專事翻譯，時人對他的稱呼加上寺名以表尊敬（奘師的學派，也因此稱「慈恩宗」）。據傳首彥悰的序說，本傳原稿只有五卷，慧立卒後就分散各處，經門弟子重搜齊全，要求彥悰加以序次，乃成本傳。現存傳本十卷，其中慧立原作是那些部分，已分別不出來，不過彥悰的重加序次，一定有根據見聞和遺文資料加以補充的地方，因而原來五卷的底稿擴大爲十卷（在卷六、七、十都有彥悰箋述文字，這些只是評論性質，當然所補充的不限於此）。

本傳內容，可分前後兩大部分。前五卷述奘師出生、出家學歷、西遊行程及各地參學經過，後五卷述奘師回國以後和宮廷來往關係，譯經事業以至最後在玉華宮示寂等。各卷敍事起迄，大體如次：

第一卷記述奘師出生、出家、受戒、各地參學，發心前往印度求法，貞觀三年（629）由長安出發，過玉門關外五烽，度莫賀延磧，經伊吾，西行到達高昌的情形。

第二卷記述奘師從高昌西行，至阿耆尼等國，越葱嶺到素葉城逢突厥葉護可汗，過千泉、笯赤建等國，度大雪山過梵衍那、迦畢試國進入印度，經北印度濫波、那揭羅喝，健陀羅、烏仗迦那、呾叉始羅、迦濕彌羅諸國。又西南行經中印度波理夜呾羅、秣兔羅諸國，到達羯若鞠闍國的情形。

第三卷記述奘師從羯若鞠闍東南行，經中印度阿踰陀、阿耶穆佉等國到達摩揭陀國那爛陀寺。又往王舍城觀禮聖蹟，還寺聽戒賢講《瑜伽》等論，其後南遊到達伊爛拏鉢伐多國的情形。

第四卷記述從伊爛拏鉢伐多國順恒河南岸東行，經中印度瞻波等國。又東南行經東印度羯羅拏蘇伐剌那等國到羯餕伽國，再西北行過中印度憍薩羅國，又東南行經南印度案達羅等國到達西印度伐臘毗國。又西北行經西印度阿難陀補羅等國，最後經北印度鉢伐多羅國，折還摩揭陀國那爛陀寺，又東印度迦摩縷波國王慕師德義，遣使來請的情形。

第五卷記述奘師在那爛陀寺欲歸祖國，因應東印度鳩摩羅王請赴迦摩縷波國，又應戒日王請赴羯朱嗢祇羅國，赴曲女城大會弘宣大乘，赴鉢羅耶迦國無遮大施會，從此辭戒日王東還，經中、北印度憍賞彌等國，度雪山，出葱嶺經烏鎩等國到達于闐。在于闐向朝廷表奏還國，乃至到達漕上的情形。

第六卷記述奘師於貞觀十九年（645）正月入長安，謁太宗於洛陽，還長安弘福寺組織譯場，創譯《菩薩藏》等四經，並表進新譯經

論及《大唐西域記》，蒙太宗製〈大唐三藏聖教序〉等情形。

第七卷記述東宮製〈述聖記〉，奘師居弘法院譯經以及大慈恩寺建成，另造翻經院，迎請奘師爲寺上座，專務翻譯，乃至前後講譯造像請營經塔，並答中印度摩訶菩提寺大德智光、慧天書等情形。

第八卷記述永徽六年（655）奘師與呂才對定因明，顯慶元年（656）高宗令大臣于志寧等贊助譯事，並製大慈恩寺碑文。

第九卷記述顯慶元年表謝大慈恩寺碑成，又謝冷病中蒙賜醫藥，請定佛、道名位次第及廢僧尼依俗科罪。顯慶二年繼在洛陽積翠宮翻譯，表陳翻譯次第，又請入少林寺翻譯未許等情形。

第十卷記述顯慶三年從洛陽還長安居西明寺，四年遷住玉華宮，五年春創譯《大般若經》，到龍朔三年（663）冬全部譯成，麟德元年（664）二月五日圓寂於玉華宮等情形。卷末附慧立的論贊。

本傳的撰述者慧立和彥悰，都曾參加譯場，親近奘師多年，所述事蹟大都得之親自見聞，故本傳可稱爲奘師傳記的基本資料。其前五卷述奘師西遊經歷，與《大唐西域記》互爲經緯，可見出當時西域和印度各國情況和相互間的關係，爲近代研究西域和印度的史學、考古學者所重視。其間還記述印度諸論師遺事及重要論書造作因緣，尤爲有關印度佛學的寶貴資料。其後五卷記述奘師回國以後，他和宮廷關係的事特詳，對歷年所譯諸經論反多漏略，這是一缺點。然於此可以見唐太宗、高宗時期的長安社會風氣、宗教生活之一斑，亦爲了解當時帝都情況頗爲重要的資料。

本傳所依據的資料，最主要的是奘師製作的表啓和奘師於太宗貞觀二十年（646）口授辯機寫出來的《大唐西域記》。奘師回國以後，太宗和高宗都對他特殊禮敬，他從主持譯場以來，對於朝廷也時有表啓之作。本傳的後五卷，主要是以所輯奘師表啓爲中心而寫成的（關於奘師的表啓，除本傳所依據的輯本之外，還流傳有兩種單行的抄本。一種是西元765年以前的抄本，題名《大唐三藏玄奘法師表啓》，共十三篇，篇末都附註年月，甚便查考，文句時日和本傳所載的常有出入。這一抄本現存日本京都知恩院，曾收印於日本出版的《續藏經》內。另一種題名《□寺沙門玄奘上表記》，上半卷和上舉抄本相同，僅缺第一篇，各篇不記年月；下半卷多出二十一篇，對於奘師晚年行事和年歲問題，都有可供參考之處，這一抄本爲日本人小泉氏所藏，收印於《大正新修大藏經》〈史傳部〉）。

《大唐西域記》是奘師回國以後應太宗的要求而修撰的，記中詳載西域和印度各國的山川道里、風土人情，以及教勢興衰、聖蹟遺址，無所不備，其資料以遊歷見聞的記述爲主，故有「行傳」之稱。本傳述奘師西遊行蹟的部分，大概取材於此。但本傳所述經歷西域和印度各地的行程方向，似以當時的實際旅況爲據。故與《大唐西域記》帶有地誌性質的敍述有不同之處，足資對照的研究。如本傳第四卷所記奘師回國之前遊歷南印度的行程中，並未到達秣羅矩吒國，關於此國的事，只是得之傳聞，但《大唐西域記》卷十，却誤用親到其地的體裁來敍述，即其一例。

此外，關於奘師傳記的作品，如唐・道宣《續高僧傳》卷四〈京大慈恩寺釋玄奘傳〉，唐・靖邁《古今譯經圖紀》卷四所記，唐・冥詳撰《大唐故三藏玄奘法師行狀》，記載互有出入，但大都已爲本傳撰述時參考取用。惟晚出的唐・劉軻撰《大唐三藏大遍覺法師塔銘》一種，成於唐・開成四年（839），距奘師示寂一七五年，則是以本傳爲依據的。又《舊唐書》卷一九一方伎傳部門也載奘師本傳，取材不明，且極其簡略。

本傳記載上最堪遺憾的事，是關於奘師的前半生重要行事都未有明確的年代。傳首於奘師生當何年既無記載，傳末記奘師卒於玉華宮也沒有說明享壽歲數，因而奘師的年壽問題遂

久成懸案。而且本傳各卷記載涉及年歲之處，也前後計算標準不一。如卷一記奘師年滿二十（《續高僧傳》、《行狀》作二十一），即以武德五年（622）於成都受具，依此推至卒年（664）應享壽六十三歲（《行狀》即作六十三歲）。又記奘師於貞觀三年（629）秋八月首途西行，時年二十六（《行狀》作二十九），則推至卒年應享壽六十一歲。又卷九，記奘師於顯慶二年（657）九月曾表請入少林寺專事翻譯，表中有「歲月如流，六十之年颯焉已至」之語，依此推至卒年，應為六十七歲。又卷十，記奘師於顯慶五年（660）翻《大般若經》時，說今年六十有五（回鶻文譯本作六十三），必當卒命於此伽藍（指玉華宮）。（《續高僧傳》及《行狀》都說是麟德元年之語，《開元釋教錄》附奘師小傳，則說是《大般若經》譯了時語。）依此推至卒年應享壽六十九歲（此與劉軻撰《塔銘》同）。

本傳對於奘師確實的年壽既無明確的記載，此一問題只可等待其他有關資料的發現再為考定：惟中國內學院舊刻本《大慈恩寺三藏法師傳》於1954年重校時，曾依《□寺沙門上表記》所載顯慶四年（659）《重請入山表》（本傳未收載），奘師有「行年六十」之語，並對照奘師前後行事年歲記載，暫定奘師年壽為六十五歲，似亦為比較可信之一說。

本傳以記載詳博著稱，但對於奘師主要事業，仍多漏述之處。特別是關於奘師翻譯事業方面，本傳所記載的，從太宗貞觀十九年（645）在長安弘福寺翻譯《菩薩藏經》等四種經論開始，到高宗龍朔三年（663）譯完《大般若經》為止，前後列舉譯典名稱僅十七種（據本傳卷十所載，共譯出經論七十四部、一三三五卷），與奘師學說有關的《成唯識論》、《廣百論釋》等典籍的翻譯，都未見提及。又據唐・道宣《續高僧傳》卷四和《集古今佛道論衡》卷丙所載，奘師於貞觀二十一年（647）曾應東印度童子王的要求，將中國舊籍《老子》譯成梵文，流傳於迦摩縷波。《續高僧傳》並載奘師以《起信論》文出馬鳴，印度諸僧思承其本，乃譯唐為梵，通布五印，使法化之緣東西並舉，這些都是值得記述的有關中、印思想交流的事業，而本傳一概不提，顯然是遺漏了。

本傳編在《大藏經》中土撰述內，1923年中國內學院曾校刻一單行本。用宋、元、明和高麗四種《大藏經》本及可洪《音義》、唐・慧琳《音義》等校勘文字，又用《西域記》、《續高僧傳》、《開元釋教錄》、《玄奘法師行狀》、《大遍覺法師塔銘》、《玄奘法師表啓》等對勘記載，並於各卷卷端編年記載奘師歲數。此本在1954年復經重勘一次，現為本傳最通行的刊本。本傳曾譯成回鶻文，其寫本殘卷1930年前後在新疆出土，現藏中國北京圖書館。日本東方文化學院京都研究所，曾於1932年影印高麗高宗乙巳年（1245）高麗大藏經刊本《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，並對勘十一世紀至十三世紀的寫本和宋刻大藏經本及舊抄本表啓、上表記等，附印考異和索引。

近世本傳的西文譯本，有法文本（S. Julien）和英文本（S. Beal）。最近又有李榮熙英譯本（1959）。（游俠）

〔參考資料〕《開元釋教錄》卷九、卷二十；《貞元新定釋教目錄》卷十二。

大樹緊那羅王所問經

四卷。姚秦・鳩摩羅什譯。又作《緊那羅王經》、《大樹緊那羅經》、《大樹緊那羅王經》、《說不可思議品》。收於《大正藏》第十五冊。

本經內容以般若空思想宣示大乘菩薩行，並說空、無相、無願，高唱般若波羅蜜，重視積極救濟衆生，力說方便波羅蜜。此一傾向，與以般若為背景，肯定現實生活，對小乘教徒積極宣揚大乘菩薩道的《維摩經》立場頗為類似。本經雖然依空性說諸法及衆生平等，但却有轉女成男之思想。此與《維摩詰經》的男女平等觀仍稍有不同。

西元二世紀時，本經曾由支婁迦讖譯出，名爲《純眞陀羅所問如來三昧經》，而印度·龍樹的《大智度論》卷十七也曾提及本經，由此看來，本經可能是大乘初期的作品。

◉附：印順《大樹緊那羅王所問經偈頌講記》（摘錄）

這次選擇了《大樹緊那羅王所問經》中的一部分偈頌來講。由於一般的大乘經通常都是部帙太大，所以就選擇了這部經的部分偈頌。這部經，對於中國佛教徒而言，似乎頗爲生疏，但是事實上，在古代，這在大乘經典之中是很重要的一部。此經的性質是屬於大乘法門，以發菩提心、大乘菩薩修菩薩行乃至成佛爲其主題；其性質與《般若經》、《維摩詰經》的意境相近；除了讚歎佛果的功德之外，尤其注重菩薩修行。

「大樹緊那羅王」是一位菩薩的名字，而此經爲其所問的。所問，也可說是「說大樹緊那羅王經」；也就是以這位菩薩爲中心，在佛前宣揚其特有的法門；正如《維摩詰經》，是以維摩詰菩薩爲中心的，所以可稱爲《說維摩詰經》，或《維摩詰菩薩所問經》。這可見此經是以大樹緊那羅王菩薩爲中心而闡揚大乘法門的經典。

中國佛教徒，多數都知道有一位「大聖緊那羅王菩薩」，但不知道「大樹緊那羅王菩薩」。在中國，這位菩薩和竈神差不多，是專門管理廚房的，所以在供養時，也有加稱這位菩薩名字的。緊那羅原是護法神之一，而所以傳說爲竈神那樣的性質，乃是由於中國向來流傳著一個故事：有一座寺廟裡，遭到了強盜的搶劫騷亂，眼看就要危害了三寶道場，當時寺裡的出家人都想不出退盜之計。就在這時，廚房裡一位伙頭師傅，拿了一把大鏟子出來，一下子就把強盜都趕跑了；之後，這位出家人也不見了踪影。這就是傳說中的緊那羅王菩薩，也就因此和廚房結上了關係。其實佛經中，只是大樹緊那羅王菩薩。

緊那羅，是印度話，與龍、夜叉等同屬於天龍八部。他是諸天的音樂神之一，與乾闥婆（即是山門裏面四大金剛之中，彈琶琵的那一位）是同一性質；凡是諸天舉行法會，都是由他們擔任奏樂的工作。爲什麼稱他們爲「緊那羅」？「緊那羅」譯成中文則爲「疑神」，這是由於他們頭上長了角，似人非人，似天非天，有點令人疑惑不定，故名爲疑神。緊那羅中的領導者即是緊那羅王，其中最著名的一位大菩薩，現緊那羅王身來領導緊那羅的。即是這位「大樹」緊那羅王。（中略）

現在舉這位大樹緊那羅王菩薩爲例，他是一位音樂神，喜歡歌唱，好比現在的音樂家。衆生中有三類是特別愛好音樂的，一爲緊那羅，一爲乾達婆，一爲摩睺羅迦；而這部經上說，大樹緊那羅王特別教化了摩睺羅迦。摩睺羅迦本來現的是蛇身，而我們知道蛇非常喜歡音樂，尤其是眼鏡蛇，若有人在一旁吹笛子，牠往往會隨樂起舞。大樹緊那羅王菩薩，特別攝化衆生、隨順衆生，喜歡聽唱歌的爲他唱歌，喜歡聽琴聲的爲他彈琴；由於衆生多數喜歡音樂，所以大樹緊那羅王菩薩現緊那羅王身，就是爲了適應愛好音樂的衆生，投他們所好，而慢慢地教化了他們。這因爲他所唱的歌曲，並非靡靡之音，而其中也有說法的音聲。阿彌陀佛也有這種方便，在極樂世界化種種鳥，唱起歌來，盡是五根、五力、七菩提分、八聖道分，衆生聽了就會學習佛法。與阿彌陀佛一樣，大樹緊那羅王也是運用這個方便。

有一部經上說得妙：一次佛在說法，許多人都來諦聽。魔王爲了擾亂佛法，派了許多魔子及魔女到四城門來唱歌跳舞，於是聽佛說法的人就減少了，都去看他們的歌舞。當時，舍利弗與目犍連就運用方便善巧，也到城門口去。舍利弗對魔王說：「我們也來參加你唱歌跳舞的行列，現在由我來唱你來跳。」於是魔王很高興地跳舞，由舍利弗唱歌。正如大樹緊那羅王菩薩一般，舍利弗在歌聲中教導大家來學佛，並且還以音聲作爲修行的方法。於是大

家都跟著舍利弗、目犍連，回到聽法修行的佛教中來。說到以音聲爲修行的方法，並不奇怪。諸位每天念的「南無阿彌陀佛」，豈不就是以音聲來作修行的方法嗎？唱華嚴字母，也就是在音聲中起觀行，而就此深入開悟。（中略）

（本）經中說到：大樹緊那羅王菩薩有微妙的音聲，一方面是用以讚佛，一方面也是爲了啓發衆生信佛的心。有位天冠菩薩聽他唱歌、彈琉璃琴，就問他：「您的這些音聲是從何而來呢？是由琴發出？或是由您的手發出？您唱的歌，是由口出或是由心出？」於是大樹緊那羅王菩薩就告訴他：「這些音聲，非從琴出，因爲琴放在那裡不去動它是不會自己出聲的；也並非從手所出，因爲手的本身也不會發出聲音。我所唱的歌，非從口出也非從心出。一切皆是如幻如化，即起即滅，聲音是無所從來，無所從去，本無自性而畢竟空寂的。」所以從音聲的緣起生滅關係，我們就可以體悟到甚深的無住空義。也不要光看表面，別人喜歡唱歌跳舞，就和他們一起去唱歌跳舞。只是唱唱跳跳，就未免與佛法遠離了！

本經的另一特色，與《維摩詰經》一樣，彈斥小乘，說小乘不究竟。不要以爲小乘還可以迴小向大，若一旦走上了小乘的曲徑，要回到大乘來，不知道要兜上多麼大的圈子，所以還是直捷的修學大乘好。

本經記載了一段非常具有意義與啓發性的故事：當緊那羅王菩薩來參加法會的途中，發出了種種的微妙音聲，與會大衆都聽得入神了，有些人坐不住也就跟著節拍跳起舞來，連代表小乘最精嚴精神的大阿羅漢摩訶迦葉也不例外。王冠菩薩就問他：「您是一位耆年長老，怎麼不怕人譏嫌，竟然也像孩子一樣的跟著別人跳起舞來？」摩訶迦葉回答說：「雖然我已經離欲，對世間的五欲之樂，可以一點都不動心，但聽到了菩薩的微妙音聲，我就不能自主地跟著手舞足蹈起來。」由此可見，儘管小乘已經離欲斷惑、了生死，但還是不究竟，聽到了菩薩的微妙音聲，還是會動心的。這正如《維摩詰經》中的天女散花，當花散到舍利弗的身上，就沾住了，不往地上落下，這是由於他心裡還有所著的緣故；由此可以顯出阿羅漢與菩薩的不同，與大乘的特殊精神。

再來談到這部經的翻譯。此經有兩個譯本，一爲漢末的月氏三藏支婁迦讖所譯，經名《伅陀羅所問琉璃三昧經》。一爲姚秦的龜茲三藏鳩摩羅什所譯，名《大樹緊那羅王所問經》。對於這位鳩摩羅什法師我們聽得夠熟悉了，所以不再多講。這部經在印度是非常著名的，龍樹、無著、世親諸位大菩薩的論典中，都曾引證過。不過在中國，似乎少有人去注意，所以現在選些偈頌來解釋讚揚。

大薩遮尼乾子所說經（梵Bodhisattva-gocaropāya-viṣaya-vikurvāṇa-nirdeśa，藏Byaṅ-chub-sems-dpaḥi spyod-yul-gyi-thabs-kyi-yul-la rnam-par-ḥphrul-ba bstan-pa）

十卷。元魏・菩提留支譯。又作《大薩遮尼乾子受記經》、《大薩遮尼乾子經》、《菩薩境界奮迅法門經》、《尼乾子所說經》。收在《大正藏》第九冊。旨在演述菩薩所修法門、如來所有功德及唯佛一乘之理，並揭擧國王治國之道及法行。內容共分十二品，即(1)序品，(2)問疑品，(3)一乘品，(4)詣嚴熾王品，(5)王論品，(6)請食品，(7)問罪過品，(8)如來無過功德品，(9)詣如來品，(10)說法品，(11)授記品，(12)信功德品。

十二品中，〈序品〉至〈一乘品〉等三品所說，類似《法華經》的〈序品〉及〈方便品〉；又〈王論品〉中，大薩遮尼乾子爲王說十不善業道之語，《大藏聖教法寶標目》卷三謂其與舊譯《華嚴經》卷二十四〈十地品〉所說相同。

本經是元魏・正光元年（520），由菩提留支於洛陽爲司州牧汝南王所譯出，和劉宋・求那跋陀羅所譯的《菩薩行方便境界神通變化經》三卷爲同本異譯，但求那跋陀羅譯本不分

品目，且相當於〈王論品〉及〈問罪過品〉的末尾部分已佚。

〔參考資料〕《開元釋教錄》卷六；《大藏經綱目指要錄》卷四（上）；《閱藏知津》卷二十四；高崎直道《如來藏思想の形成》。

大方廣佛華嚴經修慈分

一卷。唐・提雲般若等譯。簡稱《修慈分》。收在《大正藏》第十册。全經主要在說慈心，讚嘆修慈者，敍述無盡世界之相狀。經文初述彌勒菩薩問佛如何不經勤苦而能速疾證佛菩提，佛陀教以修慈心以自調伏，且於念念中常具六波羅蜜，則能具足十力、四無所畏、十八不共法、三十二相、八十種好等最勝功德，以莊嚴其身，盡於未來住安樂，除滅無始以來諸業重障，而速得圓滿無上正覺。接著佛說修慈心的方法及無盡世界的相狀，再說得聞此修慈經者，能除滅無始時來諸惡業障，離衆病厄，爲一切人所敬愛，至臨終得見十方諸佛云云。

大目乾連冥間救母變文

一卷。又作《大目乾連變文》。收在《大正藏》第八十五册。爲斯坦因於敦煌蒐得的古寫本，今藏於大英博物館，編號爲S.2614。卷首題「大目乾連冥間救母變文并圖一卷并□□」，卷末則題「大目犍連變文一卷」，由卷末的識語，可知書寫的年代爲後梁末帝時（921），寫者爲敦煌淨土寺的學郎薛安俊。

本書是詩文交互運用的通俗佛教小說，主要是藉目犍連救母的傳說勸人爲善，內容記述目連以神通力尋母，赫然發現母親以罪業故，身陷地獄受無量苦，雖相救助，奈何力劣智小，而無法救拔其母苦難。於是啓問世尊，承佛教示於七月十五日廣修盂蘭盆善根，並轉讀大乘經典，終救拔其母出離地獄。

大毗盧遮那經廣大儀軌

三卷。唐・善無畏譯。又稱《廣大儀軌》、《廣大軌》、《大悲胎藏》。收在《大正藏》第十八册。

本書爲《胎藏法四部儀軌》之一，內容是依據《大日經》所成的胎藏大法的供養法。上卷說明九方便，乃至一切法平等開悟的印契、眞言。中卷至下卷，敍述胎藏曼荼羅部主部母等諸尊的種子、尊形、位置、眞言等。其中，說明曼荼羅的順序是從遍知院開始，從蓮華部院到外金剛部院，最後列出中臺八葉院，此種順序頗值得注意。

一說本書是《攝大儀軌》的異傳本，但二書所說的胎藏曼荼羅諸尊多少有出入。《廣大》、《攝大》兩軌，均不見載於《開元釋教錄》、《貞元新定釋教目錄》二錄，可能是師資相傳本，未行於世。

大乘理趣六波羅蜜多經（梵Mahāyāna-naya-ṣaṭ-pāramitā-sūtra）

十卷。唐・般若譯。係敍述護持國界、菩薩所修的六波羅蜜法及其功德。又稱《理趣六波羅蜜多經》、《六波羅蜜經》、《理趣六度經》，或《六度經》。收在《大正藏》第八册。

本經由十卷十品構成，卷一〈歸依三寶品〉，先說佛寶有佛身、佛德二種，並舉出三種法寶詳釋。其次闡明三種僧寶，勸勉衆人歸依。卷二〈陀羅尼護持國界品〉，述說甚深理趣、決定了義、菩薩摩訶薩六波羅蜜多及其眞言。卷三〈發菩提心品〉，列舉五種發心，以令未發者知如何發心，已發心者知如何修行。卷四〈不退轉品〉，詳說三種不退轉心。卷五〈布施波羅蜜多品〉至卷十〈般若波羅蜜多品〉，闡明布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若等六波羅蜜多及其功德。

據《貞元新定釋教目錄》卷十七所載，大秦寺波斯僧景淨，曾依胡本，將本經譯成七卷，然景淨不識梵文，又不明佛教義理，因此所譯理昧詞疎，般若三藏乃於貞元四年（788）四月據梵本重譯，光宅寺利言主譯語，西明寺

圓照筆受，資聖寺道液、西明寺良秀、莊嚴寺圓照等人潤文，慈恩寺應眞、醴泉寺超悟、光宅寺道岸、西明寺辯空等人證義，於同年十一月譯成。

〔參考資料〕《大唐貞元續開元釋教錄》卷中；《新編諸宗教藏總錄》卷一。

大乘離文字普光明藏經

有四譯。第一是元魏・菩提流支於永平元年至天平二年間（508～535）譯出，名《無字寶篋經》，一卷，僧朗筆受。第二是元魏・佛陀扇多於元象二年（539）在鄴都譯出，名《無字寶篋經》，一卷。第三是唐・地婆訶羅於永淳二年（683）在長安西太原寺歸寧院譯出，名《大乘離文字普光明藏經》，一卷。第四是唐・地婆訶羅譯出，名《大乘遍照光明藏無字法門經》，一卷。此四譯中，第二譯本闕佚。餘三譯本皆收在《大正藏》第十七册。本文介紹第三譯本。

此經的內容，敍述佛在耆闍崛山，勝思惟菩薩請問二字之義。佛告以永離之法、護持之法和如來覺了之法。菩薩永離之法有九種：一法應除滅，即是欲貪、瞋恚、愚癡、我執、懈怠、睡眠、染愛、疑惑、無明。應守護之法有一種，就是己所不欲，勿勸他人。如來覺了之法，即是無有一法是如來所覺所證，因爲一切法本無有實，從因緣生；因緣也如電光，念念不住。最後說持此經利益，可以生在淨土，見阿彌陀佛及諸聖衆，也見靈山聖會。（周叔迦）

大圓滿虛幻休息妙車疏

西藏密教典籍。渣華龍淸（欽）巴尊者指示、無垢光尊者詮釋、薩迦派第十九代上師根桑澤程傳授，劉立千翻譯。收在《金剛乘全集》第三輯。內容講述虛幻之理，最著者爲《金剛經》之六如，所謂：「如夢幻泡影，如露亦如電。」蓋就解空言之。本書增廣爲八如，八章依次爲：如夢——未生；如幻——不滅；如眼華——不來；如陽燄——不去；如水月——無斷；如形聲（谷響）——無常；如乾達婆城——不異；如變化——不一。蓋就龍樹《中觀論》卷一〈觀因緣品〉所說（大正30・1b）：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。」（除「不出」稱「不去」）敷衍發揮。讀之可將顯教之中觀，與密宗之大圓滿，配合而得勝解。亦可見無上密之教理與龍樹中觀見之間的關係。

大圓滿無上智廣大心要

西藏密教典籍。爲寧瑪派龍欽巴尊者之思想心髓，收在《金剛乘全集》第二輯（密乘版）。全書分兩大部分，前半部爲《大圓滿無上智廣大心要前行次第法》，由「隆淸（龍欽）領體派」第十九代祖師根桑澤程講授。本法大文分外共加行（共前行）、不共內加行（不共前行）及捷道往生（正行）三者，與《大圓滿龍欽心髓前行引導文》（渣華隆淸巴尊者作）一書內容大致相同。

後半部爲《大圓滿無上智廣大心要本覺道次第》，乃「隆淸領體派」第十三代祖師智悲光尊者所著，亦由根桑澤程講授。講者於中根之中陰證覺、下根之止息化身佛土，均作詳明的闡述，而於上根之即生契合本初根本法界，則開示大圓滿之教法，謂主要爲且卻與妥噶。其中，除臚列妥噶勝且卻的七種殊勝理趣之外，於中脈之位置與形狀也有明確的分析；而於明點空光、自性界光、智慧自然光、遠通水光等，乃至金剛鍊，更引經據典，或依於經驗，以爲導引。此外，對基本訓練之拙火修持，亦有重要之指示。

本書內容除理論部份之外，另有不少實修方法之論述。在前半部之中，有上師瑜伽法、捷道往生法、臨死八法、往生教授正修次第等開示；此外，後半部也有且却、妥噶、中根中陰解脫之方便、下根止息自性化身淨土等開示。此等論述，頗能凸顯寧瑪巴重視實修之特質。

大悲空智金剛大教王儀軌經（梵Mahātantra-rāja-māyākalpa、Hevajra ḍākinī-jāla saṁvara-tantra，藏Rgyud kyi rgyal-po chen-po sgyu-maḥi brtag-pa she-bya-ba brtag-pa sum-cu-tsa-gñis las byuṅ-ba brtag-pa gñis kyi bdag-ñid kyeḥi rdo-rje mkhaḥ-ḥgro-ma dra-baḥi sdom-pa（ḥi）rgyud kyi rgyal-po chen-po、Kyeḥi rdo-rje shes-bya-ba rgyud-kyi rgyal-po）

五卷。宋・法護譯。收在《大正藏》第十八册。又稱《大悲空智金剛經》、《喜金剛本續王》、《喜金剛本續》，印度、西藏註釋家稱爲《二儀軌》（Dvikalpa）。係世尊爲金剛藏菩薩所說，內容主要在敍述雙修（雙運）法，及其他無上瑜伽的某些法門。

本經屬四種怛特羅中的無上瑜伽部（Anuttarayoga），爲般若或瑜伽母本續之代表，在印度及西藏頗受尊崇。當地信徒以爲，若正確理解此本續（怛特羅）所說之深義，且付諸實踐，則能迅速成佛。但是，由於內容涉及男女雙修，與我國「嚴男女之防」的國情不合，且譯筆隱晦，不易理解。因此在我國佛教界並不流行。

關於本經成立的年代，學界根據：(1)《瑜伽寶鬘》（爲本經的註釋）作者甘赫（Kāṇha）的生卒年代，(2)經中所用阿巴班夏語（Apabhraṁśa）的流行年代，(3)本經的思想基礎《眞實攝怛特羅》的成立年代，而推定爲八世紀末期。

本經的梵本於1959年，由歐洲佛教學者斯奈哥羅夫（D. L. Snellgrove）以《The Hevajratantra》之名出版。該書以圖奇（G. Tucci）所藏的十九世紀尼泊爾本、劍橋大學圖書館所藏寫本及孟加拉亞細亞協會所藏寫本爲底本，並附有藏譯、英譯以及《瑜伽寶鬘》（Yogaratnamālā）。

在註釋書及成就法方面，梵本的註釋書有前揭的《瑜伽寶鬘》一書，而梵本的成就法另有數部收在《成就法鬘》（Śādhanamala）中。此外，《西藏大藏經》中也收有頗多本經之註釋書及成就法。其中較具代表性的有：金剛藏（Vajragarbha）的《喜金剛攝義廣註》（Hevajra-piṇḍārtha-ṭīka）、那洛巴（Nā-ro-pa）的《金剛句眞髓集細疏》（Vajrapa-da-sara-saṃgoaha-pañjikā）、寶藏吉（Rat-nākaraśānti）的《吉祥喜金剛細疏眞珠鬘》（Śrī-hevajra-pañjikā-muktikāvalī-nama）。

上述斯奈哥羅夫的《The Hevajratantra》一書，在1989年由崔忠鎭在台灣翻譯。中文譯名即《喜金剛本續》，由時輪譯經院出版。此一新譯本用白話翻譯，因此，如能與《大悲空智金剛大教王儀軌經》合讀，當較易理解該書之本義。

〔參考資料〕 莎南屹囉集譯《吉祥喜金剛集輪甘露泉》卷上、卷下（台灣・故宮版）。

大圓滿龍欽心髓前行引導文

西藏密教典籍。寧瑪派中期祖師渣華龍淸（欽）巴造，根造傳授，郭元興翻譯。收在《金剛乘全集》第一輯（密乘版）。主要詳述即身成佛之密法，全文分三：(1)共同外前行，下分暇滿難得、壽命無常、輪迴諸苦、業之因果、解脫道果，及依止善知識六項。(2)不共內前行，下分正信皈依修學道基法、大乘根本發菩提心法、金剛薩埵觀誦除障法、供受荼羅積集資糧法、供施自身頓斷四魔法、上師瑜伽證智方便法。(3)正行入門，爲頗瓦法（即遷識法）一項。其中，「共同」爲顯教之前行、「不共」爲密乘之前行，「正行」則爲捷道往生；上中下三品得法、報、化三身成就，而常人乃至亡人亦得利益，爲無上密乘之最勝引導。

大明仁孝皇后夢感佛說第一希有大功德經

二卷。明・仁孝徐皇后述。永樂元年（1403）正月八日序刊。收在《卍續藏》第一册。

明成祖仁孝徐皇后，於洪武三十一年（1398）正月一日，焚香靜坐，閱古經典，心神凝定時，恍惚若於睡夢中，見觀世音菩薩現大

悲像，引其升七寶蓮臺上之宮殿，已而授以《如來常說第一希有功德經》，謂該經為諸經之冠，可消弭衆災，誦持一年精意不懈，可得須陁洹果，二年得斯陁含果，三年得阿那含果，四年得阿羅漢果，五年成菩薩道，六年得成佛果。驚寤後乃取筆書寫所授經咒，而成《夢感佛說第一希有功德經》。

本經上卷敍述因舍利弗之請，世尊為大衆開示「第一希有義諦」，最後更說一神咒。下卷之正宗分記述尊勝佛母等，以及觀世音菩薩、文殊菩薩、摩利支天菩薩說陀羅尼神咒；流通分則敍述舍利弗等聽聞此經得免一切世間災厄，遂踴躍歡喜，信受奉持。

經末附有皇太子高熾（仁宗）、漢王高煦及趙王高燧所寫後序。

女犯

日本佛教用語。指出家人對女子犯不淫戒。比丘的二五〇戒中第一戒（即波羅夷法第一條）即淫戒，其中不僅禁止比丘與女人性交，並且禁止與陰性畜生性交。若犯此戒，則被逐出僧團。守禁欲稱為「梵行」（brahmacariya），破禁欲則稱為「非梵行」（abrahmacariya）。沙彌守十戒，其第三戒即為「不作非梵行」的規定，對於違犯此戒的沙彌，亦須逐出僧團。在大乘戒方面，《梵網經》所載的十波羅夷中，第三是禁止與女人行淫；四十八輕垢罪中，第三十六條規定不與一切女人作不淨行。

依古代佛教資料所載，印度、中國皆曾有此一問題發生。如《摩訶摩耶經》卷下云（大正12・1013c）：「千二百歲已，是諸比丘及比丘尼，作非梵行，若有子息。」《高僧傳》卷二亦述及鳩摩羅什被迫娶妻之事。日本在明治五年（1872），政府曾公告「自今僧侶可隨意肉食、妻帶、畜髮等。」此後，日僧娶妻者漸增，女犯的罪責意識亦漸在日本佛教界中消失。

女人成佛

指女人轉男身成就佛道，或指以女人之身往生淨土。又稱女人往生。古印度的女性，地位甚低，而且被認為罪業深重，不得成為梵天王、帝釋天、魔王、轉輪王與佛（即五障）。而且，淨土之中也無女人。此等觀念，皆與大乘佛教說一切衆生皆可成佛的思想相矛盾，故有轉女變男成佛說。如《法華經》卷四〈提婆達多品〉有龍女成佛說，謂年僅八歲的龍女，依文殊之教化，體達法華圓頓之妙旨，乃忽然變成男子，具菩薩行，即往南方無垢世界，坐寶蓮華，成等正覺，普為十方一切衆生演說妙法。

《法華文句》卷八（下）、《止觀輔行傳弘決》卷六之一謂龍女成佛乃所謂初住成佛，其轉身之說是從權用而說，若就實得而言，則如《菩薩處胎經》卷四所述，魔、梵、釋、女皆不捨身、不受身，悉於現身得成佛。又，眞言宗主張男女皆得以父母所生之肉身而成佛，謂男女同是六大所成，六大為本有本覺之毗盧遮那身，即男女均可成就法性眞理所具功德，如毗盧遮那如來於密嚴淨土以天女使、天女菩薩為眷屬。此外，在淨土門方面，《無量壽經》謂阿彌陀佛的第三十五願，即願女人往生。善導《觀念法門》云（大正47・27b）：「女人稱佛名號，正命終時，即轉女身得成男子，彌陀接手，菩薩扶身，坐寶華上，隨佛往生，入佛大會，證悟無生。」

此外，在藥師十二大願中，第八願即若有女人為百惡所逼惱，極願生厭離、捨女身，則聞藥師佛名，一切皆得轉女成男，具丈夫相，乃至證得無上菩提。《轉女身經》也有轉在胎之女兒身而期當來作佛之說。《順權方便經》述及轉女菩薩（王舍城一長者之女）當來成道，號光明重土如來。

關於在女人成佛的過程中，是否必須變成男子，此有不同說法。《菩薩處胎經》之偈曰（大正12・1035c）：「法性如大海，不說有是非，凡夫賢聖人，平等無高下，唯在心垢滅

，取證如反掌。」《轉女身經》亦謂「於第一義中無有男女相」，即於第一義諦，實無男女相，但至俗諦成道之化儀，自古以來有一定的規矩，如小乘（《俱舍論》卷十八）主張百劫住定的菩薩轉女身住男形，大乘（《瑜伽師地論》卷三十八）說一切菩薩於過第一無數劫時已捨女身。天台家論轉身之權實（《止觀輔行》卷六之一）亦即謂此。而淨土一家，則認爲此等轉身成道全託彌陀的願力。

女子出定

禪宗公案名。據《諸佛要集經》卷下所載，往昔有離意女，近佛座入定，文殊菩薩見而生疑，何以自已尚不得近佛座，而一介女子居然能在佛座旁入定？因此，乃欲令離意女出定而問之，然而儘管文殊竭盡其神力，却仍不能令此女子出定。其後，由下方世界的罔明菩薩於離意女面前作一彈指，離意女即從定中而出。

在此一典故之中，文殊菩薩是大智慧者，爲過去七佛之師；罔明菩薩即棄諸陰蓋菩薩，是棄妄想分別的初地（歡喜地）菩薩。禪宗對於果位低於文殊菩薩的罔明菩薩，卻能使女子出定的不合理處，視爲此一公案的關鍵所在而令禪者加以參究。蓋文殊未能免除男女之差別相，故欲令女子出定而不得；罔明則懷有廓然無別之心境，故能彈指一下即令女子出定。

〔參考資料〕《無門關》第四十二則；《五燈會元》卷一。

女人眷屬論師

印度二十種外道之一。此外道以摩醯首羅天所生的八女（阿提傚、提傚、蘇羅娑、毗那多、迦毗羅、摩奚、伊羅、歌頭）爲常住實在者，而且是宇宙萬象的創造者。即：(1)阿提傚（Aditi）生諸天，(2)提傚（Diti）生阿修羅，(3)蘇羅娑（Surasā）生諸龍，(4)毗那多（Vinata）生諸鳥，(5)迦毗羅（Kapila）生四足，(6)摩奚（Manu）生人，(7)伊羅（Ila）生一切穀子，(8)歌頭（Kadrū）生一切蛇蝎蚊虻蜩蚤蚰蜒百足等。此說出自印度兩大史詩《摩訶婆羅多》（Mahābhārata）及《羅摩衍那》（Rāmayaṇa）。

另外，大自在天外道主張八子創造宇宙說。《大智度論》卷八亦述及摩醯首羅論師之說，謂梵天王的心生八子，八子生天地、人民。此外道以梵天、那羅延、摩醯首羅爲一體三分，因此梵天生八子之說與摩醯首羅生八女無異。

又，《摩登伽經》卷上〈明往緣品〉說，自在天造世界，以其頭爲天，足爲地，目爲日月，腹爲虛空，髮爲草木，流淚爲河，衆骨爲山，大小便利爲海。《外道小乘涅槃論》亦舉摩醯首羅論師之說（大正32・157c）：「摩醯首羅身者，虛空是頭，地是身，水是尿，山是糞，一切衆生是腹中蟲，風是命，火是煖，罪福是業，是八種是摩醯首羅身。」摩醯首羅論師認爲宇宙萬物係由摩醯首羅的八部分所構成，故作此說。此說可視爲係八女人創造說之轉化。

〔參考資料〕《外道哲學》。

子元（？～1166）

宋代淨土白蓮宗的創始者。南宋平江（江蘇）崑山人。俗姓茅，故又有稱之爲「茅子元」者。初名佛來，號萬事休。早年師事本州延祥寺志通，誦讀《法華經》。十九歲落髮，習止觀禪法。後因慕廬山慧遠之遺風，普勸庶人歸依三寶、受持五戒，以念彌陀五聲證五戒，廣結淨緣。更撮集大藏要旨，編《蓮宗晨朝懺儀》，爲法界衆生禮佛懺悔，祈生安養。後於澱山湖創立白蓮懺堂修淨業。又作《圓融四土三觀選佛圖》倡導新義，終成一派。

乾道二年（1166），孝宗勅令於德壽殿演說淨土法門，賜以「慈照宗主」號。後歸平江，示導庶人專念同生淨土。三月二十三日於鐸城倪普建之家中病逝。年壽不詳。

著作除前述諸書外，另有《西行集》、《

法華百心》、《彌陀節要》、《證道歌》、《風月集》、《勸人發願偈》等。

◉附：望月信亨著·印海譯《中國淨土教理史》第三十一章第一節（摘錄）

（子元）十九歲出家，修習止觀。又從姑蘇（江蘇省吳縣）之淨梵受天臺教。一日聞鴉聲而得悟。由此生起利他攝化之心。倣廬山白蓮社之遺風，作《蓮宗晨朝懺儀》，普勸人人念佛，受持五戒，自代法界衆生禮懺，願彼等衆生生西方淨土。後於平江之澱山湖（江蘇省青浦縣西）建白蓮懺堂，與衆人共修淨業。時有以其說爲異端，而告之於官。南宋紹興之初，年四十六歲，被放逐到江州（江西省九江縣），然仍不移所信，教化諸人。撰《西行集》。紹興三年赦免，應詔入德壽殿，爲高宗說淨土之法要，受賜「勸修淨業蓮宗導師慈照宗主」之號，並金襴衣。

有關放逐之年代，《佛祖統紀》卷四十八中係指高宗紹興三年，然宗鑑之《釋門正統》卷四指爲紹興之初，又元·熙仲之《歷朝釋氏資鑑》卷十一中說：「紹興三年正月詔下江州，召子元法師：朕嘗觀九江之奏，一僧名子元。習效白蓮之淨社，會集廬山之大緣，化七萬之緇流，修十六之妙觀，久無間斷，未有不如所願而得往生。即今召赴德壽殿講演淨業大義。可賜褐蕃羅青界相金襴仙花袈裟一頂，金拔折羅環鈎一副。」依於此說，以紹興元年放逐於江州，同三年赦免，直入宮中講演淨業大義。《廬山蓮宗寶鑑》卷四慈照子元之傳中，未說放逐及赦免之年月；唯記載乾道二年（1166）至德壽殿演說淨土法門，賜「慈照宗主」之號。想來此或因是誤傳紹興三年之謁見。然《樂邦文類》卷三所載之〈高宗皇帝御書蓮社記〉中云：乾道二年，高宗（已退位）爲兩浙西路副都總管張掄書贈「蓮社」二字。《蓮宗寶鑑》卷四遠祖師事實下記載：乾道二年追謚慧遠「等徧正覺圓悟大師」之徽號。因此有可能高宗亦以同年召見蓮社之導首子元。則彼謁見高宗應有兩回，而賜「宗主」號是乾道二年，再度召見之事也。

當子元謁見高宗之後，至錢塘（浙江省杭縣）西湖之昭慶寺，啓建祝聖謝恩之佛事，後還平江勸化諸人，以「普覺妙道」四字爲定名之宗。又撰《圓融四土三觀選佛圖》、《淨土十門告誡》、《佛念五聲》、《彌陀節要》、《法華百心》、《證道歌》等，宣揚宗風。其後某年三月二十三日於鐔城倪普建之家宅中與衆辭別，奄然而寂。享壽及死歿之年均不詳。或許是在乾道二年。若放逐之年是紹興元年，當時爲四十六歲，則乾道二年當爲八十一歲也。

子元後，繼承其法者爲小茅闍梨。《釋門正統》卷四中記述云：後有小茅闍梨，復收餘黨；但其見解，不及子元。其後，在俗白衣之徒展轉傳授，大釀流弊，爲世之所彈斥。元成宗之頃，優曇普度出世，闡明子元之說，稱爲蓮宗中興之祖。

〔參考資料〕《釋門正統》卷四；《佛祖統紀》卷四十六、卷五十四；《廬山蓮宗寶鑑》卷四；《往生集》卷一；《淨土晨鐘》卷十；《淨土聖賢錄》卷四。

子淳（1064～1117）

北宋曹洞宗僧。俗姓賈。劍州（四川省）梓潼縣人。幼年於大安寺出家，弱冠受具戒。初參玉泉芳禪師，次訪大溈真如慕喆、眞淨克文、大洪法恩諸師，後參芙蓉道楷，嗣其法，爲青原下第十二代法嗣。初住南陽（河南省）丹霞山，後住唐州大洪山，宏揚禪風。宣和元年三月十一日示寂，後人爲之建塔於洪山之南。門下有眞歇清了、天童正覺、大乘利昇、大洪慶預等人。著有《虛堂集》六卷、《丹霞子淳禪師語錄》二卷等。

〔參考資料〕《嘉泰普燈錄》卷五；《五燈會元》卷十四；《續傳燈錄》卷十二。

子溫（？～1296）

宋末元初的畫僧。字仲言，號日觀、知歸

子（亦作知非子）。一名溫日觀。華亭（江蘇省松江縣）人。出家於葛嶺（浙江省杭州西湖之北）瑪瑙寺，放浪形骸於西湖三天竺間五十年，得錢即散施貧者。秉性耿直，因罵楊璉眞伽爲掘墳賊，而下獄遭棰楚，寧死不屈。以善畫葡萄著名。用草書法繪葡萄，先以手潑墨，然後揮墨，迅於行草，收拾散落，頃刻而成。又工書詩，題於畫上，富有書卷雅氣。

〔參考資料〕《輟耕錄》卷四；《珊瑚網畫錄》卷七；《歷代畫史彙傳》卷二十二；中村不折、小鹿青雲《支那繪畫史》。

子儀

㈠（？～986）北宋僧。溫州樂清（浙江省）人，俗姓陳。世稱心印水月禪師。初居杭州天竺山，後遊方各地。嘗謁見福州鼓山的神晏國師，問曰：「省力處如何？」國師答：「汝何費力？」自此即承言領旨，遂爲其法嗣。後前往浙中，吳越中懿王慕其道譽，令開法於羅漢、光福兩寺，海衆輻湊，王授與金襴衣。雍熙三年（986）示寂，年壽不詳。門人爲之建塔。

㈡（1269～1329）元代僧。會稽上虞人，俗姓陳。號鳳山。十歲依郡之大善寺德公學習，十五歲出家受戒，不久跟隨治堂於華涇，繼遊錢塘，參謁雲夢澤公。曾手寫《法華經》三帙，一帙以墨書寫，次用黃金書寫，第三帙出指血書寫。後住餘姚積慶寺，辨香歿後，回華涇。元．至大二年（1309），蒙武宗賜金衲衣與「佛智強範海月寶淨妙慧大師」號，並奉勅爲帝講經三藏，繼奉太子令旨撰《金剛膽巴上師行業傳》。尋升住杭州天竺靈山，後歸越城奉母。至治（1321～1323）初，奉英宗之命再住下天竺寺，當時名公鉅卿從師論道者不可勝數。泰定三年（1326）十一月十日示寂，年五十八。所著除上述外，尚有《讀教私記》，及詩文集《天遊集》等。

〔參考資料〕㈠《景德傳燈錄》卷二十一；《五燈會元》卷八；《上天竺寺志》卷五。㈡《續佛祖統紀》卷上。

子曇（1249～1306）

元代曾兩度赴日本弘法之臨濟宗楊岐派僧。台州（浙江省）仙居人。俗姓黃，號西磵。幼年於紫籜山廣度寺出家。咸淳元年（1265），入蘇州承天寺隨侍石樓明，掌內記；同年八月參訪杭州淨慈寺石帆惟衍，受宗旨。六年二月隨惟衍遷往天童山。常志東遊，遂於咸淳七年應日本將軍時宗之邀而至日本，住東福寺、建長寺等處。元．至元十五年（1278）回國，登天童參環溪惟一，司藏鑰。至元二十三年，住台州紫巖寺，四年後辭遊杭州；後來徑山雲峯禪師招之爲首座。至元二十七年，住持潭州天柱寺，經數年後回廬山，與一山萬、斷江恩、月江印等人往來酬唱，名聲傳四方。

大德元年（1297），至平江萬壽寺訪南洲珍公，爲其首座。大德三年，奉世祖之命，隨一山一寧再往日本，時年五十一。北條貞時執弟子之禮，請師住相模（神奈川縣）圓覺寺，宇多上皇亦往問法要。嘉元元年（1303）住持建長寺。德治元年（1306）十月退居正觀精舍，同月二十八日示寂，年五十八。葬於建長寺傳燈庵，塔稱定明。勅諡「大通禪師」。法嗣有嵩山居中等人。其法流稱西磵派，或稱大通門徒，爲日本禪宗二十流之一。

〔參考資料〕《大通禪師行實》；《元亨釋書》卷八；《延寶傳燈錄》卷三；《日本名僧傳》；《本朝高僧傳》卷二十三。

子聰（1216～1274）

元代僧。俗名劉秉忠。爲元世祖忽必烈時之重要政治人物。邢州（河北省邢台縣）人。字仲晦，號藏春散人。其先人嘗仕宦於遼、金。師風骨秀異，志氣英爽，八歲入學，日誦數百言，十七歲爲邢台節度使府令史。夙有出塵之志，一日決意入武安山（江西武寧東南），草衣木食。天寧寺虛照禪師聞而招之出家，令掌書記。後遊雲中，住南堂寺，偕海雲印簡

覲謁忽必烈於潛邸，應對稱旨，此後常承顧問。

師無書不讀，精通易及邵雍經世之書，乃至天文、地理、律曆、三式、六壬、遁甲，亦通曉音律，論天下事如指掌。印簡南還之際，懇請回鄉奔父喪，後又被召回和林，上陳尊主庇民之事，世祖嘉納之。中統元年（1260），忽必烈即位（元世祖），創定朝儀官制、改元建號等事，悉由子聰草定。至元元年（1264），元世祖依翰林學士承旨王鶚所奏，授師爲光祿大夫，任太保，參領中書省之事，以翰林侍讀學士竇默之次女爲夫人，賜第於奉先坊，令還俗，並授名劉秉忠。然師齋居蔬食，終日澹然，不異平昔，且以天下爲己任。

至元十一年，隨從世祖至上都開平，居於南屏山之精舍。同年八月端坐無疾而逝，享年五十九；十月帝令以內帑葬於大都，翌年正月詔贈太傅，封趙國公，諡曰「文貞」，令翰林學士王盤撰碑文。成宗時，贈太師，諡爲「文正」。仁宗時，又進封爲「常山王」。遺有文集十卷。

〔參考資料〕《佛祖歷代通載》卷二十一；《釋鑑稽古略續集》卷一；《元史》卷一五七；《新元史》卷一五七。

子璿（965～1038）

北宋華嚴宗僧。杭州錢塘人（一說秀州嘉興人）。俗姓鄭。號東平，人稱長水大師、楞嚴大師。資性非凡，九歲隨普慧寺契宗出家，習誦《楞嚴經》。十二歲受沙彌戒，翌年受具足戒。太平興國年中（976～983），詣秀州靈光寺，就洪敏學《楞嚴經》，讀至「動靜二相，了然不生」若有所悟，謂洪敏曰：「敲空擊木，尚落筌蹄，舉目揚眉，已成擬議，去此二途，方契斯旨。」敏乃證之。

時禪宗盛行，禪宗名匠於各地大興法幢，子璿欲更探其深旨，乃參見滁州瑯琊山慧覺。至其門遇其上堂，即致問：「清淨本然，云何忽生山河大地？」覺厲聲曰：「清淨本然，云何忽生山河大地？」子璿當下豁然大悟，乞侍左右。時慧覺勉以華嚴宗久衰不振，宜勵志扶持，以報佛恩。乃受教辭去，專就華嚴教觀，深究其奧旨。

其後，移住長水，設講席以開導僧俗。時從學徒衆，幾近千人。天聖八年（1030）撰《楞嚴義疏》二十卷，又撰《金剛般若經纂要科》一卷、《起信論筆削記》二十卷，又講《行願鈔》、《法界觀》、《圓覺經》、《十六觀經》等數十會。大中祥符六年（1013），因錢公易上奏，受賜紫衣及「長水疏主楞嚴大師」號。寶元元年四月十五日寂，壽七十五。門人有晉水淨源等人。

〔參考資料〕《釋門正統》卷八；《五燈會元》卷十二；《佛祖統紀》卷二十九；《嘉泰普燈錄》卷三；《釋氏稽古略》卷四；《續傳燈錄》卷七；《教外別傳》卷九。

子合國

西域古國名。位於新疆葉爾羌城（莎車）東南部。其異名頗多，《漢書》、《後漢書》之〈西域傳〉，與法顯《佛遊天竺記》皆作子合；《洛陽伽藍記》作朱駒波；《魏書》卷一〇二作朱居；《隋書》卷八十三作朱俱波；《歷代三寶紀》卷十二作遮句迦；《法華經傳記》卷一引《西域誌》，作遮居槃；《大集經》卷五十五作遮居迦；杜佑《通典》卷一九三及《新唐書》卷二二一又作朱俱槃；《大唐西域記》卷十二作斫句迦，又作沮渠。

依《大唐西域記》、《歷代三寶紀》所載，該國形勢堅固，編戶殷盛，人民性情躁暴，禮義輕薄，學藝淺近，然淳信三寶，好樂福利；國王尤重大乘，試練入其境之諸國名僧，凡小乘學者即遣不留。王宮及東南二十餘里處之山中，藏有《大集》、《華嚴》等佛典，國法相傳，防護守視。又，相傳有三滅定羅漢在彼山窟寂禪冥衞；半月、一月間，往往有僧入山，爲羅漢淨髮。

〔參考資料〕《西域佛教研究》（《現代佛教學

術叢刊》⑧）。

子孫廟

中國近世佛教寺院之一種，爲有別於十方叢林的寺院。一般而言，十方叢林是大型寺院，住衆較多，日常生活有嚴格的規約限制，寺產公有，住持之推選較合乎住衆公推的原則。而子孫廟則與此不同，是小型寺院（偶亦有例外），住衆較少，規約的限制力較小，寺產私有，住持之傳承多由該寺院之擁有者所決定。

除了子孫廟與十方叢林之外，另有一種由這兩類寺院型態混合而成的子孫十方叢林。有關此種寺院的特質，請參閱附錄。

◉附：Holmes Welch著．包可華、阿含譯《近代中國的佛教制度》（摘錄自《世界佛學名著譯叢》⑫）

第一章　寺院的人事

出家人中的優秀份子與卑下之輩之差別，是基於統計之實證。約當民國十九年，約有五十萬僧衆，居住於大約十萬個寺院。其中，大多數寺廟都不大，平均每一寺廟有五人。這些被稱爲「小廟」或「子孫廟」者，在宗旨和工作方面，都與「十方叢林」不同。有些「十方叢林」經常住有四五百僧衆。在這兩者之間，寺院之大小、性質、各有等級。「子孫廟」之主要性質爲私有，屬於一僧，或一系僧衆私人所有，可任由彼等之意願處置。而在另一方面，則十方叢林乃被認爲是佛教僧伽（僧尼共爲一體）之公共資財，即或僅有十餘人居住其中，仍須依公認之佛寺清規爲處理準則。其中所住，則爲優秀份子。

我曾搜集約有一百個十方叢林之或多或少的詳細情形，平均每一寺院，約有一三〇個住衆。有二百個十方叢林，則是我所未能得其情形之報告者。其平均住僧，如以五十至七十五計，所估若確，則中國在民國時代約有三百個十方叢林，其住僧爲兩萬至兩萬五千人，約當僧伽總數百分之五弱。百分之九十五的出家人都是住在「子孫廟」裡的所謂卑下之輩。不必說，這樣將他們區分爲優秀份子與所謂卑下之輩，實在太簡單化了。（中略）

第五章第一節　子孫廟

如果說各十方叢林有性質上的差異，子孫廟之間的差異就更大了，前者網羅了大部分的優異份子——大約僧團的百分之五，後者則遠爲平凡。中國的在家衆有事要跟和尚打交道時，通常不到十方叢林，因爲即使最近的叢林也可能遠在好幾公里外，他往往到可能「就在轉角」的子孫廟。在家衆到子孫廟去請人做佛事，祈求神明幫助，或抽籤卜運。自己想出家，或要讓孩子當和尚時，他也是到子孫廟。在中國，子孫廟一般是進入僧團的唯一途徑。由於它們是私人的——通常是一「家」和尚擁有的——僧團不能視之爲公有財產。雲水僧頂多只能在那裡住三天。

擁有子孫廟的那一家和尚由數代師徒組成，他們都是佛法傳承上的法子法孫。子孫的字面意思是「兒子與孫子」，但這一家人之間其實沒有任何血緣關係。這跟日本的情形不同，日本和尚可以結婚，寺廟通常由父親傳給親生兒子。在中國，他們的關係基於「剃度」而來。和尚爲在家衆剃度後，後者就變成沙彌、寺院的繼承人，及和尚的義子，中國人稱之爲「剃度弟子」。同一家族內的同代剃度弟子就是師兄弟。他們有祭祀「祖師」的責任。例如，師父圓寂後，他們要做法事讓他超生，定期在牌位前上供，清明時上墳掃墓。（中略）但這裡有一點值得注意，這種體系似乎是中國佛教獨有的。在其他宗教裡，弟子重視師承，也就是他們的師父與過去大師間的關係；在基督教的修道制度裡，修道院裡的修士是一個家庭中的成員（本書用以翻譯「方丈」一詞的abbot，在亞拉姆語（Aramaic）裡其實是「父親」之意）；在印度教，共侍一位師父的弟子互稱gurubhai（意思和師兄弟完全相同）。唯獨中國佛教將俗世的家庭制度如此堅實地搬到出家生活中——這證明了中國人的家庭觀念

何其濃厚。甚至在傳統法律上，師徒也被視為一家人。

大多數的子孫廟也可稱為「小廟」，即使它們有為數衆多的住衆及廣大的田產。我記得曾經在新加坡遇見過一位老和尚，我印象中最深刻的，是他那貴族般的容貌、謙和中帶點威嚴的舉止，以及穿在身上的皮衣。他告訴我，他來自江蘇東部的一座小廟。他十六歲時在那廟裡剃度出家，受過三年訓練後，又入寶華山受戒。他的師父認為出家和尚應該接受更高的教育，才能對他們將來要在其間弘揚佛法的世俗世界有更多的認識。他本人因病中輟學業，但他師弟從清華大學畢業。在北平一座叢林裡擔任方丈。不久，他的師父決定退休。由於唯一的另一位師弟在寧波也很忙，因此我的資料提供者被任命為該寺的新住持（當家）。他的師兄弟不會再回來要求分享他所繼承的財產和權力，整座寺院已完全歸他所有。經過師父的允許，他收了兩位徒弟。四個人在那裡一直住到1948年共產黨鬥死他師父為止。後來，他逃往香港。

他師父所以被處死，原因在他是地主。這是難以否認的。那小廟擁有一百四十畝稻田，每年收入田租稻穀六十七公噸，足以養活兩百人。他們的收入只有很少一部分來自作佛事，因為那村落只有一百戶人家，不太需要這類服務。另一方面，花費也很少，因為俗家工人為了積功德，很樂意低薪為出家人工作，甚至義務服務。

這位資料提供者謙稱的「實質盈餘」，部分用來莊嚴佛堂，部分送給貧苦的村民，部分繳清華的學費，部分用來購買更多的土地。這些錢來自歷代師父購置的大片土地所生產的盈餘收入。這四位和尚有十個傭人服侍他們，有上好的房子住，又沒什麼可忙的，足可以過著高級、閒適的生活。他們不但很少做佛事，也沒有定期的打坐或念佛課，就像大部分的小廟一樣。與一般叢林不同，那裡沒有衆多的香客及繁重的行政工作，甚至也不做早晚課。子孫廟只在每月兩天的布薩日及每年十二月當中的一天做早晚課。讀者也許要奇怪他們每天怎麼打發時間。據我的資料提供者說，他們大多數時間都在讀書，而我也必須說他似乎是位很有內涵的人。

他說江蘇有很多小廟跟他一樣富有。但我不曾聽說有其他寺院也是由這麼少的和尚來享用這麼多錢。不過大多數的小廟都有一種閒適的氣氛。如果有人犯戒，也不會有僧值罵他或打他。事實上，小廟較少制訂類似金山規約、高旻寺規約的寺規來管束和尚，而且寺規也被看得比較輕。曾經有這麼一段話：「要住就住十方叢林，因為小廟不好修行。」

小廟和尚吃肉、喝酒、玩女人的故事較常聽說。但它們最大的共通點是悠閒而非敗德。和尚們可以在自己高興的時候就寢或起床，也可以吃自己想吃的東西。齒牙動搖、消化力弱的老和尚對後面這點特別激賞。老人家們也很高興不必做早晚課；他們大多呼吸短促。但也有些人學德兼備，足以教導訓練同住的沙彌。

未受戒的沙彌不能在叢林裡受訓，甚至不能在那裡過夜。前面也曾說過，知客不會允許他們留宿。有些模範寺院認眞執行這規條，其他寺院則較寬容。我的幾位受訪者曾舉出隨侍師父的沙彌獲准在雲水堂過夜的數椿例子。在江蘇光孝寺及寧波觀宗寺，沙彌一般進入佛學院，因為他們是學生而非住衆或雲水僧。這兩寺覺得沙彌既然不是在寺裡剃度的，也就不危害主要原則。

一般最擔心的是，基於剃度而來的世襲制會損及寺院的公有性格。子孫廟代代相傳給剃度家族內的成員。如任何叢林聽任這種剃度關係大行其道，它最後可能也會採同樣的方式相傳，而淪為子孫廟。這就是為什麼要訂立規條禁止剃度、訓練沙彌、不准沙彌留宿的主要原因。另一個原因在於未受過訓練的沙彌難免會破壞叢林裡行進、用膳，及儀式進行時的井然秩序。大叢林雖有數百位和尚生活其間，但每個人都很淸楚自己的角色與地位。（中略）

附錄五　子孫十方叢林

「子孫十方叢林」(通常簡稱爲子孫叢林)一詞，涵蓋了諸多混合式的寺院行政體系。中國出家人一向喜歡說中國寺院制度大同小異，但是對想嘗試作一歸納的任何人而言，此一說法未免過於樂觀。

要針對混合體製作出歸納誠屬難事，不如提供三個具體的例子作爲代表——每一例由個別一位受訪者提供。這樣至少能暗示種類多寡的可能範圍。

第一位受訪者在四川開江金山寺(與江蘇金山的江天寺無關)受戒，且度過五個年頭。金山寺的三、四百位和尚，大部分是十方人。只有大約一百人是子孫，所謂子孫也就是擁有該寺的剃度家成員。掛頭的住持及監院兩職，保留給子孫。其他執事，甚至座元一職，全開放給十方人，而且許多職務眞是由十方人擔任。職位的選派，一如江蘇寺院，由住持、知客與維那決定。

金山寺每天作早晚課各一次，每月讀誦波羅提木叉兩次。到了冬天，便在禪堂舉行禪七。該寺委員屬於臨濟宗——控制該寺的剃度家所屬的宗派。寺內同時也有念佛堂與佛學院。由於設有佛學院的關係，金山寺被視爲「教院」，僧値被稱爲「糾察」。該寺田產擴大，收入足敷所需，僧衆不需作佛事。除了保留首要職位給剃度家成員外，金山寺在任何方面，都具有叢林而非子孫廟的特質。

第二個例子是湖南郴縣普濟寺。這位受訪者曾任住持，領導該寺達十九年之久(1930～1949)。他顯然對整個運作情形瞭如指掌，只是他的湖南口音難倒了我所求助的幾位中國朋友——包括他的同參。儘管他資料廣博，而且樂於提供；然而在我有幸造訪的令人滿頭霧水的師父中，他可說是最嚴重的。我們談了十多個小時，他的耐性比我好，但是我一直無法確定自己已經深入事實的內層部份。

普濟寺位於湖南東南的郴縣。原先座落在三哩外的蘇仙嶺上，約兩百年前，僧衆及信徒人數過於膨脹，因此一分爲二：一者遷到鎭上，取名普濟寺；一者留在山上，以蘇仙觀爲名。觀是道家寺廟的專稱。郴縣及其周緣的寺廟，有許多原先屬於道教，後來才由佛教僧侶接管。蘇仙觀是子孫廟，僚屬由自家子孫充任。蘇仙寺是它的下院，但屬於十方叢林，執事開放給十方人。於是，我們有了一個十方叢林隸屬子孫廟分支的特例。該子孫廟的住持大和尙一般都同意兼任十方叢林的方丈。他指定一位副方丈負責管理叢林。我這位受訪者在擔任住持方丈期間，同時也任郴縣佛教會理事，佛教會總部就設在普濟寺。因此他口中說的寺院，指的經常是佛教會。他說該區七百座寺廟，包括蘇仙觀，「全在普濟寺統轄之下」。其實他的意思是在郴縣佛教會的管轄之下。更令人迷糊的，是他總把蘇仙觀說成蘇仙嶺，有時又以「普濟寺」併指兩寺。

蘇仙嶺有四哩長，山上滿佈寺院。其中三座屬蘇仙觀的下院。三寺各住了一些和尙，住持由方丈指派。方丈只要覺得時機恰當，可以隨時插手下院的行政。不過，他一般只在發生嚴重違規情事時出面干涉。蘇仙觀沒有自創的規約，而以百丈清規與金山、高旻規約爲憑。

下院大都擁有自己的土地，獲自土地的收入若不敷所需，差額由蘇仙觀補足。蘇仙觀的穀租六、七倍於住衆的消耗量。普濟寺由於位處城市，專以作佛事營生，一個和尙工作一天索酬兩元(中國貨幣)，院方收其中半數。佛事使得寺內七、八十位和尙忙進忙出，無暇從事禪坐等修行。蘇仙觀的六、七十位和尙同樣也是無暇打坐，投宿與上大殿求籤問卜(一次兩分錢)的香客，讓他們終日馬不停蹄。不過每年他們總會舉辦兩三次佛七。

蘇仙觀具有許多十方叢林的特質。雲水僧可無限期留住。常住衆不限於子孫。高位全保留給子孫，低職則容許十方人擔任。如同其他十方叢林，蘇仙觀也有一整套服勤名册，執事的任期以「期」計算。住持和尙也是三、五年一任，並非終生職，而且不由上任住持私下選

定，反倒是經由公開投票「選賢」產生的，不過只有子孫才具有候選人的資格。選出的住持，權勢比十方叢林的方丈高，因爲寺裡的子孫收弟子前必須先徵得他同意。弟子爲求取得更高的特權，一般都希望由住持和尚親自剃度，這是一大特點。年積月累，這位住持就變成底下數房大部分沙彌與受戒和尚的剃度師父。

一整系列的寺廟全在同一剃度家的手中。此一家族的領域並不限於郴縣一地。據這位受訪者說，成千上萬的子孫住在散佈華中、華南的小廟中，甚至還有遙住上海、香港的。這家族已經綿延數代。選舉蘇仙觀住持前，只有方圓五十哩或一百哩內的子孫獲得通知，不過各地的子孫都有權利投票，或提名候選人，只要有另外三人擔保，甚至也能成爲候選人，參加角逐。

職是之故，這「小廟」變成我在中國僅聞的最大僧伽團體。就某方面說，它只是有名無實的團體。除了同屬臨濟宗外，內部再無其他凝聚力。但我的受訪者堅稱，成千上萬的成員都意識到自己是蘇仙觀的子孫，並且視蘇仙觀爲母寺，儘管事實上他們不是在觀裡剃度出家，又不受本觀的行政機關控制。這點在這位受訪者身上倒是事實。他和他的師父都不是在蘇仙觀剃度出家的，然而兩人却都屬於蘇仙觀系。他偶爾稱自己的師父爲「老師爺」，這是道家的用詞。他師父的廟全採用道家名字，而且像蘇仙觀一樣，最後也變成佛寺。

這種連鎖寺廟，湖南蘇仙觀並非我僅知的一例。華西峨眉山脚有座伏虎寺，與普濟有諸多共同之處。共同點包括只有一人逃出大陸，得以提供資料給我們。他是個粗枝大葉的人，聲稱受過小學教育，却不能也不願動筆寫下自己提到的一些簡單辭彙。戰爭期間，他開著貨車，行駛在緬甸的公路上；之後，生活的艱困促使他覺悟繼而出家。這位受訪者並不是很好的消息提供者，因爲他不曾在伏虎寺任職，所提供有關該寺的運作情形只是道聽途說或未見全貌；另一個原因是他性癖言過其實。

他說伏虎寺是座子孫廟，有五、六十座分院位於三天行程內，相距更遠者，還有兩百座分院。朝山旺季（五月到九月）有上千名和尚住在寺裡。每天要上早晚殿各一次，禪坐兩支香。年紀尚淺的和尚不能參加，因爲他們忙著招待在寺裡食宿的三、五千人在家朝山客，以及雲水僧——雲水僧最多只能住子孫廟三天。一到冬天，朝山人數遽減；近半數的和尚移至分院，母寺視分院住有多少子孫與沙彌調整津貼。一些和尚遠赴他地，收取朝山客發願捐獻的錢，或是應後者之請，前往作佛事。留在峨眉山的餘衆，這時才有閒暇加入兩、三百位資深和尚的行列，從事修行。資深和尚坐在西禪堂，年淺的和尚與沙彌坐在東禪堂。東、西禪堂是分別獨立的建築，各有一套完整的序職與執事。參加者一天坐三枝香。堂外也許積雪兩尺餘，但是炭火盆却爲寂靜的禪堂帶來溫暖。

該寺下分五房，每房各有一位房頭。房頭是個虛位，只具有通過住持候選人的權利。住持任期不受限制，當他決定退休時，便與前任住持提名五位條件合格的候選人。第一個條件是候選人必爲伏虎寺子孫。第二個條件是必須經過各房頭同意。名單一旦通過，便舉行公開投票，所有受過戒的住衆在自己支持的候選人名劃上記號。票數最高者當選，新住持從前任受法。

弟子當然投票給自己的師父，因此候選人若曾爲許多與會者剃度，情勢必大大有利。只有執事能收弟子，而且只有子孫能當執事（天賦異稟者或朋友例外）。不過執事先得服務三年，待登上高位（如知客等）後，才能收弟子，事先且須徵得住持或都監同意。由於有些限制，寺裡的弟子一般不出五十人。這些弟子分屬五房之下，每人與各自的師父隸屬同一房。弟子入寺並不立刻剃髮，頭先數月或數年住分院，初著俗服，後改穿出家服，並學習寺院生活的例行之事。最後，師父才帶著弟子到母寺，執刀剃髮，並將其名字登入伏虎寺子孫名册上。之後，大多數弟子仍返回原先的分院，有

些則留在母寺讀書或是當侍從，這全視他們的聰明才智而定。再經六年（其他寺院認為見習三年即已足矣），即可前往十方叢林——通常在成都——受戒。1879年發生大火前，伏虎寺原本自己傳戒，當時有住眾多達五千人。到了1940年代，它只訓練沙彌。

上面的敘述完全以這位受訪者所說為憑。最啓人疑竇的是數字。我與去過伏虎寺的在家人及和尚討論過，各人的估量之間有很大的出入，但大多數咸認為夏天只有數十人（而非一千）居住，至於朝山客人數，他們認為伏虎寺能容納數百人以上（而非三、五千人）。然而，他口中描述的該寺主要特徵，本質上可能符實。若無虛構，伏虎寺便是同時結合了十方叢林與子孫廟的諸項特點。

以上數例似乎太偏離常軌，不值得耗費篇幅。然而，我們無法得知究竟什麼才是統計上的例外。我們唯一確知的只是：最不偏離常軌的寺院，如金山，才是最例外的。在諸多歧異類型中，我們也許好奇每個類型各涵蓋多少寺院。不過要解答此一問題，為時已晚。這或許也證明了不顧各寺的特質，作下一個大而鬆散的歸納以容納它們是不可能的。

小史（巴Cūḷavaṃsa）

斯里蘭卡的政治與宗教（佛教）的編年史籍。又稱《小王統史》。是《大史》的續編。《大史》記載到第三十七章第五十偈；《小史》承其後，由第三十七章第五十一偈到第一〇一章第二十九偈組成。斯里蘭卡的學者原將《大史》與《小史》合編，統稱《大史》，德國學者威廉·蓋格爾（Wilhelm Geiger, 1856～1943）將其分為《大史》和《小史》。

本書依據P.T.S.（倫敦巴利聖典協會）刊行的原典，係由六二三五偈組成，其中第四十章、第四十三章已失傳，第四十七章、第七十一章又缺題目，第一〇一章既未完結也無題目。內容敘述四至十八世紀錫蘭王朝的盛衰興替、典章制度的沿革、佛教的發展概況，以及英國的入侵等史事。其用語是已受梵語影響的巴利語，文中之譬喻也受到梵文文學的影響。

《大史》係由達特烏邪那（Dhātucena）王的叔父大名（Mahanama）長老一人所著，而《小史》則是經由數人數次編寫而成。即：

(1)第三十七章至第七十九章，由達摩奇提（Dhammakitti）長老所作；據第八十四章所記，此長老乃由南印度被敦請至錫蘭。其中，第五十八章以前記述諸王的傳承系統。第五十九章末，記載寵度王統的王子和楞伽公主的婚事。第六十二章記述兩者所生的三個兒子，及長子之子誕生的故事。從此章至第七十九章皆是有關波洛卡摩婆訶的記事，此部分可說是他的傳記。

(2)第八十章至第八十九章，記載基齊耶耶巴夫二世至波洛卡摩婆訶二世的治世，此段可能是出自一人之手，作者已不知為何人。

(3)第九十章至基特西里拉家西哈王崩殂的記載，是由蘇曼伽羅（Tibbotuvāve Sumaṅgala）所撰。

(4)最後一章由吉祥蘇曼伽羅（Hikkaduve Siri Sumaṅgala）所撰，記載從1785到1815年英國廢西里韋迦馬拉辛哈王（Siri Vikkama Rājasiha），占領全島之間的史實。

威廉·蓋格爾與里庫瑪斯（Mrs. R. Rickmers）曾將本書譯為英文（二卷，1929～1930）；日譯本有東元喜慶的《小王統史》，收在日譯《南傳大藏經》第六十一冊。

小參

指禪刹中不定時的說法。「參」是集眾說法之意，正式的說法稱上堂，或謂大參。小參規模較上堂為小，故曰小。此外，小參多垂說家風，故又稱為家教或家訓。

據《勅修清規》卷二載，小參起初無定處，全視人數多寡，臨時在寢堂或法堂陞座集眾說法。同卷〈晚參〉條下又將住持隨時隨處的說法稱為小參，如住持入院，或官員檀越入山，或受人特請，或為亡者開示，或四節臘時，

皆可謂之小參。

小參原指住持在寢堂的簡略開示，以及伴隨而起的問答商量，降至南宋，漸成定期行事，並具儀式。

〔參考資料〕《禪林象器箋》〈垂說門〉；《禪苑清規》卷二；《祖庭事苑》卷八；《百丈清規證義記》卷五；《禪林寶訓》卷三。

小部（巴Khuddaka-nikāya）

指南傳巴利四部經藏之外的第五部。音譯為屈陀迦尼迦耶。有時也被歸類為論藏，但正確的名稱應是「雜部」，此因在此部中，除了若干篇幅較小的作品外，另含有數種相當龐大的巴利聖典。被編入此部中的典籍，其內容與性質頗具多樣化。某些經典一再論及威脅佛教的危機，例如書中談到比丘不習學如來所說甚深經典，卻沈湎於聽聞「由弟子所說、詩人所作，以美麗詞藻修飾的經典。」由此可知，在稍早時期，以詩的方式作成的聖典，其權威性是不受肯定的，因而其中的典籍被彙編成為「部」，應是在相當後世的時期。此部所收聖典，計分十五類，內容略如下列：

(1)**小誦**（Khuddakapāṭha）：由九篇短文組成，前四篇係誦文（pāṭha），後五篇為經。前四篇中，第一篇係三歸依文；第二篇為比丘應受持的十戒；第三篇係用於觀想人身無常的三十二相；第四篇係以增一的方式，說明重要的佛教術語；後五篇分別是《吉祥經》、《三寶經》、《戶外經》、《伏藏經》、《慈悲經》。在此九篇中，除第七、第八兩經之外，其餘七篇在今日南傳佛教徒中，常用於降魔祈福。

(2)**法句經**（Dhammapada）：全經計有二十六品四二三頌。以偈頌方式，整理佛教中道德性的教義，是佛道入門的指南。在斯里蘭卡，新發心比丘在受比丘戒前，必須學誦本經。

(3)**自說經**（Udāna）：本經由八品組成，每一品各含十經。「自說」一詞係巴利語Udāna之意譯，指無問自說，即因事感興而誦。經中所談及的，主要是讚美佛教徒的理想生活、阿羅漢的寂靜的心、涅槃的安樂。

(4)**如是語**（Itivuttaka）：本經計有一一二篇小經，由散文與韻文組成。在每一經的前後，分別有iti及vuttaṁ hetaṁ bhagavatā vuttam-arahatā ti me suttaṁ，故名之為「如是語」。

(5)**經集**（Sutta-nipāta）：本經所收除了偈頌之外，還含有長行。全經計有五品七十經。為原始佛教聖典中最古老的作品。

(6)**天宮事經**（Vimānavatthu）：本經計由八十五個天宮故事組成，主要敍述種善因得生天之果報。

(7)**餓鬼事**（Petavatthu）：本經有四品五十一節。其中，〈蛇品〉十二節，〈鬱婆利品〉十三節，〈小品〉十節，〈大品〉十六節。敍述餓鬼受苦的情形及其所造之業，並闡述脫離地獄苦難的方法。

(8)**長老偈**（Theragāthā）：本經所彙集的是佛在世時，長老比丘所作之偈。全經計有一二七九偈，分為二十一章。

(9)**長老尼偈**（Therīgāthā）：本經所收五二二首偈，皆是佛世的長老比丘尼所作之偈。

(10)**譬喻經**（Apadāna）：本經由長老譬喻及長老尼譬喻構成。前者有五十五品，每品含十則譬喻；後者有四品，每品也有十則譬喻。以韻文的方式，敍述佛弟子過去及現在的行為，進而論及因其行為而導致的果報。按「譬喻」一詞，係巴利語apadāna之迻譯。apadāna原意指英雄的行為或偉業，其後被用於指敍述這類故事或傳記的經典。

(11)**本生經**（Jātaka）：本經收釋尊前生的故事，共計五四七則。

(12)**無礙解道**（Paṭisambhidāmagga）：本經由〈大品〉、〈俱存品〉、〈慧品〉等三品組成。主要是以問答的方式，闡述佛教中的重要教理。

(13)**佛種姓**（Buddhavaṁsa）：本經由二十八品組成，主要記載燃燈佛等二十五佛的種姓與因緣。

⒁**所行藏**（Cariyāpiṭaka）：本經由施波羅蜜、戒波羅蜜、出離波羅蜜等三章組成。但是，在出離波羅蜜中，另含有與決定波羅蜜、眞實波羅蜜、慈悲波羅蜜、捨波羅蜜等四種波羅蜜。因此，本經所收的三十五則釋尊本生故事，實際上是分屬七波羅蜜。

⒂**義釋**（Niddesa）：本經含兩個部分，即大義釋與小義釋。二者皆是爲《經集》作疏釋。

〔參考資料〕 印順《原始佛教聖典之集成》第十一章。

小誦（巴Khuddaka-pāṭha）

南傳巴利聖典之一。《小部》十五經之一。係輯錄佛教誦文及短經而成。全經有四種誦文（pāṭha）及五種經典。

四種誦文爲：

⑴**三歸文**：三度反覆歸依三寶之文。

⑵**十戒文**：列舉殺生以及受領金銀等十戒。

⑶**三十二身分**：列舉對頭髮以及頭腦等處所作的不淨觀。

⑷**問沙彌文**：列舉食、名色、三受、四諦、五蘊、六處、七菩提分、八聖道、九有情居、十支等標目。

五種經典爲：

⑴**吉祥經**（Maṅgala-sutta）：由序文及十二頌組成。述說與賢者交際以及證得涅槃等項最上吉祥事，內容與《經集》的〈小品〉第四經〈大吉祥經〉（Mahā-maṅgala-sutta）相同。

⑵**三寶經**（Ratana-sutta）：計有十七頌。解說佛法僧三寶殊勝的緣由，內容與《經集》〈小品〉第一經的〈三寶經〉相同。

⑶**戶外經**（Tirokuḍḍa-sutta）：計有十三頌。敍述施食予餓鬼及供養僧伽的果報，內容與《餓鬼事》的〈蛇品〉第五經〈戶外鬼事〉（Tirokuḍḍa-peta-vatthu）略同。

⑷**伏藏經**（Nidhikaṇḍa-sutta）：計有十六頌。述說應尊重福業。

⑸**慈悲經**（Karuṇāmetta-sutta）：計有十頌。述說慈悲及梵住，內容與《經集》的〈蛇品〉第八經〈慈經〉（Metta-sutta）相同。

本經之纂輯較晚，是在錫蘭從其他經典抄出而輯成的。被視爲經典之一，則是在其註釋書問世以後。所以，藏外的巴利《那先比丘經》（Milinda-pañha）中未提及此經。至於本經是否屬於三藏教典，《長部經注》（Sumaṅgala-vilāsinī）載，長部經誦者（Dīgha-bhāṇaka）與中部經誦者（Majjhima-bhāṇaka）均抱持懷疑的態度。

本經纂輯的目的，雖然不能確定是爲供沙彌等初出家者背誦之用，抑或是供各種儀式時所諷誦，然而，全經除了〈戶外經〉及〈伏藏經〉之外，其餘四誦三經，現在在錫蘭，每逢普請、葬儀、治病等禳災儀式時，皆常被讀誦。

本經註釋現存於《眞諦光明》（Paramattha-jotikā）一書中，相傳該書爲覺音（Buddhaghosa）所撰。關於本經原文之出版及翻譯，英、德、日文皆早已行世。日譯本收在《南傳大藏經》第二十三卷。

〔參考資料〕 M. Winternitz《Geschichte der indischen Literature》；B. C. Law《A History of Pāli Literature》；G. P. Malalasekera《Dictionary of Pāli Proper Names》。

小昭寺（藏Ra-mo-che）

位於西藏拉薩市北。又作喇木契或小招寺。爲西藏著名古刹，也是中國佛教初傳至西藏的標誌。西元七世紀中葉，文成公主督工建造。寺坐西向東，殿高三層，上覆金頂，建築形式仿漢族寺院，後幾經焚毀，又依藏式重修，本來面目已不可見。

寺內原供奉文成公主攜至拉薩的佛像（釋迦牟尼十二歲時等身像），松贊干布逝世後，苯教勢力抬頭，佛教徒爲保護佛像而將之埋入地下。爾後，因其印相與尼泊爾尺尊公主所帶來的釋迦牟尼八歲等身像類似，二者遂相混淆，文成公主所攜來之佛像被移往大昭寺，小昭

寺則供奉釋迦牟尼八歲等身像。

寺內裝飾精美，壁畫、彩繪和金銀飾物甚多。壁畫內容多爲佛像、人物傳記、歷史故事及民俗等，色澤鮮麗、生動。該寺原爲格魯派密宗經學院之一，舉堆札倉的所在地。1967年文化大革命時曾遭破壞，現已重修復原。

小雁塔

位於陝西西安市大薦福寺內。與大雁塔齊名。大薦福寺創建於唐・文明元年（684），係爲高宗祈福而立。景龍年間（707～709）復爲同一目的，修建寺塔，此即小雁塔。塔身建造技術高超，歷經七十餘次地震仍屹立不倒。據載，明・成化二十三年（1487）的地震，曾使塔頂至塔底中間裂開一尺餘，然於正德十六年（1521）的地震中，竟被再度震合。

此塔爲一座密檐式的磚塔，原爲十五層，高約四十餘公尺，明・嘉靖三十四年（1555），由於震災崩塌二層，現存十三層。塔身呈自然緩和的錐狀，寬度由下至上層層縮減，造形玲瓏秀緻，與大雁塔的雄偉壯觀，相互輝映。每層南北面的中央，各開一半圓拱小窗；並各開一弓門，門楣刻有蔓草花紋與天人供養圖像。底層入口唯開南門，北門今已堵塞不通。內設方約四公尺的內室，正面中央佛壇上供奉佛、菩薩像，左右列有羅漢像。

小雁塔殿右，另有一座巨鐘。鐘爲鐵所鑄成，重兩萬餘斤。長安八景中之「雁塔神鐘」一景，即此之謂。

小川貫弌（1912～　　）

日本學者。專長爲中國佛教研究。年青時，曾參加支那佛教史學會，並編輯「支那佛教史學」雜誌，且曾赴中國留學。昭和二十五年（1950），任教於龍谷大學，並從事西域佛教資料的調查。二十九年，參與《佛教史概論——中國篇》的編寫。主要著述有《大藏經的成立與變遷》、《明代汲古閣主毛晉居士與佛典的出版》、《佛教文化史研究》。此外，對於宋元之間的白雲宗、白蓮教也曾有專論發表。

小杉一雄（1908～　　）

日本東京人。1932年畢業於早稻田大學文學院史學系，專攻東洋史，1957年取得博士學位。歷任早稻田大學第二高等學院講師、早稻田大學教授及名譽教授。有關佛教美術的著作、論文甚多，有《中國佛教美術史の研究》、《アジア美術のあらまし》、〈仁壽舍利塔の樣式に就いて〉、〈佛教美術東漸と固有美術〉、〈韓國の塔〉、〈赫連勃勃の破佛〉等。

小乘佛教

「大乘佛教」的對稱。又作南傳佛教、南傳上座部佛教。指上座部系的十一部派及大衆部系的九部派（即所謂的小乘二十部），及其所屬的經律論典所說的教義。所謂小乘（hīnayāna），意指採用劣小的交通工具馳向涅槃之彼岸；不强調救濟世人，只專心致力於自己的道業。「小乘佛教」之稱，是自認爲是菩薩佛教的大乘家，對長老上座的羅漢佛教的貶稱，因此，小乘方面，從來不承認自己是小乘。如站在歷史角度，則對小乘佛教的正確稱呼，應該稱之爲部派佛教。

印度在阿育王時代開始時，佛教即產生部派分裂，各部派均傳持各自的三藏，特別是在論藏方面，往往可顯示出自派的教理特質。但是，在紀元前後，尤其是貴霜王朝以後，部派佛教中的革新派及若干守佛塔的在家佛教徒，發起了大乘佛教運動。他們將部派佛教貶稱爲「小乘」，而尊稱自己爲大乘。

印度舊有的佛教部派受到國王、藩侯、富人的援助，而擁有龐大的財產及莊園，其社會基盤是安定的。比丘們生活在巨大的僧院內，專心於坐禪及繁瑣的教理研究，其態度也是獨善的，是强調自度的。相反的，大乘佛教徒創作出新的經典，並發現作爲歷史人物的喬達摩的精神具有菩薩道思想。因此，他們不論出家

、在家，均強調利他行的實踐。這是在宗教內涵上，大小乘之間的最主要差異。

現在，傳到我國、朝鮮、日本或西藏等的佛教，是大乘佛教；錫蘭、緬甸、泰國等東南亞地區的佛教，則是上座分別說部的佛教。後者以巴利語三藏爲正依。他們不承認大乘佛教，而自稱爲上座部，因此如果以地理來區分佛教，則可用「北方佛教」與「南方佛教」，來代替大乘與小乘的稱呼。

我國歷代的佛教，以大乘爲主，但這並不意謂從古迄今都不曾產生過對小乘佛教的信仰。南北朝時代，我國佛教界有不少人曾從事小乘思想的鑽研，因而產生了弘揚毗曇以及俱舍思想的學派，而且也有少數僧人不信大乘教法，此外，也有人大小乘兼弘並信。

雖然隋唐以後，我國的漢藏佛教信仰圈，都盛行大乘教法。但是雲南地區的傣族、布朗族、德昂族等民族，由於受到南方佛教的影響，迄今仍然信仰小乘教法。

二十世紀以後，國際佛學界的研究成果，使世人確信原來爲小乘教團所信的經典（《阿含》或《尼柯耶》）內容，遠比後來出現的大乘經典更爲接近釋迦牟尼的弘法史實，因此，「回歸原始佛教」的呼聲，也日漸昇高。雖然原始佛教與小乘佛教並不盡同，但是二者在所信經典上，則並無二致。就這一點而言，小乘佛法的地位似有逐漸擺脫前此被大乘貶斥爲低劣角色的趨勢。

◉附一：平川彰〈大乘佛教の特質〉（依觀摘譯自《講座・大乘佛教》①）

「小乘」（hīnayāna）一詞中的「hīna」，有「被捨棄的」、「劣等的」的意思，是一種貶稱，因此，並沒有自稱「小乘」的教派。這是大乘所給予的貶詞。一般而言，小乘是指部派佛教，但不是整個部派佛教都是小乘。根據《大智度論》等書所載，此係指以說一切有部及犢子部等爲中心的若干部派。正確地說來，部派佛教是「聲聞乘」（śrāvakayāna）。此外，另有「獨覺乘」（pratyekabuddhayāna，緣覺乘）。於此二者之上，再加屬於大乘的「菩薩乘」（bodhisattvayāna），則成三乘。所謂「獨覺」，不像聲聞係由師長指導，而是獨自修行而證悟的修行者。彼等所悟等同諸佛，但不救渡衆生，直接進入無餘涅槃。在「不教化他人」這一點上，被稱爲「小乘」。當時佛教的修行者中，可能有脫離部派教團，獨自在山中修行的人。此一稱呼即用以稱呼他們。而另一方面的「菩薩乘」，即指大乘修行者。（中略）

「小乘」（hīnayāna）一語的成立相當晚。《道行般若經》與《放光般若經》等書，都沒有使用「小乘」一詞。但是，羅什譯的《小品般若經》卷九有「以是小乘法……」之語，竺法護譯《光讚般若經》卷七也有「行小乘者不順佛道」之句。《光讚》是西元286年譯出，《放光》是291年譯出。兩者同屬《大品般若經》系統。就譯出年代言，似乎是《光讚》較早，但《放光》的原本，據說是朱士行於甘露五年（260），在于闐獲得的。其後此原本被携回洛陽，西元291年，由無羅叉譯出。因此，也許《放光》的原本成立年代較《光讚》原本爲早。《小品》系或《大品》系的古般若經都沒有「小乘」一詞，因而可以認爲此詞是後世才插入的。

◉附二：大乘諸宗對小乘佛法的看法（摘譯自《佛教大辭彙》〈小乘教〉條）

⑴法相宗：於佛所說法中立有、空、中三時教，而以有教總攝小乘。謂佛初期所說之法，乃爲發趣聲聞乘者闡明我空法有之旨，以破外道實我之執，故小乘中以有教爲代表。

⑵三論宗：立二藏、三轉法輪，以其中之聲聞藏與枝末法輪之一分攝盡小乘。枝末法輪，指爲令不能受華嚴大教之輩漸趣一乘，故於一佛乘分別爲三，各逗根機，故以其之一分攝屬小乘。

⑶天台宗：將小乘攝於化法四教中的三藏教

，以小乘三藏齊備故，依《法華經》、《智度論》所載而有此稱。謂此小乘教談因緣生滅之理，明界內之事教，三乘皆斷見思惑入無餘涅槃，灰身滅智；雖諸派包含多門，大要唯四，即①有門，指《毗曇》，②空門，即《成實論》，③亦有亦空門，即《蜫勒論》，④非有非空門，即《迦旃延經》。

⑷**華嚴宗**：立五教十宗，以小乘爲五教中之小乘教，十宗中的前六宗。華嚴宗認爲天台宗稱小乘爲三藏教並不妥切，於是稱之爲小乘教，並特稱爲愚法二乘（指聲聞、緣覺）。愚法二乘與不愚法二乘相反，不愚法二乘指瑜伽、唯識之二乘，乃了知法空之二乘，攝於始教，故今五教之第一小乘教，攝聲聞、緣覺二乘而不攝菩薩。二乘中亦唯取愚法二乘，不攝不愚法二乘。

又，所謂六宗，即①我法俱有宗：犢子部等謂法爲實有，且立「非即非離蘊我」，故名。②法有我無宗：薩婆多部等立法乃三世實有而我空，故名。③法無去來宗：大衆部等立現在有體、過未無體。④現通假實宗：指說假部等，不僅立過未無體，且說現在法亦通假實，故名。⑤俗妄眞實宗：說出世部等立世俗法是虛妄而假，出世法爲眞實。⑥諸法但名宗：指一說部立一切我法唯假名，都無實體。此等小乘教乃爲不堪聽聞本教一乘之劣小根機，於一乘中分別三乘，漸調機根，以令趣向大道而施設的權方便，如《法華經》中所謂授羊鹿，設化城，以誘小志，令息勞窮。

⑸**眞言宗**：將小乘攝於十住心教判中之第四——唯蘊無我心及第五——拔業因種心。聲聞觀唯有五蘊而無我，故稱唯蘊無我心；緣覺拔除煩惱業因、無明種子，故稱拔業因種心。若約表德門而言，皆是祕密佛乘，毗盧之妙德。

〔參考資料〕 呂澂《印度佛學源流略講》第二講、第四講；李世傑《印度部派佛教哲學史》；印順《印度佛教思想史》第二章；淨海《南傳佛教史》；金岡秀友《部派佛教》；宇井伯壽《佛教汎論》、《印度哲學史》；宮本正尊《大乘と小乘》；Jeffrey Hopkins《Meditation on Emptiness》；Th. Stcherbatsky《The Conception of Buddhist Nirvana》。

小野玄妙（1883～1939）

日本佛教學者。專長爲佛教美術、佛教文獻學，及佛教神話學。淨土宗學僧。號二楞學人。神奈川縣人。俗名金次郎。十四歲進鎌倉光明寺出家，改名玄妙。大正十年（1921）受日本帝國美術院之囑，調查大分、佐賀兩縣的石佛。翌年巡禮中國五台山聖蹟。大正十二年（1923），任《大正新修大藏經》的編輯主任，一方面又出版《佛書解說大辭典》十一卷。昭和七年（1932），京都帝國大學授與文學博士的學位。九年被任命爲文部省國寶調查委員。十四年六月驟亡，年五十七。著作有《大乘佛教藝術史の研究》、《佛教經典總論》、《佛教の美術と歷史》、《佛教神話》。氏逝世後，日本出版界曾輯其遺著，成《小野玄妙全集》行世。

〔參考資料〕 《佛教研究》第三卷第五號。

小松原法難

日本佛教史用語。又稱東條法難。即日僧日蓮一生中所遭諸難之一。日蓮宗的創始人日蓮在立教開宗前後，由於言辭激烈，常嚴厲批判淨土、禪、律、密等宗，因而引起各宗人士强烈不滿而屢遭迫害，龜山天皇文永元年（1264）十一月十一日，日蓮與弟子一行約十人返鄉（安房國東條鄉，今之千葉縣鴨川市）探母，在東條鄉松原大路遭遇信奉淨土宗的東條地頭景信等人的襲擊，結果鏡忍與日玉二位弟子在此事件中喪命，日蓮也因而受傷。此即小松原法難。

日蓮之個性甚爲獨特，每經一難，其信心往往會更爲增强。日蓮在此法難之後，更確信自己是「日本第一的法華經行者」。

小品般若經（梵Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā）

即梵本《八千頌般若經》的漢譯。十卷，

後秦．鳩摩羅什譯。收在《大正藏》第八册。相當於《大般若經》第四分。中文譯名原爲《摩訶般若波羅蜜經》，然爲與同名的《大品般若經》（即梵本《二萬五千頌般若經》的漢譯）有所區別，故稱《小品摩訶般若波羅蜜經》，略稱《小品般若波羅蜜經》或《小品經》、《新小品經》、《小品般若經》。據羅什的弟子僧叡所撰本經之〈序〉所載，本經於弘始十年（408）二月六日至同年四月三十日譯出。

關於本經的異譯，共有下列十二種，即：

(1)《道行經》一卷，後漢．熹平元年（172，或說光和二年以前）竺佛朔譯，今闕。

(2)《道行般若經》十卷，後漢．光和二年（179）支婁迦讖譯，今存。

(3)《大明度經》六卷，吳．黃武年間（222～228）支謙譯，今存。

(4)《吳品經》五卷，吳．太元元年（251）前後康僧會譯，今闕。

(5)《更出小品經》七卷，西晉．泰始八年（272）竺法護譯，今闕。

(6)《摩訶般若波羅蜜道行經》二卷，晉惠帝（290～306年在位）時衞士度譯，今闕。

(7)《大智度經》四卷，東晉．祇多密譯，今闕。

(8)《摩訶般若波羅蜜經鈔》五卷，苻秦．建元十八年（382）曇摩蜱、竺佛念共譯，今存。

(9)《摩訶般若波羅蜜經》七卷，姚秦．弘始十年（408）鳩摩羅什譯，今存。

(10)《大般若波羅蜜多經》卷四，十八卷，唐．顯慶五年至龍朔三年（660～663）玄奘譯，今存。

(11)《佛母出生三法藏般若波羅蜜多心經》二十五卷，宋太宗時施護譯，今存。

(12)《佛母寶德藏般若波羅蜜經》三卷，宋太宗時施護譯，今存。

此中，第二經應否屬於《小品般若經》，尚屬可疑；第八經當爲漢譯本的節略；第十二經是將《小品般若》的經意以偈頌表示，與其他異本甚爲不同。現存七譯中，羅什譯以前的三譯，關於其譯出年代及譯者，學者間都有異說。此處所載係依《出三藏記集》、《歷代三寶紀》等書所傳者。

本經無論在印度或中國，都甚受重視。竺佛朔譯出《道行經》，在中國佛教史上可稱爲大乘經典翻譯的嚆矢；而道安曾爲此經撰寫序及註，因此中國的註經製序，也以本經爲其發端。以本經在後漢時候即已有漢譯而言，本經的原本最遲在西元前後應該已經成立。

關於《大品般若經》原本成立的前後，如道安與支道林所說，本經是由《大品般若》所抄出，然是否如此，現代學者也有異說。在看法上持反對論者，認爲《大品般若》是由本經的增廣而得；不過，此說迄今尚難以確定。相當於本經的梵本已經發現，題名爲《Astasāhasrika-prajñapārmitā》（八千頌般若），1888年由密多羅（Mitra）氏在印度加爾各答出版。此外，師子賢（Haribhadra）所釋的本經梵本也已被發現。

由僧叡爲本經所撰之〈序〉有「法華鏡本以凝照般若」及「法華般若相待以期終」，可知他將本經與《法華經》視爲同等地位。羅什的門下道生對此所作的「義疏」也爲世所重。本經在內容上由於多與《大品般若經》相同，所以一般對般若思想的研究者多以《大品般若經》爲主，似乎對本經的註疏不太重視。但在宋代有法業、法智、慧亮、曇斌等人，以及南齊的慧基、曇斐、智稱等人都曾弘揚本經，只是他們仍然具有以《大品般若》爲主的傾向。

近世以來，由於佛教界對般若思想的關心薄弱，因此對本經的講讀也逐漸衰微。1914年，華利賽（Walleser）氏從密多羅氏所出版的梵本中，將一、二、八、九、十三、十五、十六、十八、十九、二十二、二十七等十九品譯成德文，並附上關於般若經典的評論，以《Prajñā-pāramitā》之名出版行世。

如同經題之稱爲「般若波羅蜜多經」，本經是以說般若波羅蜜多爲其根本主張。般若（

prajña）譯作智慧，與經驗的智識（vijñāna）全異，它是屬於宗教體驗的、直觀的智慧。波羅蜜（pāramitā），譯爲「到彼岸」或「究竟的完成」，是指般若智慧的究竟狀態。般若智慧的內容，一言以蔽之就是「空」（śūnyatā）。所以本經的內容，在主觀上是以般若，在客觀上是以空爲其根本立場。就此而言，本經與其他般若經典，都是站在大乘佛教的根本思潮上。全經二十九品所闡述的不外是由般若、空的立場所持的世界觀、人生觀，以及證悟般若、空的方法。

〔參考資料〕 印順《初期大乘佛教之起源與開展》第十章；山田龍城《梵語佛典導論》（《世界佛學名著譯叢》⑲）；渡邊海旭〈大般若經概觀〉（《壺月全集》卷上）；椎尾弁匡《佛教經典概說》；干潟龍祥〈般若經の諸問題〉；鈴木宗忠〈般若經の原形について〉（《哲學雜誌》昭和七年十月，十一月號）；赤沼智善《佛教經典史論》。

小笠原宣秀（1903～ ）

日本佛教學者。專研中國佛教與淨土教。島根縣人，畢業於龍谷大學史學科及研究科。歷任龍谷大學教授、圖書館長，以及島根中央女子短期大學校長等職。曾三度至中國視察。昭和三十四年（1959），以「中國近世淨土教の研究」得文學博士學位。精通中國佛教史及淨土教史，主要著作有《中國淨土教家の研究》、《中國佛教史綱要》、《中國佛教史》、《淨土源流章入門》等。

小煩惱地法（梵parītta-kleśa-bhūmika-dharmāḥ）

指與小分污染心相應而各別現起的煩惱。又名小隨煩惱。有十種，即忿、覆、慳、嫉、惱、害、恨、諂、誑、憍。(1)忿，是對不適己意的有情、非情生起忿怒。(2)覆，是隱覆自己的罪過。(3)慳，是吝惜財物、教法，不欲施與。(4)嫉，是不喜他人榮達。(5)惱，是堅執所犯罪事，不聽勸諫，自生熱惱。(6)害，是危害有情。(7)恨，是於忿所緣之事，數數尋思，心鬱結不捨。(8)諂，是心險曲，不如實顯自。(9)誑，是無德現有德相，誑惑世人。(10)憍，是染著自己的身體財位，心存傲慢。

小煩惱地法中的「小煩惱」，是指上述十種心所，其性雖通不善與有覆無記，但僅與第六識的染污心相應，並且各別現行，非徧起，故云小煩惱。「地」是指此心所所行處的心王，「法」是指心王所有的法，仍是指此十種心所。就此心所的特性，法寶《俱舍論疏》卷四設立四義：(1)唯修所斷，(2)唯起意識地，(3)唯與無明相應，(4)各別起現行。

此外，大乘唯識家將以上十種稱爲小隨煩惱或小隨惑，其次序是：忿、恨、惱、覆、誑、諂、憍、害、嫉、慳。其中忿、恨、惱、害、嫉以瞋恚之一分爲體；憍、慳以貪愛之一分爲體。覆、誑、諂以貪、癡之一分爲體。又各自分別起現行而不俱起，故名小隨惑。

〔參考資料〕 《雜阿毗曇心論》卷二；《入阿毗達磨論》卷上；《俱舍論》卷二十一；《顯揚聖教論》卷一；《大乘阿毗達磨雜集論》卷一；《大乘廣五蘊論》；《俱舍論光記》卷四。

尸毗王（梵Śivi、Śibi，巴Sivi）

古印度的聖王。即釋尊的本生之一。又作尸毗迦王、濕鞞王。關於此王的事蹟，據經論所載，大致可分二系統，即：

(1)以身肉代鴿子餵鷹的傳說：依《菩薩本生鬘論》卷一所載，過去世時，閻浮提中有一尸毗王，修慈悲行，愛民如子，一日見一鴿子爲鷹所逐，王悲憐之，乃割己身肉餵鷹，以救鴿一命。其中，鴿是火神所化，鷹是帝釋所變，用以試探尸毗王的慈心。《賢愚經》卷一、《六度集經》卷一、《大莊嚴論》卷十二、《大智度論》卷四等所述亦同，唯《六度集經》說其王名爲薩和達（Sarvadatta）。

(2)剜眼施鷲的傳說：據《撰集百緣經》卷四所載，過去世時，波羅㮈國有王名尸毗，常好惠施，毫不悋惜。帝釋天爲試探王的善心，一

日化爲大鷲鳥，飛至王前，索求王的雙眼。王聽聞鷲之所願，生大歡喜，手執利刀，自剜雙眼施與鷲，不畏痛苦，心無悔恨。巴利《本生經》、梵文《本生鬘論》（Jātaka mālā）及《菩薩譬喻經》（Bodhisattvāvadāna）等經，亦述及施眼的因緣，但其中的乞眼者非鷲，而是帝釋所變的老婆羅門。

此本生故事流傳甚廣，印度古代文學中屢屢可見，也是佛陀各種本生故事中最爲有名者。法顯《佛國記》記載，宿呵多國有其遺蹟，於此地所建之塔，爲印度四大塔之一。《大唐西域記》卷二烏仗那國條記載的遺蹟地點，與《佛國記》所載一致，大約在犍陀羅東北。

◉附：《菩薩本生鬘論》卷一〈尸毗王救鴿命緣起〉（摘錄）

閻浮提中有大國王，名曰尸毗。所都之城，號提婆底。地唯沃壤，人多豐樂。統領八萬四千小國。后妃采女其數二萬。太子五百。臣佐一萬。王蘊慈行，仁恕和平，愛念庶民猶如赤子。是時三十三天帝釋天主，五衰相貌慮將退墮。彼有近臣毗首天子，見是事已，白天主言：何故尊儀忽有愁色？帝釋謂言：吾將逝矣，思念世間佛法已滅，諸大菩薩不復出現，我心不知何所歸趣。時毗首天復白天主：今閻浮提有尸毗王，志固精進，樂求佛道，當往歸投，必脫是難。天帝聞已，審爲實不。若是菩薩，今當試之。乃遣毗首，變爲一鴿。我化作鷹，逐至王所，求彼救護，可驗其誠。

毗首白言：今於菩薩，正應供養，不宜加苦，無以難事而逼惱也。時天帝釋而說偈曰：

我本非惡意，如火試眞金；
以此驗菩薩，知爲眞實不。

說是偈已。毗首天子，化爲一鴿；帝釋作鷹，急逐於後，將爲搏取。鴿甚惶怖，飛王腋下，求藏避處。鷹立王前，乃作人語：今此鴿者，是我之食，我甚饑急，願王見還。

王曰：吾本誓願，當度一切，鴿來依投，終不與汝。鷹言：大王今者，愛念一切，若斷我食，命亦不濟。王曰：若與餘肉，汝能食不？鷹言：唯新血肉，我乃食之。王自念言：害一救一，於理不然，唯以我身，可能代彼，其餘有命，皆自保存。即取利刀，自割股肉；持此肉與鷹，貿此鴿命。鷹言：王爲施主，今以身肉，代於鴿者，可稱令足。王敕取稱，兩頭施盤，挂鉤中央，使其均等。鴿之與肉，各置一處；股肉割盡，鴿身尙低。以至臂脇身肉都無。比其鴿形，輕猶未等。王自舉身，欲上稱槃。力不相接，失足墮地。悶絕無覺，良久乃穌。以勇猛力，自責其心。（中略）

爾時大王，作是念已，自強起立，置身盤上，心生喜足，得未曾有。（中略）天帝復言：王今此身，痛澈骨髓，寧有悔不？王曰：弗也。我觀汝身，甚大艱苦；自云無悔，以何表明。王乃誓言曰：我從擧心，迄至於此，無有少悔，如毛髮許。若我所求，決定成佛，眞實不虛，得如願者，令吾肢體，即當平復。作此誓已，頃得如故。諸天世人，讚言希有，歡喜踊躍，不能自勝。佛告大衆，往昔之時，尸毗王者，豈異人乎，我身是也。

尸棄佛（梵Śikhi-buddha，巴Sikhi-buddha，藏Sańs-rgyas gtsug-tor-can）

過去七佛之第二佛。又作式、式詰、式棄，或式棄那；譯作頂髻、持髻、有髻，或火、火首、勝、大及最上。

依《長阿含經》卷一〈大本經〉所述，尸棄佛於過去三十一劫出世，人壽七萬歲，姓拘利若（Koṇḍañña），於分陀利（Puṇḍarīka）樹下成佛。初會度十萬比丘，第二會度八萬比丘，第三會度七萬比丘。第一弟子爲阿毗浮（Abhibhū），第二弟子爲三婆婆（Sambhava），執事弟子名忍行（Khemankara）。父爲刹利王種，名明相（Aruṇa），母名光曜（Pathāvatī），子稱無量，父所治之城名光相（Aruṇavatī）。

此外，《增一阿含經》卷四十五、《七佛父母姓字經》、失譯《佛名經》卷十九及《四

分律比丘戒本》等處也對尸棄佛有所說明，然內容稍有不同。

〔參考資料〕《雜阿含經》卷十五；《增一阿含經》卷一、卷四十四、卷五十；《毗婆尸佛經》卷下；《過去莊嚴劫千佛名經》；《七佛八菩薩所說大陀羅尼經》卷一；《大智度論》卷九。

尸利沙樹（梵śiriṣa，巴sirīsa）

產在印度的一種香木。又作尸利灑、尸利駛、師利沙、舍離沙，爲吉祥之意。意譯爲合歡樹、合昏樹、夜合樹。學名Acacia sirissa。其樹膠可作香藥。《金光明最勝王經》卷七列其爲三十二味香藥之一，名作尸利灑。《玄應音義》卷三載有兩種，一種葉、果皆大，名尸利沙；一種葉、果皆小，名尸利駛。南本《涅槃經》卷三十二云（大正12·820a）：「尸利沙果先無形質，見昴星時，果則出生，足長五寸。」又，據《增一阿含經》卷四十一等所載，此樹爲拘樓孫佛（過去七佛中的第四佛）的道場樹。

〔參考資料〕《長阿含》卷一〈大本經〉；《大般涅槃經》卷三十五；《慧琳音義》卷八、卷二十六；《勝天王般若波羅蜜經》卷五〈證勸品〉；《陀羅尼集經》卷十；《翻梵語》卷九；《心地觀經》卷六。

尸棄大梵（梵Śikhi-brahman）

色界初禪天之主。《法華經文句》卷二（下）謂（大正34·24b）：「尸棄者此翻爲頂髻。又外國喚火爲樹提尸棄。此王本修火光定，破欲界惑，從德立名。」又《法華經玄贊》卷二（本）云（大正34·675c）：「尸棄者火災頂即初禪主，火災尖頂故。」皆以尸棄大梵爲初禪之主。

然《大般若經》卷五七〇〈現相品〉有所謂「堪忍界主，持髻梵王」，蓋堪忍界即娑婆世界，指三千大千世界，故《法華經玄贊》謂般若所說之持髻梵天即尸棄大梵，係第四禪之主。

近代有學者以尸棄大梵是過去七佛之第二尸棄佛與梵天思想的混合，並認爲大乘所謂現在佛出現說可能是受梵天思想的影響。

〔參考資料〕《法華經》卷一〈序品〉；吉藏《法華義疏》卷一。

尸迦羅越六方禮經（梵Śīgalovāda-sūtra，巴Siṅgālovāda-sutta）

一卷。後漢·安世高譯。又作《尸迦羅越六向拜經》、《羅越六向拜經》、《尸迦羅越六方拜經》、《尸迦羅六方禮經》、《六方禮經》。收在《大正藏》第一册。內容敍述王舍城中有一長者子尸迦羅越（善生），奉亡父遺命，每日早起向六方禮拜。佛告以禮拜方位無益，並示以正確的禮拜方法，即對父母、師長、妻婦、親友、僮僕、沙門婆羅門等六種人，應生愛敬心。故應放棄純粹的禮拜六種方位，而改爲去敬愛上列這六種人。此外，並開示在家佛子應受持的倫理道德生活。因此，本經是了解佛陀對家族倫理的看法的重要資料之一。本經另有五種異譯本，即：

(1)西晉·竺法護譯《大六向拜經》（闕）。

(2)西晉·支法度譯《善生子經》（《大正藏》第一册）。

(3)東晉·瞿曇僧伽提婆譯《善生經》（《中阿含經》卷三十二所出）。

(4)後秦·佛陀耶舍與竺佛念共譯《善生經》（《長阿含經》卷十一所出）。

(5)譯者不詳的《尸迦羅越六向拜經》（闕）。

在現存的四種譯本之中，以安世高譯本爲最晚出。

尸利·那羅延拿·達摩普及協會（梵S. N. D. P. Yogam）

近代印度宗教社會改革運動之一。乃不可觸賤民所發起的最早且勢力強大的改革運動。由出身南印度不可觸民階層的尸利·那羅延拿上師（Śrī Nārāyaṇa Guru，1854～1928），於1903年在肯羅拉州多利泮多拉姆近郊所創

立。提倡「對人類而言，只有一個階級、一個宗教、一個神」。並為下層賤民在各地建立寺廟，對階級制度展開積極的批判。

山伏

日本修驗道行者的統稱。又稱山臥、修驗者、行者。即指為得神驗之法，而入山修行苦練者。尊奉奈良時代初期的役小角為始祖，以大和（奈良）的大峯山、金峯山、吉野山，紀伊的熊野山，奧州的出羽三山，九州的英彥山等諸山為修行的場所。初時，修行者多依賴顯貴的經濟援助，發展至鎌倉時代，逐漸獨立，並與政治、軍事頗多關連。依其入山次數或修行深淺，分作一僧祇、二僧祇、三僧祇、正先達、大先達等階級。裝束獨特，身著袈裟，繫之以鈴，圍兜巾，懸珠，提杖，負笈，復佩以大刀、法螺。

中世時山伏屬於天台、眞言兩宗。天台宗方面由三井寺（園城寺）統轄，眞言宗方面由醍醐寺統轄。近世以來，由於修驗道的組織化（本山、當山兩派的成立）與社會制約的增強（如確立大名領國制、幕藩體制等），山林修行逐漸淡化，修行者轉往鄉村居住，從事加持祈禱、神社別當職等宗教活動，對近代日本民間信仰有很深的影響。

山門

又作「三門」。寺院正面的樓門，為禪刹七堂伽藍之一。通常寺院為了避開市井塵俗而建於山中，因此稱山號、設山門。關於「山門」一詞，《法苑珠林》卷三十九有有關荊州河東寺的記事：「寺開三門兩重七間」。日僧圓仁《入唐求法巡禮行記》載：「西國僧佛陀波利空手來到山門。文殊現老人之身，不許入山。」而於大華嚴寺條載：「院內大衆相送到三門外，捫淚執手別。」金閣寺條：「出金閣寺三門，尋嶺向南」等。

禪宗盛行以後，寺院都設有三門。《勅修清規》卷一〈聖節〉（大正48・1113a）：「啓建之先一日，堂司備榜，張于三門之右及上殿經單俱用黃紙書之。」卷六〈日用軌範〉（大正48・1145c）：「食罷出寮，不得出三門。」該書並將寺院的開山祖稱為開山，其他寺院稱為諸山，或採用山門作為一寺一山的稱呼。

此外，《釋氏要覽》卷上〈住處〉解釋三門的字義云（大正54・264a）：「凡寺院有開三門者，只有一門亦呼為三門者何也？佛地論云：大宮殿、三解脫門，為所入處。大宮殿喻法空涅槃也，三解脫門謂空門、無相門、無作門。今寺院是持戒修道，求至涅槃人居之故由三門入也。」

山崎（梵 Sanchī、Sāñchī）

印度中部的重要佛教遺蹟。位於印度波保爾（Bhopal）的那瓦巴（Nawab）領土之內。該地為孤立在平原之上，高度九十公尺的小山。遺蹟以大佛塔為中心，而環佈著各時代的佛教堂塔與各種遺蹟。此地古代名稱為「迦迦那衍」（Kakanaya）或「迦迦那羅」（Kakanara）；《大史》稱之為「塔山」，未詳何時起稱作山崎。從古代印度藝術、建築的觀點來看，此地饒富意義，保存不少塔、寺的遺址與石刻，其中有些為阿育王時代的建築，係印度現有最精美的形式。茲略述如下：

(1)**大塔**：位於今印度中央邦馬爾瓦地區波保爾附近，是古印度著名的大佛塔。半球形圓頂，直徑約三十七公尺，塔高十六餘公尺。塔身在一個圓形的土堆上，其上有兩條石級，在塔身的南面會合，因此，此塔有兩條便利信徒巡行的道路。其中一條圍繞著精緻的阿輸迦欄杆，在四角有四座精緻的牌坊。一般人相信現在看到的這座塔，是阿育王建造的；但是近來比較正確的意見，認為阿輸迦原來所建的是磚塔，已被後來增建的這座較大的塔所掩蓋。有些欄杆的柱子上面，用梵文字體刻著施主的姓名，這證明欄杆不是個人的供養品，而是在幾十年間由許多虔誠的佛教徒不斷努力的結果。

四角的四座巨大莊嚴的牌坊，是佛教雕刻中的精品。每座牌坊由三道橫樑和兩根立柱（柱頭刻有動物的形象）構成，並飾以左右對稱的浮雕嵌板與圓雕；浮雕嵌板的內容多爲佛傳與本生故事，由於當時佛教雕刻禁止出現佛陀本身的形象，故以法輪、寶座、菩提樹等象徵物表示釋迦牟尼的存在。向南的一座牌坊，被認爲是最早的一座，但與其餘牌坊的建築形式並無顯著的不同。從牌坊上發現的兩篇刻文中，可知「西牌坊的石柱」與「南牌坊當中的軒椽」是「一個住在柯羅羅（Kurara）的阿卡瓦陀的富人那迦比衍（Nagapiya）」的供養品。

塔的四個進口處的牆上有四尊浮雕佛像，可能爲後來所增造。

⑵**舍利弗、目犍連的骨塔：**位於大塔的東北面。以藏有佛陀的二大弟子舍利弗、目犍連的遺骨而馳名遠近。這些遺骨是亞歷山大．康寧罕和麥塞在兩個石匣內所發現。石匣上有刻文說明石匣內所藏爲何人的遺骨。此塔的形式，幾乎完全與大塔相同，唯一不同的就是下層沒有圍繞的欄杆。僅有一座牌坊，高約五公尺，其上也有佛陀生活的圖案，雕刻技巧略遜於大塔。

⑶**第二號塔：**內藏有阿育王傳教團中極其活躍的傳教大師之遺骨，裝置遺骨的四個滑石所製的盒匣上有刻文，較大的盒匣的刻文載：「以阿羅漢．迦葉波哥達（Arahat Kasapagata）和阿羅漢．瓦奇．須維賈耶達（Arahat Vacchi Suvijayata）爲首的所有傳教師的（遺骨）。」依此可證明《大史》與《島史》所說阿育王派遣傳教師的正確性。

⑷**阿育王石柱：**位於主塔南牌坊之前，係山崎遺址所有石柱中，最早建立者。由於受到破壞，今僅存殘幹與柱頂。此外，另有三根重要的石柱，建築年代不一，或於薰迦時代，或於笈多時代，因此，建築形式略異。

⑸**寺院：**此處的寺院頗多，以位於主塔南牌坊的對面者最爲重要。該寺院係摹倣阿旃陀與卡利的塔窟而建，建築年代最早不超過西元650年，主要建築被破壞殆盡，惟存一個破石鉢，及少數的赤土色磚塊與瓦片。

其他，另有被編爲四十五號的寺院，約建於十世紀或十一世紀左右，乃山崎最晚建立的一座寺宇。此外，該地又有古物陳列館，其內陳列有於此地區所發現的塑像、圖章等物。

◉附：高田修《佛像的起源》第二章（摘錄自《世界佛學名著譯叢》⑱）

山崎的遺蹟在馬地亞普拉地修省的舊「波帕」（Bhopal）藩王國內，是在一個孤立的，高約九十公尺的小山之上，在那兒，從孔雀王朝時代至後十一世紀左右，以及各時代的遺蹟、遺址和雕刻，大多數保存下來，是佛教遺蹟中，屈指可數的有名勝地。其中屬於古代初期的遺蹟，主要是三個大的窣堵波和其欄楯、塔門。

第一窣堵波（大塔）在前二世紀薰迦時代，由於用石頭在原來這個被認爲是阿育王時所建的，用磚砌成的小塔外部護砌一層，所以如今呈現的是，一個相當大的塔，從底至覆鉢頂部，高有十六點四六公尺，基部直徑三十七公尺。同時代還建有上下兩重欄楯，有奉獻銘無雕刻。接著初期案達羅王朝，或是Śātakarṇin王的時候，造了南門（有奉獻銘），再有北東西各門的依次建造。可認爲是前一世紀後期至後一世紀初期左右的遺品。四塔門高約十公尺，表裏飾以雕刻，這件作品顯示它是古代初期美術最發達階段的作品，其作風與前述的中印度的風格稍有異趣。第三塔是在大塔東北邊附近，發現有佛的二大弟子舍利弗和摩訶目犍連的舍利容器。此塔無欄楯，僅南門上有雕刻，一般認爲其建立年代是緊接在大塔的四門建立之後（後一世紀前期）。以上五個塔門的浮雕，大部分以佛教故事爲題材；然巴路特多爲本生故事，佛像圖超過半數（初期案達羅時代）。第二塔位於大塔西邊約三百公尺的地方，推測其建造的年代大約與大塔同時，是前二世

紀的遺蹟，稍小型，基部直徑十四點九四公尺，無塔門，但欄楯保存完好，其上有簡單的浮雕，主要爲裝飾性的圖樣，故事圖極少（前二世紀後期，薫迦時代）。塔內發現刻有對初期的佛教傳道有功的長老十人的名字的舍利壺。

在山崎附近，還分佈有 Sonāri、Andher、Bhojpur、Satdhara 等數座古塔，此即以 Bhilsa 而著名的諸塔。多半是小型塔，大部分已崩壞，有些尚保存有欄楯的某一部分，但也乏善可陳（薫迦時代）。

〔參考資料〕 小野玄妙《佛教之美術及び歷史》；Sir J. Marshall《A Guide to Sānchī》；Sir J. Marshall, A. Foucher《The Monuments of Sānchı》。

山號

佛教寺院的別稱，爲冠於寺名上的別號。古代寺院多建於山中，故多稱某山某寺，但後世的平地寺院也常冠上山號，以作爲寺院的別稱。中國廬山東林寺、天台山國淸寺等均取其所在山名加在寺名之上。而在一般佛教界的稱呼習慣上，有時往往取山號而不名寺號，如將天台宗國淸寺逕稱爲「天台山」，將律宗名刹隆昌寺逕稱爲「寶華山」，皆其顯例。

日本飛鳥、奈良時代所建的寺院皆無山號，比叡山延曆寺、高野山金剛峯寺所冠山名皆是所在地名，非後世所謂的山號。鎌倉時代以後，隨著中國禪僧的東來，同時興起模仿中國五山等在寺名上冠加山號的風氣，以致建於平地、市井中的寺院也附加山號。

山口益（1895～1976）

日本之印度佛教專家。爲眞宗大谷派僧。京都人，先後畢業於眞宗大谷大學專修科及研究科。曾留學法國，隨烈維學習梵文、巴利文、藏文。回國後，歷任大谷大學教授、校長等職。昭和十八年（1943），以〈佛教に於ける無と有の對論〉得文學博士學位。昭和三十七年（1962），以治大乘佛教學有功，榮受紫綬褒章；三十九年，更榮封文化功臣（係日本最高學術榮賞）。五十一年示寂，享年八十二。

其治學功績厥爲破除宗義成見，返本還源，探大乘佛教本義於諸原始文獻中，爲佛教研究開一新風貌。對印度唯識學研究的貢獻，居功甚偉。主要著作除上列博士論文外，另有《中邊分別論釋疏》、《中觀佛教論考》、《般若思想史》、《月稱造中論釋》、《佛教思想入門》等。此外，編有《辯中邊論》一書。

〔參考資料〕 長尾雅人〈永懷吾師山口益先生〉（《世界佛學名著譯叢》⑱）。

山谷寺

位於安徽潛山縣境天柱山野寨區。又稱乾元寺、三祖寺。相傳爲南朝名僧寶誌和尚於大同二年（536）所創建。隋代時，禪宗三祖僧璨前來駐錫，擴建堂舍，並於此撰《信心銘》。大業二年（606），合掌立化於寺前大樹下，後人建立化亭、立化塔供奉之。寺院原規模甚大，歷經滄桑，今僅存藏經樓、偏房數間及覺寂塔一座。覺寂塔原名三祖寺塔，始建於唐・天寶五年（746），大曆七年（772）更今名。唐武宗滅佛之際被毀，大中（847～859）初年復置，明・嘉靖四十三年（1564）重建。塔爲樓閣式、七層八角，高近三十公尺，外旋中空；塔壁鑲有磚雕佛像，對稱排列，塔頂有八條鐵索繫住塔的八角，上懸五十一只銅鈴，風動鈴響。

寺周名勝頗多，著名者有寶公洞、錫杖井、卓錫泉、石牛古洞等。傳寶公洞爲寶誌禪師開山時所居，井、泉爲其錫杖所掘；石牛古洞爲宋文學家黃庭堅讀書處。唐宋以來，至此遊者在崖壁上留下甚多題名石刻，現存有二百八十多處，大都保存完整，書法剛勁，刻石精深，爲研究我國古代書法藝術及歷史人物的寶貴資料。

山崎宏（1903～　）

日本之中國佛教史學者。擅長隋唐佛教史。新潟縣人。昭和二年（1927）、八年（

1933），先後畢業於東京高等師範學校文科一部、東京文理科大學東洋史學科，二十五年（1950）獲文學博士。歷任駒澤、宇都宮、慶應、立正、國學院、廣島、大正、東京教育大學等校之講師、教授等教職，及大塚史學會、日本歷史學協會、佛教史學會、印度學佛教學會、日本道教學會等會之會長、委員長、評議員等職。

氏之學識該博，中國史、日本史、印度史皆曾涉獵，而以中國中世佛教史爲主要研究對象。著作有《支那中世佛教の展開》、《隋朝の佛教政策の研究》、《隋唐佛教史の研究》、《東洋史通說》、《佛教史年表》（監修）等書。

山口瑞鳳（1926～　　）

日本藏學學者。曾任東京大學教授，專攻藏族歷史、語言、文化與文獻目錄。有關藏學方面的主要著述有：《古代西藏史考異》、《吐蕃與唐朝的聯姻》、《東洋文庫所藏藏文歷史著作目錄》、《吐蕃的國號》，及《吐蕃王國成立史研究》等書。

山王神道

日本佛教神道之一。係以日本滋賀縣大津市的日吉大社爲中心，結合天台教學而成的神道信仰。又稱日吉神道。日吉大社，或稱山王權現，爲守護日本天台宗之神祇的總稱，源自延曆年中（782～806）最澄於比叡山初創延曆寺時，以日吉之神爲延曆寺一山的鎮守神，且稱此神爲山王，作爲日本天台一宗的守護神。後來對山王的信仰漸普及，於鎌倉時代遂產生此結合山王信仰與天台教義的神道說。關於其創始者，或假託爲最澄，或說由義源始告大成其教。

山王神道的中心思想，係以天台宗的三諦圓融觀說明山王二字。三諦指假諦、空諦、中諦。假諦指萬法妙有，空諦謂諸法眞空，中諦謂諸法實相非有非空，從圓融觀而言則三諦即一。山王神道將此「三諦即一」轉用於山王二字，說「山」字的三豎畫表「三諦」，一橫畫表「即一」，「王」字的三橫畫表「三諦」，一豎畫表「即一」。亦即山王二字表「三諦即一」之理，亦表一心三觀、一念三千等天台教義。

此神道說調和神佛教理，以山王護持台教、鎮護國家。後來日吉山王社更融合具有天台思想星宿信仰的護法神祇，漸漸增加祭神，並加以組織化，同時隨著本地垂迹思想的興起，而加入各垂迹神的本地佛。其後，又輾轉成立山王七社中的大宮的本地（釋迦），與伊勢神宮的本地（大日）一體不二之教說；又如同「諸佛諸菩薩皆釋尊」的釋迦分身說，視諸神爲釋迦之分身，以山王權現爲日本的最高神，而將一切諸神歸於此一最高神。

此山王神道有智證大師圓珍及其門流等傳承，撰《山家要略記》、《三寶住持集》等書。又，此種神道思想對於日本修驗道頗有影響。至江戶時代初期，慈眼天海依據天台宗的三諦即一與圓頓一實戒，另倡說山王一實神道，並在江戶建立鎮護德川幕府的寬永寺。

〔參考資料〕　《元亨釋書》；《三寶輔行記》。

山王權現

日本宗教用語。又稱日吉神社。爲日本比叡山鎮守神的總稱。其本祠爲座鎮於滋賀縣大津市坂本的比叡山延曆寺之地主神日吉大社。延曆年間（782～806），日僧最澄於比叡山建立延曆寺時，別以山麓的大三輪神爲延曆寺一山的守護神、天台宗的護法神，並比擬於唐代天台山的守護神地主山王，而稱大三輪神爲山王，作爲天台神道的主神。

山王權現原有大宮（大比叡神，即從山麓移奉於山上的大三輪神）、二宮（小比叡神，原祀於山上而被移至山下的大山咋神），稱爲山王兩明神。後由於神佛調合，山王權現隨著天台宗的隆盛而迅速發展，奉祀的神亦隨而增加。大宮、二宮後與聖眞子並稱山王三所或山

王三聖，又與八王子、客人、十禪師、三宮合成上七社；更因本地垂迹說的影響，又增加中七社、下七社，遂形成所謂「山王二十一社」。此中，以山王三聖最受崇敬。現在，日本全國的日吉神社計有三千八百餘社。

山田龍城（1895～1979）

日本眞宗本願寺派僧。武藏野女子大學校長。文學博士。曾獲日本學士院賞。印度佛教史的著名學者。岐阜縣人。大正十年（1921）東京帝國大學哲學科畢業。十三年留學法國，隨烈維致力於梵語《俱舍論》等文獻資料的研究。回國後，歷任龍谷大學印度學教授、東北帝國大學文學部印度學教授、武藏野女子大學校長等職。

昭和三十年（1955），以《西藏撰述佛典目錄》獲學士院賞。昭和四十年，負責法語佛教百科全書《法寶義林》的編輯工作。翌年，以英語、德語、義大利語譯出佛典的研究資料，獲得國際東洋學界的稱頌。曾獲頒「勳三等旭日章」。著作有《大乘佛教成立論序說》、《梵語佛典の諸文獻》。前一書從經典成立經過論究大乘思想的發展過程；全書分兩部分，第一部分爲「大乘菩薩道之歷史性研究」，第二部分爲「大乘佛教研究之諸問題」。後一書是現存梵文佛典的綜合研究；全書分述梵語原典問題、原始經典、大乘經典、論書、密教佛典等五類，爲探討佛教梵語原典罕見的系統性著作。該書已有中譯本，名爲《梵語佛典導論》（《世界佛學名著譯叢》㊴冊，台灣・華宇版）。

山岡鐵舟（1836～1888）

日本明治前期的政治家。名高步，字曠野，號鐵舟，通稱鐵太郎。曾入千葉周門下習劍道，自創無刀流一派，並設春風館授徒，名噪一時。明治二年（1869）任職於新政府，歷任靜岡縣權大參事、茨城縣參事、宮內小輔。明治十九年受賜子爵。二十一年七月十八日病逝，享年五十三。

鐵舟早期隨長德寺願翁、龍澤寺星定參禪，後歷參相國寺荻野獨園、天龍寺滴水宜牧、圓覺寺今北洪川，曾受滴水的印可。氏深究劍禪一致的妙旨，爲釋雲照十善會的外護，又與鳥尾得庵、川合清丸等人於明治二十一年成立日本國教大道社，推行神道、儒教、佛教三教一致的運動。且分別在東京谷、駿河創建全生庵、鐵舟寺，對一般參禪人士影響甚鉅。有《鐵舟和尚行業記》、《鐵舟言行錄》等著作行世。

〔參考資料〕《近世禪林僧寶傳》卷下。

山門・寺門

日本佛教史用語。指日本天台宗的圓仁法系（山門）與圓珍法系（寺門）二派。日本天台宗自義眞以來，悉由天台座主統治一宗，傳至圓仁、圓珍以後，法系分裂爲二。貞觀十年（868），圓珍補任第五世天台座主，其門下大振，勢力凌駕於圓仁法系。圓仁法系遂轉以山外法性寺、元慶寺爲根據地，至良源時，復興遭火燒毀的叡山，且門下高徒輩出，勢力大起。

天元四年（981），圓珍門下余慶補任法性寺座主，圓仁門下乃群起抗拒。以法性寺座主設立以來皆選自圓仁門徒爲由，向朝廷陳情抗議。永祚元年（989），余慶擔任二十世天台座主，引起圓仁門徒更强烈的反抗。三個月後，余慶辭職，偕門徒遷至園城寺（三井寺）。此後，二系仍抗爭不斷。今稱山門（延曆寺）爲天台宗，稱寺門（園城寺）爲天台宗寺門派，各獨立自成一派。

◎附：村上專精著・楊曾文譯《日本佛教史綱》第二期第十六章（摘錄）

余慶僧正，筑前（在今福岡縣）早良人，其事蹟不詳。他在天元二年（979）擔任園城寺長吏，四年受任爲法性寺座主。他被稱爲「智辨大師」或「觀音院僧正」。一般把勸修、

勝算、穆算、慶祚稱爲余慶門下的四傑。勸修即智靜僧正。勸修、慶祚以下有志賀僧正明尊，再下面有行尊，當時還有三井寺的增譽，天台宗的修驗道就是由他們興起的。最初余慶僧正擔任法性寺座主時，慈覺（圓仁）的門徒到朝廷訴說：「貞信公（忠平）創設法性寺以來，已經歷九代座主，慈覺的門徒常受此任，現在忽然以智證（圓珍）的門徒擔任此職，是沒有道理的。」喧擾紛爭，事不易決。天皇（圓融）大怒，說：「忠平開法性寺，未必付諸慈覺一門，現余慶雖出於智證之門，但已有智行之譽。敗德之徒，徒事喧嘩，畢竟非清靜僧侶之事！」下詔停止一百六十餘人的封職。從此以後，兩門之間的不和更形表面化了。

以後兩門之間逐漸互相傾軋，智證的門徒漸漸離開睿山分散了。當時流言四出，有的說座主良源（即「慈慧」）嗾使其徒要燒千手院，要殺死余慶及穆算等。朝廷大驚，敕命守望千手院的經藏，並且諭示座主停止這種行動。慈慧僧正上表說明這是無稽流言。此後，山上的智證門徒，由余慶率其門徒數百人一起下山住到觀音院，勝算、勸修、穆算等也各率門徒分別下山居住。其餘留在千手院的衆僧，僅有百餘人。然而到了永祚元年（989），尋禪辭去了座主之職，余慶受敕任天台座主職。於是，慈覺的門徒進行抗拒，堅閉講堂的門戶，並在路上驅逐朝廷的命使。朝廷不得已再次派遣使官上山，讓檢非違使（官名）予以保護，在前唐院宣布詔命，並且祭告慈覺大師之靈。因爲衆徒行爲暴戾，詔命中有稱衆徒爲「獅子身上之蟲」的話。這就是有名的「永祚宣命」。余慶擔任座主僅僅三個月，因山門僧衆不服而辭職。到了正曆四年（993），由於觀音院一個叫做成算的童子的事情，慈覺門徒一哄而起，燒了千手院的房舍，把勝算所管的四所房舍化爲灰燼，連同蓮華院（由冷泉天皇發願建造）、佛眼院，以及已故良勇、房算的房屋、穆算所管的房舍共四十餘間，全都燒毀，山上的一千餘智證門徒都被趕出。慶祚等和其門徒一起移住三井寺。從此，山門（睿山）、寺門（三井寺）完全分立，長期沒有相和。

山家・山外

宋代天台宗之山家派與山外派的合稱。山家派爲正統派，指四明知禮一系。山外派爲被四明知禮一系所貶抑的天台宗支派，指慶昭、智圓一系。此二派法諍的原委，略如下述。

天台宗經五代時吳越王錢弘俶，向高麗求得重要著述而復興。入宋以後的傳承，從義寂（919～987）、義通（927～988）到慈雲遵式（964～1032）、四明知禮（960～1028）益趨興盛。遵式嘗於乾興元年（1022）在天竺替皇室行懺，並請得天台教典入藏（天聖四年編入），一宗的勢力即以四明、天竺等地爲重心。

與知禮同時，而屬於義寂同門慈光志因一系的有慈光晤恩（912～986）、奉先源清（996頃）。源清傳梵天慶昭（963～1017）、孤山智圓（976～1022）等。他們受了賢首、慈恩學說的影響，只信智顗《金光明經玄義》的略本爲眞作，而以該書的廣本爲僞撰，並主張觀心法門應該是眞心觀，即以心性眞如爲觀察的對象，連帶主張眞心無性惡、眞如隨緣而起等說。

這些主張都爲相信《玄義》廣本爲眞，並專說妄心觀的知禮所反對。知禮曾以七年的長時間和晤恩、智圓等往復辯難，意見終於不能一致，而分裂爲兩派，知禮等稱爲山家，晤恩等稱爲山外。其後，知禮還闡明別教有但理（即眞如）隨緣，與圓教的性具隨緣不同，以及色心在一念中都具有三千等說法，以致引起門下仁岳（？～1061）和慶昭門下永嘉繼齊等的異議。最後，仁岳和知禮法孫從義（1042～1091）都反對山家之說，而有後山外一派之稱（亦稱雜傳派）。不過知禮門下廣智（尚賢）、神照（本如）、南屏（梵臻）三家繼續發揮師說，影響甚大，終至以山家之說代表天台一宗，而盛行於南宋之世。廣智系有善月（1149～1241）、宗曉（1151～1214）、志磐（

1253年前後）。志磐以著《佛祖統紀》而著名。神照系有有嚴（1021～1101）、了然（1077～1141）等。南屏系有宗印（1148～1213）、法照（1185～1273）、法雲（1088～1158）。

◉**附一：蔣維喬《中國佛教史》卷三**（摘錄）

宋初，天台宗有山家、山外之爭。然山家山外名稱，爲自許爲天台正統山家派之所取，非公平之稱呼。今所以用此稱呼者，不過爲習慣上便利起見耳。

山家山外之爭，難以概述，爲時既久，人數復多，問題關涉種種方面，即同一山外之人，議論亦各不一致。今擇其重要者，略舉一二焉。世人均謂山外派之說，與華嚴宗所說教義、觀法，大體相近。而山家派則謂山外派之說，未得爲純粹之圓教。例如山家以天台圓教之教理，爲平等即差別，差別即平等；而森羅萬有，即爲平等理性、超絕凡慮不可思議之本體。由此見之，則一切萬有諸法，互相融鎔無礙，皆是一體絕待。所謂心、色、佛、衆生，自表面觀之，則區別歷然，畢竟皆是互具三千之法，畢竟皆是即空、即假、即中。就心具三千諸法言之，則色亦應具三千，衆生亦應具三千，佛亦應具三千。蓋三千即三諦，色、心、佛、衆生，皆是三諦圓融。由此言之，迷悟善惡，不過由各方面觀點不同，加以種種之名，而其性本來無二。此天台所以據之，而有性惡不斷，及無情有性、草木成佛諸說也。

至山外議論，則先分理事。空、中二諦屬理，是平等；假諦爲事，即差別。差別之法，依無明之緣所起之假相，三千諸法，即指此假諦。而此三千差別之相，皆一心所現，故心爲本，色爲末，色心不可謂爲共具三千。三千諸法，共由心出，故得謂爲一心具三千。若謂色具三千，則無是理。

以上所說者爲教理。若就觀法上言之，則山家之觀心，謂之妄心觀；山外之觀法，謂之眞心觀。山家既謂一切萬有，皆具三千諸法；任何觀境，皆同此三諦圓融之理。但就實際上之便利言之，則觀我心爲三千三諦，而以觀我心爲最近便也。迷悟善惡眞妄，皆是同一之物；故我除此妄心（即第六識）而外，別無眞可求；觀介爾之妄心，即爲三千三諦；故謂爲妄心觀。山外則反是；區別眞妄，分論理事，觀妄心中之理、平等之眞如而行之；擧凡衆生、佛、色、心，皆爲三千三諦，任觀何法皆同；但與山家就便宜上觀心之說異；謂能造能具者，獨有此心；心外別無具三千三諦之理；故觀心外，別無觀法之道；是爲眞心觀之大要也。

山家山外二派之爭，具體事情，始自何人？其所由來，頗極複雜；考其近因，似在荊溪。天台以「心、佛及衆生，是三無差別」爲教義。而心佛衆生，皆與三千三諦無違。然就事實言之，觀法常以心爲主，則明甚。荊溪因與華嚴宗對抗，故用《起信論》解釋天台教義，既取眞如不變隨緣之說，勢必分不變眞如與隨緣眞如二方面，以區別事理二種。但荊溪爲努力發揮天台教義之人，尚未判然爲此說；若以傳於日本之傳教大師之說爲眞心觀，則於其所承之師，如道邃、行滿輩，已發其萌芽矣。道邃、行滿爲荊溪之親弟，故山外之說早已存在。

相傳此爭，起於慈光寺晤恩。天台大師之作《金光明經玄義》也，有廣略二本。晤恩對之作《發揮記》釋《光明玄》，以廣本爲後世僞作。（《金光明經玄義》有廣略二本：其最初之釋名段，分爲教義釋、觀行釋二段者爲廣本；中無觀行釋者爲略本；山家之人，以廣本爲智者親撰；山外之人，以廣本爲僞造。故觀行釋爲山家山外妄心眞心二觀相爭之本。）自是之後，《光明玄》之眞僞，議論紛起，故晤恩可謂爲二家爭端之本。按晤恩之師志因，既以眞心說天台之觀，故晤恩承之，特志因時尚未彼此相爭也。其後靈光洪敏造《金光明玄義記》，孤山智圓作《表微記》一卷及《索隱記》四卷；而四明之知禮則對之作《拾遺記》三卷，以數演寶雲之傳焉。

由是觀之，武宗會昌以後，天台之教籍散佚，難判眞僞，加之講習教義者中絕，正統之傳承不明，故各自逞其所見，終至起山家山外兩家之爭。然追溯其源，兩家固皆有所據也。

一方對於荊溪之《十不二門》（據荊溪《妙玄釋籤》中提出者），又起爭端。即奉先寺之源清著《十不二門示珠指》二卷、國淸寺之宗昱著《十不二門註》二卷，而唱眞心觀者是。宗昱爲義寂弟子，其系統出於山家，而議論同於山外，故山家呼爲棄陰之異計，斥而屬諸山外。《十不二門指要鈔》二卷，即四明知禮對於源清、宗昱而作者也。此後永嘉繼齊著《指濫》，天台元穎造《徵決》，嘉禾子玄出《隨緣撲》，皆責難四明。四明乃撰《二十問》，以袪其蔽，淨覺仁岳作《十門折難》助四明以破之。名雖謂爲山家山外，實則與山外學者論爭者，僅四明知禮一人而已。至山外與四明辯難者，則有梵天慶昭，而孤山智圓實助之。

四明之興此爭，實因同學寶山善信之請，出《釋難扶宗記》一卷，駁晤恩之《光明玄發揮記》，及靈光洪敏、奉先源清之《難詞二十條》，以主張《光明玄》廣本爲眞本之說。此《難詞二十條》今佚。唯由是可知四明以前，寶雲義通與晤恩、洪敏、源清等一派相對，其爭已起於此時。又寶山善信之使四明答辯，亦由是可推而知也。但義通唯有《光明玄》之《讚釋》，及《光明文句》之《備急鈔》，其實際之相爭如何，無由得知。

自四明《釋難扶宗記》一出，慶昭、智圓二人以《辨訛》答之。四明又出《問疑書》，慶昭對之造《答疑書》。四明更造《詰難書》，慶昭又述《五義》以應之，即《五義書》是。四明更造《問疑書》，一年無答，更以《覆問書》促其答，慶昭乃造《釋難書》以應答之。四明最後造《十義書》二卷、《觀心二百問》，以破山外之說。如斯往復辯難五次，經過歲月七年。

霅川之仁岳（淨覺）最初助四明力闢山外之異義，後背四明，自立異義，造《十諫書》以諍之。四明作《解謗書》以斥之，仁岳復作《雪謗書》與四明爭。四明中途而逝，遂不復能辯。又四明孫弟扶宗繼忠之門有從義（神智）者，著《四教義集解》，反抗山家之說。以上二人世所稱後山外者是也。霅川希最出《評謗》，反抗仁岳；永嘉處元造《止觀義例隨釋》六卷，反抗神智，皆與後山外諸說相爭者。

◉附二：呂澂《中國佛學源流略講》第十講（摘錄）

晤恩的思想更接近於賢首宗，特別是對於《起信》，就是照賢首宗的理論來解釋的。他對一向爲天台宗所重視的《金光明經玄義》（智顗撰）做了註解，叫做《發揮記》。但《玄義》原有廣略兩種本子，他所註的是略本，其中只詳說法性（實相）問題，而沒有專門提到「五重玄義」中的「觀心」一義。這是什麼意思呢？晤恩自己解釋，要觀法性，直接觀之好了，不必通過觀心，這是一個突出的論點。晤恩的弟子奉先源淸與靈光洪敏都支持其師，强調此說。

但這樣一來，引起義寂的再傳弟子四明知禮（960～1028）的批評（知禮出於寶雲義通（927～988）之門）。四明認爲晤恩等强調觀性之說是有偏向的，因而作《扶宗記》以註解《玄義》的方式來駁斥它。他以爲應用《玄義》的廣本爲底本，講五重玄義中之觀心。所謂觀心，即是把所要觀的道理集中在心上來觀。要是像略本所說只講法性，乃是有教無觀，這和天台宗一向主張教觀並重的宗旨是相違的。

知禮這個論點一經提出，立即引起新的爭辯。源淸門下比較出色的人物如孤山智圓（976～1022）、梵天慶昭（963～1017），都轉而反駁知禮，前後經過七年的辯論，往返互問共達十次，以後智圓等未再作答辯。知禮於是將此往返辯論的書信輯成爲《十義書》，最後並寫了《觀心二百問》，這場爭論就算結束了。從形式上看，知禮似乎佔了上風，因而成

了天台宗的正統。他們也自居為「山家」（本宗），而視智圓等為山外，從此天台宗就有了分裂。其後兩家對觀心問題，仍續有爭論。山外並認為，觀心雖應該承認，但法性即是心，所以觀法性即眞觀心，而山家離法性以觀心，只是妄觀心而已。這樣，兩家始終未能統一。山外之說顯然是受著賢首宗的影響。賢首宗說一心二門，以如來藏為眞心，這就是眞心妄心說的來源。

此外，義寂的弟子宗昱曾註過荊溪的《十不二門》一書，也提到觀心問題，主張眞觀心。特別是在講「十不二」中的「性修不二」，主張觀性。由此又引起新的爭論。源淸相繼註《十不二門》，支持宗昱之說；知禮也作了註，名《指要鈔》，指出他們眞觀心的思想實出於《起信》。但是就天台的判教來說，《起信》只是四教中的別教，而其解眞心不變隨緣，也就只是「別教隨緣」。——這是天台宗的又一著名論點。在他們看來，《起信》既是別教，所說亦只是別教的性理隨緣，乃不究竟之說。因為天台主張，此「理」應該是「性具三千，十界具足」，即是理中應包括一切；而別教所說之理，談不上性具，較遜一籌，是「緣理斷九」——即隨緣之理不具十界，只是其中的一界，而扔掉了其餘九界。如理現於人界算是隨緣了，但只人的一界。由此可見，《起信》所講隨緣完全與天台不同。

從此爭論展開下去，知禮同門仁岳（？～1064），本來支持知禮的論點，但後來不完全同意他，反加批評，與之相對立，構成了另外的一派名「後山外」。

知禮門下人物很多，特別是廣智尙賢、神照本如（982～1051）、南屏梵臻等三家，都很得力，能繼承師說，使天台繼續發展，從而後人就都推四明為天台宗的正統。

◉附三：牟宗三《佛性與般若》第三部第二分第四章（摘錄）

天台宗山家山外之分乃起於知禮時，智者《金光明經玄義》有廣略二本並行於世。錢唐慈光晤恩製《發揮記》，專解略本，謂廣本有十法觀心，乃後人擅添爾。彼有二弟子，即錢唐奉先源淸與嘉禾靈光洪敏，共構難辭，造二十條，輔成師義，共廢廣本。四明尊者知禮作《扶宗釋難》（案此文收入《卍續藏》第九十五冊《四明仁岳異說叢書》），專救廣本十種觀心，兼斥不解發軫揀境之非，觀成歷法之失。錢唐梵天慶昭，孤山碼碯智圓，皆奉先源淸之門學也，乃撰《辨訛》，驗《釋難》之非，救《發揮》之得。知禮撰《問疑書》詰之，慶昭有《答疑書》之復。知禮復有《詰難書》之徵，而慶昭構五義以答。知禮復作《問疑書》之責，慶昭稽留逾年而無答。知禮復有《覆問書》之催答。慶昭始有最後之《釋難》，翻成不腆之文矣。（不腆猶不善。《禮記》〈郊特牲〉：「幣必誠，辭無不腆。」）往復各五，緜歷七年。此番辯論，慶昭是失敗者。「前後五番墮負，四番轉計。」墮負即失敗，轉計即一經詰難，便滑轉論點。中間又有逾年而無答。可見其於天台文獻及義理之不熟。

此番爭論實不單是《金光明經玄義》十法觀心一段文之有無問題，乃根本是於天台圓教了解不了解之問題。知禮實得天台宗之本義，故當屬於「山家」。山家者，經過此番辯論後出現之詞也。此示為天台宗之正宗。智者晚年住天台山，故世以天台號其宗。「山家」之山指天台山而言。山家猶言天台家門之內者也。「山外」者言天台家門以外者，示其為天台宗之外道、異端，或旁門也。宋·志磐《佛祖統紀》卷十於「旁出世家」中〈慶昭傳〉云：「四明之學者始指恩、淸、昭、圓之學稱為山外，蓋貶之之辭云。」

知禮將此番辯論中雙方之文攢結成集，立十義以問慶昭，故此攢結之集即名曰《十義書》。十義者：⑴不解能觀之法，⑵不識所觀之心，⑶不分內外二境，⑷不辨事理二造，⑸不曉觀法之功，⑹不體心法之難，⑺不知觀心之位，⑻不會觀心之意，⑼不善銷文，⑽不閑究

理。十義乃就往復辯論所涉及之論點而立者。辯論時，須扣緊對方原文而辯，不免支離煩瑣。若非雙方原料全部擺出，一一對應，難知其曲折之詳。今此《十義書》乃是知禮所攢結，其於對方論點只是引述，原文已不存，論辯之文又多糾結難解，故吾人亦不須再事董理也。現在只作一歷史性的文獻看亦可。好在其辯駁山外之大意大體不出《指要鈔》之所說。《指要鈔》凡有辯斥者皆隱指山外而言，此則正面辯說，易得眉目也。《指要鈔》成於宋眞宗景德元年，《十義書》則成於景德三年臘月。前後五番辯論，緜歷七年，則《指要鈔》雖早於《十義書》二年，亦在辯論後所寫也。故吾人可以《指要鈔》爲正式經典性的成熟之作，有代表性，而《十義書》則只是一歷史性的爭辯文件，不必據《十義書》始可知山外之所以爲山外也。

山外之所以爲山外，即在以華嚴宗之思路講天台，視「介爾一念」爲眞心。此是根本差謬處。山外諸家自居爲天台宗，然不解天台之基本思路，此其於天台之基本文獻未讀通也。根本觀念已差，而於一家文獻又不精熟，故於辯論中自有許多差謬處，未能如知禮之絲絲入扣，左右逢源也。其爲「墮負」自甚顯然。

知禮駁斥山外甚嚴，步步窮追，毫不放鬆。蓋以其自居天台而又不合天台宗旨，易造成混亂故。彼等若直轉入華嚴，則亦無所謂外。知禮於華嚴，只視之爲別教，並不駁斥。精簡別圓，自荊溪而已然。謂別教「緣理斷九」，「偏指淸淨眞如」，亦荊溪所屢說。知禮並無新說，只能諦解智者與荊溪之本義而印持之耳。山外諸家於此無所知，此甚可怪。如此顯文，能謂不見乎？見之而仍持「一念」爲眞心，則其不解智者與荊溪之思路與語意蓋甚顯。華嚴宗本《起信論》言眞常心，其思路爲分解的，其所成者爲「別教一乘圓教」，此爲賢首之所自判。此思路較易把握，通常最易如此思入。山外諸家亦不自覺流入此思路，然以之講天台則悖。人或謂山外之思路亦非無理。自然有理，其理即華嚴宗之思理。然自居於天台，則無理。又或謂天台之義理亦有可以向山外發展者，此則甚非。蓋亦不明山外之差謬根本處即在以華嚴宗之思路講天台也。若謂天台可以發展至華嚴，天台家能首肯乎？天台判圓別，若謂天台教義可以發展至山外，則是天台自退而爲別教矣。此是「墜陷」，不是發展。若謂華嚴宗再經消化，以即具方式出之，便可進而爲天台，此則其可矣。亦猶就天台再進而從事禪悟頓現，不立文字，便是所謂拈華微笑以心傳心之禪宗——只此是禪，更無開端別起，另有一教外別傳之禪（別之不可）。如此說之，皆合自然之序者。山外諸家於天台爲背離，於華嚴爲不徹（稍知之而不詳），兩不著邊，此其所以爲外也。其目的果何在乎？將弘天台乎？將弘華嚴乎？將天台華嚴一爐而冶之乎？未有鮮明的見也。亦混亂而已矣！

知禮復有弟子曰淨覺仁岳，在知禮門下十餘年，後亦背叛。此爲後山外。蓋亦頭腦不淸，不解天台之思路者也。雖在知禮門下十餘年，亦只是學語，其師之義理未能進入其生命中也。

知禮《十不二門指要鈔》中有「別理隨緣」之義。「永嘉繼齊（梵天慶昭門人）立指濫以難之，謂不變隨緣是今家圓教之理，別理豈有隨緣？師（知禮）乃垂二十問以袪其蔽。天台元穎復立徵決以代齊師之答，而嘉禾子玄亦立隨緣撲以助齊、穎。時仁岳居座下，述法智（知禮）義，立十門折難，總破三師。人謂淨覺（仁岳）禦侮之功居多。」（《佛祖統紀》卷八〈知禮紀〉）。（案淨覺仁岳《別理隨緣十門析（釋）難書》收入《卍續藏》第九十五册《四明仁岳異說叢書》）

知禮「述消伏三用章，對孤山智圓闡義鈔不知性惡是理毒義。有咸潤者（亦慶昭門人）述籤疑，以三種消伏俱約圓論。淨覺引疏義歷四教十法界以除三障，述止疑以扶師義。」（同上）。（案淨覺《止疑書》亦收入《卍續藏》第九十五册《四明仁岳異說叢書》）

知禮復有《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》。「梵天慶昭門人咸潤述《指瑕》以非《妙宗》，且固執獨頭之色不具三千等義，蓋昭、圓之餘波也。淨覺爲述抉膜以示色心不二之旨，且評它師昧於究竟蝮蠆六即之義。」（同上）。（案淨覺《抉膜書》亦收入《卍續藏》第九十五冊）

據以上三端，則知淨覺亦曾助師扶持天台正義。然無眞知，只是學語，故一旦不合，便即背叛。「一日，淨覺與廣智辯觀心觀佛，求決於師。師示以約心觀佛之談，謂據乎心性觀彼依正（案此義見《妙宗鈔》）。淨覺不說而去。既而盡背所宗，述三身壽量解，並別立難辭，請潛修前鈔（案即《妙宗鈔》），不使外聞。師慮其爲後世異說之患，乃加料簡十三科以斥之（案此即《妙宗鈔》末關於生身尊特之十三問答）。淨覺時在天竺（遵式住處），上《十諫書》，謂父有諍子，則身不陷於不義。師復作《解謗》，謂《十諫》乃成增減二謗。淨覺復述《雪謗》，謂錯用權實以判勝劣。師時在疾，令門人讀之，爲之太息。既逼歸寂，遂不復辯。後有希最，即廣智之子，法智（知禮）之孫，述《評謗》以辨之。淨覺時尚無恙，見之曰：四明之說其遂行乎？」（《佛祖統紀》卷八〈知禮紀〉）。（案淨覺《十諫書》、知禮《解謗書》、淨覺《雪謗書》，俱收入《卍續藏》第九十五冊）

淨覺仁岳之背叛，名曰後山外。晤恩、源淸、慶昭、智圓等則爲前山外。自希最繼承知禮作《評謗》以後，至南宋雲間沙門可觀有《山家義苑》二卷，其上卷即破仁岳者。南宋宗印有《北峯教義》一卷，亦辨破仁岳者。又南宋四明沙門柏庭善月有《山家緒餘集》三卷，亦紹述知禮辨山外諸家者。

〔參考資料〕 慧嶽《天台教學史》第四章；淨心《天台山家山外論爭之研究》；安藤俊雄《天台學》第十四、十五章；惠谷隆戒《天台教學概論》第一篇。

山家義苑

二卷。宋・可觀撰。收在《卍續藏》第一〇一冊。可觀係天台宗南屏派的論師，南屏派屬於山家派四明系統。可觀撰述此書旨在祖述四明學說。此書卷上收〈雙游義〉、〈金錍義十篇〉、〈十不二門中總別義〉、〈辨岳師三千書〉。此卷係對天台宗山家山外之爭論，就佛身常住說、佛性說、事理三千說等問題，評述四明知禮、淨覺仁岳、孤山智圓等諸師的見解。卷下收〈部教義〉、〈定教義〉、〈受戒普說〉、〈議蘭盆五章〉、〈初發正義〉、〈料簡借別名通〉。此卷闡述天台教判、《觀無量壽經》中「五逆謗法」之義、《梵網戒疏》中的受戒要義等。

山崎闇齋（1618～1682）

日本江戶時代前期的儒家學者、神道學者。名嘉，字敬義，通稱嘉右衛門，別號垂加，京都人。初入京都妙心寺爲僧，後移住土佐吸江寺，結納藩士野中兼山和谷時中，並接受他們的建議轉而研究朱子學。還俗後，頗受會津藩主保科正之器重。曾撰《世儒剃髮辨》嘲弄林羅山，並排擊佛教。又從吉川惟足研究神道，主張神儒一致思想，創立垂加神道，據說門下弟子有六千人，包括佐藤直方、三宅尚齋、淺見絅齋等優秀人才。遺著《垂加文集》、《大和小學》等書。

山邊習學（1882～1944）

日本眞宗大谷派的學僧。山形縣楯岡町人，生於新潟縣。原爲坂井文藏的次子，後入山形縣正應寺，改姓山邊。明治四十一年（1908），畢業於眞宗大學。大正三年（1914）眞宗大學研究科畢業。翌年，與赤沼智善一起到印度、錫蘭研究南傳佛教。在當地停留一年半，歐戰期間赴英，研究梵語及基督教教會史，1919年六月返國。次年任眞宗大谷大學教授，兼任圖書館館長。昭和六年（1931）到歐美視察，昭和八年爲培育人才及使佛教普及化，創設佛教文化協會。十七年獲得講師的學階，翌

年出任大谷大學校長，二次大戰期間致力於學校的經營，昭和十九年九月圓寂，年六十三。著有《佛弟子傳》、《佛教に於ける地獄の新研究》、《佛教文學》、《佛教精要》、《日本文化と佛教》等書。

山王曼荼羅

指描繪日本大津市坂本日吉山王社之神佛、社殿的曼荼羅。日吉山王社（日吉大社），係以東大宮三社與西大宮四社等上七社爲中心而成立，以作爲延曆寺之鎮守神而受信仰，常在比叡山的影響下而繁榮。後依據本地垂迹思想，乃產生描繪山王七社神佛像及社殿等之曼荼羅。

山王曼荼羅與春日、熊野兩曼荼羅，同是描繪本地佛而成。據《玉葉》元曆元年（1184）十二月二日條中，記有「日吉社御正體圖繪一鋪」，可知平安末期已有本地佛曼荼羅存在，山王曼荼羅即依本地佛曼荼羅發展而成，今所存最早的作品係鎌倉時代的作品。又，由於春日、熊野等曼荼羅形式的影響，而發展出甚多種類，有描繪山王七社之本地佛的山王本地佛曼荼羅、描繪山王諸神像的山王垂迹曼荼羅、描繪日吉社之社殿及社域景觀的山王宮曼荼羅。

山家學生式

一卷。日僧最澄撰。收在《大正藏》第七十四册。係培養天台宗山家學派學生的制度法典，與《顯戒論》同爲呈現最澄意圖革新佛教的重要著作。

本書計由天台法華宗年分學生式（又稱六條式）、勸獎天台宗年分學生式（又稱八條式）、天台法華宗年分度者回小向大式（又稱四條式）等三篇奏表組成。傳教大師最澄爲成立日本天台法華一宗，於入唐求法返國之翌年，上表嵯峨天皇，請求准予在比叡山設立大乘戒壇，然遭南都佛教教團杯葛。

其後，又於弘仁九年（818）五月、同年八月、翌年三月連續上呈此三文。前二文明確舉出天台宗之修行規定及其制度之大綱與細則，後一文則舉出南都佛教與比叡山所實施的戒相之不同處。最澄之此一新制度，在他逝世後七天，天皇才勅准施行。也由此，才使天台宗脫離南都（奈良）佛教的影響，而成爲獨立的宗派。

〔參考資料〕《天台法華宗年分緣起》；《比叡山天台法華院得業式》；《天台法華宗年分得度學生名帳》；《傳述一心戒文》；《顯戒論》；《山家學生式講話》；《天台法華宗學生式講義》。

山迪・阿輸克運動

泰國當代佛教改革運動之一。1975年由富茲拉克創立於曼谷商業區。創立者具有強烈的攻擊意識，他利用一切機會反對傳統的宗教制度。因此，山迪・阿輸克（Santi Asoka）一直被宣判爲非法組織，因而受到泰國宗教當局及警察的監視。雖然如此，山迪・阿輸克在新興的泰國中產階級中仍具有強烈的吸引力，發展成擁有成千上萬的信徒，並從首都曼谷擴展到泰國中部、東北部及曼谷附近的四個府。1988年八月始獲泰國宗教當局承認其合法性。

山迪・阿輸克被稱爲「雕塑運動」，目的是要對泰國佛教進行重新雕塑，使之回到佛教的精神本質及原始要旨。其成員皆不使用傳統的巴利文聖歌；皆是素食者，除了遵守傳統的五戒、八戒之外，也嚴守一些附加的戒律，包括不吃檳榔、不抽烟、不用傳統泰國佛教的傘、不穿鞋襪、每天一食之後不喝除水以外的任何液體；寺院中沒有佛像，認爲禮拜佛像是無用的舉動，不能爲宗教信徒創造出良好的品質；且不爲已故的親屬舉行追薦法會。

山迪・阿輸克與另一改革運動法身（Dhammakāya）的改革方向大體一致，都是要在現實的社會環境裏，重新建立一種信仰體系及文化體系，但是前者用的是回歸佛教原始教旨，以道德訓練爲中心的方法，而後者所用，則是完全現代的、經濟利益爲中心的方法。

山芳卡瑪哈耶尼康（Sang Hyang Kamahāyānīkan）

古代爪哇書名。意爲大乘聖教。日本學術界常稱之爲「大乘教理問答」。內容敍述密教瑜伽行者之修道及證果等事，係由梵文序偈及古代爪哇語的本文所構成。序偈計有四十二頌，內容旨在勸說修行者應住在三世諸佛大乘妙道的眞言行之理趣中，守護三昧耶，得金剛薩埵的加被，了知諸法無自性無濁，而於世間開示眞言的理趣；持金剛印契，尊重、供養與一切諸佛平等的阿闍梨，以便到達佛位。此四十二頌中，有十四頌半相當於漢譯《大日經》卷一〈入曼荼羅具緣眞言品〉中的偈頌。此梵文偈並附有古代爪哇語的註釋。

本文是用古代爪哇語，以問答體的方式寫成，不分章節，不過大體可分爲四章。

第一章略說修行者在入波羅蜜行之前，應該先行準備有關住處、資具的各項規定。

第二章詳說十波羅蜜，即布施等六波羅蜜與慈悲喜捨四修（bhāvanā）。其解說與一般大乘經所言大致相同，但在持戒波羅蜜中，設有准許娶妻的特例，在智慧波羅蜜中論述空性，強調應捨離一多的觀念，此說法被認爲是以金剛乘的教說爲依據。

第三章細說修行者在波羅蜜成滿後所應修習的瑜伽，闡明以鍛鍊氣息爲基礎的不二定（advaya-dhyāna），並提及祕密的解說、文字音聲的祕釋等，在某些地方更列舉了陳那的說法。

第四章的文章結構甚爲複雜，主要是述說修行者必須到達的諸菩薩、諸在定佛（Dhyāni-buddha）及明妃所擁有的祕密意義，爲前章的總結。

本書被推定爲西元十世紀左右，在爪哇東部所編纂。而原收藏在Lombok島王室的第十四、十五世紀之貝葉寫本，1894年爲叛王所奪，其後歸荷蘭Leiden大學所有。1910年J. Kats在此書的本文附上翻譯及註釋而出版。1913年J. S. Speyer解說本書的要義，並校訂序偈、增添德文翻譯而刊行。日本的荻原雲來則發表了J. S. Speyer的論文大要及序偈的日文翻譯等。

〔參考資料〕《古代爪哇語的大乘教理問答》（Ein altjavanischer mahāyānistischer Katechismus, Z. D. M. G. XVII, 2）；《密教》雜誌五之二〈發現於爪哇的密教要文〉；《Hinduism and Buddhism》Vol. Ⅲ；《Buddhism in Java》（Peace, 1934）。

工巧明（梵śilpakarmasthāna-vidyā，藏bzoḥi-gnas-kyirig-pa）

五明之一。指有關伎術、工藝、音樂、美術、陰陽、曆數等學藝。又作世工業明、巧業明。《瑜伽師地論》說是金師、銕師、末尼師（玉匠）等所做的工業，並將它分成六種及十二種。該書卷二分成六種，即營農、商賈、牧牛、事王、習學書算計數及印、習學所餘工巧業處。卷十五分爲十二種，即營農工業、商估工業、事王工業、書算計度數印工業、占相工業、咒術工業、營造工業、生成工業、防那工業、和合工業、成熟工業、音樂工業。

其中的生成工業是養六畜以資生，防那工業即織纊。在中國、日本等地，多是女子的工作，但從龜茲以西，則多是男子的工作。此處保存本音而稱爲防那。成熟工業即成熟調理飲食之意。和合工業或解釋作調和鬥訟（如律師所做），或說是在市場用巧辯令商人和合（如掮客所做）。

《西域記》卷二謂（大正51・876c）：「工巧明，伎術、機關、陰陽、曆數。」《大明三藏法數》卷二十四則云：「工即工業，巧即巧妙，謂世間文詞讚詠，乃至營造城邑、農田、商賈、種種音樂、卜算、天文、地理、一切工業巧妙，皆悉明了通達，故曰工巧明。」另外，《大日經義釋演祕鈔》卷四云（卍續37・96上）：

「文筆、讚詠、歌舞、妓樂悉善其事；國城、村邑、宮宅、園苑、泉流、陂池、草樹、華藥，凡所布列，咸得其宜；金、銀、摩尼、眞

珠、琉璃、珊瑚等藏，悉知其處，出以示人；日月、星宿、鳥鳴、地震、夜夢、吉凶、身相、休咎，咸善觀察，一無錯謬，工巧明也。」

在印度，這類工作多由四姓之一的首陀羅擔任，如《長阿含經》卷六謂（大正1‧38c）：「彼衆生中有多機巧，多所造作，於是世間始有首陀羅工巧之名。」

〔參考資料〕 《瑜伽師地論》卷三十八；《瑜伽師地論略纂》卷七；《成唯識論掌中樞要》卷上（本）。

己和（1376～1433）

朝鮮李朝禪僧。俗姓劉，舊名守伊。號得通，舊號無準，堂號涵虛。忠州（忠淸北道）人。早學儒學，二十一歲，友人逝世，省悟無常，於冠岳山義湘庵出家。其後，從檜巖寺無學自超受法要，又徧訪諸山名剎。晚年住曦陽山鳳巖寺，並中興該寺。門下有文秀、學眉、達明、智生等人。著有《圓覺經疏》、《金剛經五家解說誼》、《顯正論》、《儒釋質疑論》、《涵虛和尚語錄》、《永嘉集說誼》等書。

〔參考資料〕 《海東佛祖源流》卷一；《朝鮮佛教通史》中編。

弓（梵dhanuṣ，巴dhanu，藏ḥdon）

古代印度的長度單位。依《大毗婆沙論》卷一三六、《雜阿毗曇心論》卷二、《俱舍論》卷十二、《阿毗達磨藏顯宗論》卷十七所載，七穬麥（yava）成一指節（aṅguliparvan），二十四指節成一肘（hasta），四肘爲一弓。又《方廣大莊嚴經》卷四說，七麥成一指節，十二指節成一搩手（vitasti），兩搩手成一肘，四肘成一弓。

上述四肘一弓之說，經論所說大略相同，但若配以中國之丈尺，則有異說。今略述如下：

⑴《四分律删補隨機羯磨疏》卷一云：弓長四肘，則爲七尺二寸。此以一肘爲一尺八寸，一指爲七分五釐。

⑵《佛本行集經》卷十二云：合七大麥成一指節，七指節成半尺，合兩個半尺成一尺。此以二尺爲一肘，四肘爲一弓。

⑶《起世經》卷七云：鬱單越人，身長七肘，衣長十四肘，上下七肘。其同本異譯之《大樓炭經》卷四云：身長一丈四尺，衣廣二丈八尺，長一丈四尺。蓋以一肘爲二尺，一指爲七分一釐餘。

⑷《慧苑音義》卷下云：一尺五寸爲一肘，四肘爲一弓，三百弓爲一里。

在印度，原本以指節爲度量標準，但依人之身長不同，丈量亦殊，隨而產生種種異說。在中國，度量標準也因時而異。如：夏之一尺（曲尺）爲十寸，殷之一尺爲九寸，周之一尺爲八寸；故殷之一尺八寸爲夏之二尺。此外，《摩訶僧祇律》卷八說五肘爲弓量，此或許是就周尺而言，但不可確知。再者，周之二尺若爲夏之一尺六寸，其五肘即爲八尺，則同於夏尺之四肘。

〔參考資料〕 《大唐西域記》卷二；《翻譯名義集》卷三。

弓裔（？～918）

朝鮮新羅末期的羣雄之一。原爲新羅第四十七代王憲安王（857～860在位）的庶子，曾入世達寺爲僧，法號善宗。當時，政局混亂，羣雄競起，各據一方。891年，弓裔投竹州（京畿道竹山）箕萱，翌年改投北原（江原道原州）梁吉。901年，自立爲王，據地鐵圓（江原道鐵原），建泰封國。其後，王建（即高麗太祖）從其父來投，獻松岳郡（京畿道開城），弓裔即以王建爲松岳城主。918年，弓裔的部下推戴王建爲王，立國號高麗，結束弓裔的政權。

相傳弓裔曾自稱彌勒佛，而稱長子爲青光菩薩、季子爲神光菩薩；外出時騎乘白馬，並隨從有二百餘位比丘。其所建立的王國堪稱爲佛教王國，該國的特質、形式悉爲後來的高麗國所承繼。

干第・文荼（Candi Mendut）

又稱文荼塔。印尼爪哇島中部的佛教遺蹟。位於雅加達西北約四十公里，波羅浮屠遺蹟東方約三公里處。由夏倫德拉王國（八～九世紀）創建。另一說謂乃因陀羅王建於790～800年間。

此遺蹟爲西北座向，祠堂內部安置三尊圓雕佛像。中尊爲高三公尺的釋迦牟尼佛像，左脇侍像爲高二點五公尺的觀世音菩薩像，右脇侍像爲金剛手菩薩，高度同爲二點五公尺，都是承繼印度美術佛菩薩像造法的傑作。

入口左右兩側之側牆嵌上以訶梨帝母（鬼子母神）及夜叉半支迦爲中心，而四周圍繞許多孩童的浮雕。正堂外側牆有八尊各具不同姿態的浮雕菩薩像，高約二公尺。參禮者可從入口往左依序禮拜。八菩薩之順序爲虛空藏菩薩、慈氏菩薩、除蓋障菩薩、地藏菩薩、金剛手菩薩、曼殊室利菩薩、普賢菩薩、聖觀自在菩薩。

干第・文荼的規模雖然不大，但從其留下的雕刻看來，却是印尼古典期美術的最佳作品。

干潟龍祥（1892～1991）

日本佛教學者。福井縣人。畢業於東京帝大文科大學哲學科，專攻印度哲學。歷任九州大學教授、福岡縣立福岡女子大學校長等職。在九州大學執教時，作育頗多印度哲學史人才。著有《本生經類の思想史的研究》、《梵文善勇猛般若經》（校訂出版）、《ジャータカ概觀》等書。

干第・羅洛顏格朗（Candi loro-jonggrang）

印尼規模最大的印度教遺蹟。位於爪哇島中部普藍巴南平原的歐巴克河河岸。西元856年，信奉印度教的馬塔拉姆王朝的皮卡丹王，和信奉大乘佛教的夏倫德拉王朝的普拉摩妲華妲妮王妃合力建造。這座複合式建築，主殿是濕婆廟。左右另有高二十三公尺的毗濕奴殿和梵天神殿，前方又有收藏三大神祇坐騎（即南第、伽爾多和漢薩）雕像的廟堂。在周長一一〇公尺，以六間廟堂爲中心的內苑四周，有四重小廟堂環繞，總數多達二三四棟，形成了周長二二二公尺的中苑；外側的外苑，面積有三九〇平方公尺。

主殿的濕婆廟，作角塔狀，建於每邊長三十四公尺的二重基壇上，上方以五段階梯式金字塔狀的尖塔爲頂蓋，總高四十七公尺。此富有印度教宇宙觀的建築，外觀雄偉，細部的雕刻則充滿自由主義的寫實美，如迴廊上四十二塊嵌板組成的浮雕，描繪有印度著名史詩《羅摩衍那》的故事，被認爲是「中部爪哇期」藝術傑作之一。安置於殿中的主神濕婆像，高三公尺，站在高一公尺的女陰形台座上，作三眼四臂。神衣上繫著瓔珞和龍蛇的彩帶，頭上戴著新月形、飾有髑髏的寶冠，旁邊放有一象徵濕婆的三叉戟，後面的手持拂塵和念珠。據稱祂是仿照皮卡丹王長相做成的雕像。另外，安置於主殿西側者爲象頭人身、造型怪異的印度教神甘尼沙，祂是濕婆神和神妃帕娃娣所生的兒子。象鼻子伸進裝有食物的食器內，代表貪婪。後來貪婪被轉換成追求知識的欲望，而被尊爲學問之神。

FAS協會

日本現代佛教團體之一。係以禪與般若空、緣起等思想爲主而創立的宗教團體。日本學者久松眞一所創。久松眞一（1889～1980），自號抱石庵，曾在京都花園妙心寺參禪，歷任花園大學、龍谷大學、京都大學等校教職，1957年，曾在美國哈佛大學講「禪與禪文化」。著有《東洋的無の性格》、《禪與美術》、《起信の課題》等書，爲日本繼鈴木大拙之後，最有名的禪思想家。

所謂FAS，分別代表三種意涵。「F」，是Formless self（無相的自己）的首字，意指無生命之主體，也就是禪中所謂的「覺悟其本來的自性」。「A」，是All mankind（全人

類）的首字。即謂人不應止於究明己事，更應站在全人類的立場，爲全體人類思考、做事。「S」，是Super-historical history（超越歷史的歷史）的首字。意謂站在全人類的立場而行動，同時也脫出歷史的制限，而創造歷史。

本協會即以上述三項爲目標，主張從「覺醒無形的自己」這種眞正自由的立場，期望爲全人類造福，並且超越歷史的制約。本協會與一般宗教團體有所不同，其對象不是一般性的民衆，而是如大學教授一類的高級知識分子。會內有禪坐道場、禪文化研究所，並創辦FAS刊物。

〔參考資料〕 傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》第十九章〈日本臨濟禪的現代發展（下）久松真一〉；藤吉慈海編《久松真一の宗教と思想》〈禪的自律と後近代世界〉。

四　劃

不定（**梵、巴**aniyata，**藏**ma-ṅes-pa）

此詞在戒律上與因明學上各有不同用法。茲分述如次：

㈠**戒律上的用語**：指實際上爲犯戒或不犯戒，及其所犯何戒猶未明確之義。爲比丘受持具足戒的一部份，分爲屏處不定戒及露處不定戒二戒，故又稱二不定、不定法。

⑴**屏處不定戒**：指比丘不得單獨與女人共坐於屏處、覆處、障處等可作淫事之處說非法語。其中，屏處指不被見聞之處，如塵霧黑闇中，或聽不到常語聲之處。此戒係佛在舍衛國時，迦留陀夷與在家朋友之妻齊優婆私互有繫意，坐於屏覆處，說非法語；時，毗舍佉母憂心二人將發生過失，乃告之於佛，佛遂制定此戒。

⑵**露處不定戒**：指比丘不得與女人在露現處說粗惡語。據《薩婆多毗尼毗婆沙》卷四所載，制定此戒的緣由有四：①止誹謗，②除鬥諍，③增尙佛法，④斷障逆惡業的次第法。

此二不定於五篇、六聚中，與百衆學、七滅諍皆攝於突吉羅。

㈡**因明學用語**：指因明學之似因十四過中的六不定過，即共不定、不共不定、同品一分轉異品徧轉不定、異品一分轉同品徧轉不定、俱品一分轉不定及相違決定不定。（參閱「六不定」條）

〔參考資料〕 ㈠《四分律》卷五；《四分律含註戒本》卷上；《四分律行事鈔資持記》卷十九；《五分律》卷四；《摩訶僧祇律》卷七；《解脫戒經》；《根本薩婆多部律攝》卷五。㈡呂澂《因明入正理論講解》；沈劍英《因明學研究》。

不空（**梵**Amoghavajra；705～774）

唐代來華的譯經名師，眞言宗付法第六祖。具名不空金剛，是他受灌頂的號，他名智藏，或稱不空智。是師子國（今斯里蘭卡）人，或說爲北印度人。生於西元705年（唐・神龍元年），幼年出家，十四歲在闍婆國（今印度尼西亞爪哇）遇見金剛智三藏，隨來中國，720年（開元八年）到洛陽（此據《貞元釋敎錄》卷十五。另據趙遷《不空三藏行狀》說，他是西域人，幼隨舅父來中國，十歲周遊武威、太原，十三歲遇金剛智云）。開元十二年，年二十歲，他在洛陽廣福寺說一切有部石戒壇受比丘戒。此後十八年中學習律儀和唐梵經論，並隨金剛智譯語。

開元二十九年，唐玄宗詔許金剛智和弟子回國。但金剛智從長安到洛陽時就生病，於同年八月三十日圓寂，不空奉金剛智遺命，仍想前往天竺。這時他又奉朝廷的命令，敎他齎送國書往師子國（斯里蘭卡）。他先到廣州，率弟子含光、惠辯等僧俗三十七人，攜帶國書，於十二月附昆侖舶，經訶陵國（在今爪哇中部），未滿一年到師子國。當時師子國王因不空是大唐來使，殊禮接待，把他安置在佛牙寺。不空遂依止普賢阿闍黎，請求開壇重受灌頂。他和他的弟子含光、惠辯同時入壇受學密法，前後三年。他並廣事搜求密藏和各種經論，獲得陀羅尼敎《金剛頂瑜伽經》等八十部，大小乘經論二十部，共計一千二百卷（依不空於774年奏表）。後來，不空要回中國，師子國王尸羅迷伽（戒雲，719～759）請附表，並托獻方物。不空遂同使者彌陀攜帶獻物和梵夾等回唐，於天寶五年（746）到達長安。

最初，他奉敕在淨影寺從事翻譯和開壇灌頂。天寶九年又奉旨放回本國，但不空到韶州時得病不能前進。天寶十二年因西平郡王哥舒翰的奏請，玄宗又降敕將不空追回。他到長安保壽寺休息月餘後，即又奉詔令往河西。不空遂到武威，住開元寺從事灌頂譯經。天寶十三年，又徵安西法月的弟子利言（一稱禮言，有《梵語雜名》一書傳世）來參加譯事。肅宗至德元年（756）徵召不空入朝，住興善寺開壇灌頂。後來長安被安祿山的軍隊攻陷，不空仍然祕密派人和肅宗通消息。因此，至德二年肅

宗還都以後，不空備受皇帝的禮遇。乾元元年（758），不空上表請搜訪梵文經夾加以修補，並翻譯傳授，得敕許將中京（長安）慈恩、薦福等寺，東京聖善、長壽等寺，以及各縣的寺舍、村坊，凡有舊日大遍覺（玄奘）、義淨、善無畏、流支、寶勝等三藏所帶來的梵夾，都集中起來，交給不空陸續翻譯奏聞。這是唐代梵夾一次大規模的集中（在興善寺）。後來會昌五年（845）唐武宗滅法，大興善寺被毀，大批的梵夾也就損失了。在肅宗還都以後十七年中，不空得到朝野的傾心崇奉，廣譯顯密經教，灌頂傳法，教化頗盛。晚年使弟子含光到五台山造金閣寺，繼又造玉華寺，並奏請於金閣寺等五寺，各置定額僧二十一人，自後遂成為密教重心。大曆九年（774）示寂，世壽七十，僧臘五十。唐代宗敕贈「司空」，更加「大辯正」的謚號。建中二年（781），德宗敕准不空弟子慧朗在大興善寺為不空立碑。



不　空

不空的弟子很多，在他赴師子國以前已有弟子含光、惠辯等人。諸弟子中，不空認為能盡傳五部之法的除早亡二人外，僅餘六人（時稱六哲），即金閣寺含光、新羅惠超、青龍寺惠果、崇福寺惠朗、保壽寺元皎和覺超。其中惠朗年最長，不空歿後，繼他的法位，教授後學。又疏勒人慧琳也是不空弟子，撰有《一切經音義》一百卷，廣引內外典籍，詳釋梵漢名義，對於經論的解詁、正字乃至外典的考據、輯佚都有很大的貢獻。又當時大德如良賁、潛眞、法崇等也都參與不空譯場，承受法義，造作註疏。中唐諸帝如玄宗、肅宗、代宗、德宗（時為太子）都曾依他受法灌頂或參加譯事，其餘王公大臣都對不空的譯經傳法盡力護持。翰林待詔趙遷撰有〈不空三藏行狀〉，說他居灌頂師位四十餘年，受法門人約萬計，由他授比丘戒的弟子也有二千人，因此他也是說一切有部的一代戒師。

關於不空的思想和學說，可以注意的是，他自幼來華能夠通曉中國的語文和文化，這個優越條件是歷代來華的譯師所少有的。當時佛教中各宗競立，密法漸行，有一種要求抉擇統一的趨勢。不空長期住在中國，對於這種情況有很深的認識，所以從他的譯述中可以看出他正是以畢生的精力從事這種努力並且取得了很大的成就。雖然他在後代人的心目中是一位密宗的祖師，但他的譯述並沒有獨尊密法抵抑顯教的意思，不過認為眞言門的修行證果比顯教為速而已。

不空的譯籍可以分為五類：

⑴顯教類：《般若》、《華嚴》、《大集》三部大經包含了大乘佛教的主要內容，其「譯漢」工作在不空以前基本上已經完畢。不空特改譯《仁王般若經》二卷以發明般若餘蘊；又重譯《密嚴經》三卷以溝通《華嚴》、《勝鬘》等經；又重譯《大虛空藏菩薩所問經》八卷以抉擇大集法門。又佛教的顯密經典以及歷代中印傳說，都認為中國漢地是文殊菩薩應化之域，不空因此重譯《文殊師利佛刹功德莊嚴經》三卷，以加强這一信仰。此外，還譯有《慈氏菩薩所說大乘緣生稻芉喻經》一卷、聖者郁楞伽造《大乘緣生論》一卷、《佛為優塡王說王法正論經》一卷、《大方廣如來藏經》一卷、《大聖文殊師利讚佛法身禮》一卷、《百千頌大集經地藏菩薩請問法身讚》一卷。這幾部經論的譯出對於當時佛教中流行的幾個重要句義（範疇），像緣生、正法正理、如來藏、法身等，都提供了經典性的根據和解釋。

⑵雜密類：所謂雜密一般是指金剛界和胎藏界兩法以外的密部經軌，但這是在金、胎兩部法特別受到推崇以後所立的名稱，不空時代還沒有確定這一說法。對於雜密法門，不空不但

非常重視，而且為提高它們的位置作了很大的努力。他在返唐之初（754），曾特別提出《金剛大道場經》一系裡「一字佛頂法」的各種經軌加以譯述。其中觀想由日輪出生本尊，這和胎藏界的觀想蓮華上月輪以及金剛界的觀想月輪中蓮華的意義都有不同。事實上，日輪觀在佛教顯密經典中是一個比較古老的傳統，而月輪觀則是在金、胎兩部法興起後才普遍的。不空在《三十七尊出生義》中，以為從釋迦（能仁）的普賢金剛性海中流出三十七尊，而以頂輪法為「勝絕唯一法」，可見他對於這一系法的推崇。另外，可以歸入本類法的文殊咒藏各法，不空也廣事翻譯，如焰鬘德迦法、金翅鳥法、摩利支法等

⑶**金剛界類**：金剛界法是不空早歲從金剛智研學的重心，也是他後來發展所學的基礎。據不空所譯《金剛頂十八會指歸》，金剛界法只是初會中一部分的內容。不空曾選譯初會一分為《金剛頂一切如來眞實攝大乘現證大教王經》三卷，其全經四千頌到宋代施護才完全譯出為三十卷。不空另有《三十七尊出生義》、《不空心要》和《金剛頂經義訣》（殘）等述作，都屬這一類。從印度佛教密宗發展的經過看，金剛界法的觀想組織是後來流行的各種祕密瑜伽法門的重要依據。但自金剛智於西元701年學得本法起，以後百餘年間其內容一再的變化。如不空所譯經文就和金剛智所傳不同，而西元774年前後到烏荼國王寺從灌頂師達摩枳栗底（法稱）受瑜伽教法的罽賓人般若，來華後所譯的《諸佛境界攝眞實經》又和不空所傳有別。

⑷**大樂類**：以《般若理趣經》為本源的大樂系密法，在不空的譯述中也特別值得注意。他所譯關於本類的經、釋、儀軌共有十多種。當時代宗也從不空受學此法，其受到重視可想而知。《般若理趣經》的翻譯雖從玄奘開始，但經末咒文早由波頗密多羅（626年來華）傳與玄模（見《法苑珠林》〈咒術篇〉）。又《理趣經》末的咒也已收入阿地瞿多的《金剛大道場經》抄譯本《陀羅尼集經》中。《金剛大道場經》十萬頌本在西元535年以前成立，所以〈理趣經咒〉的傳世是很早的。《理趣經》的義理是《大般若經》中實相般若一分的略要，所以菩提流支的重譯本即題名《實相般若波羅蜜多經》，般若實相就是法界，所以本系法中以表示周遍於器世間和有情世間的法界身普賢金剛薩埵為本尊，同以他受用身的毗盧遮那或持金剛和自受用身（智法身）的四面毗盧遮那或金輪佛頂為本尊的法門相比，意義上更深入一層。大樂系的法門和西元八世紀中到我國西藏地區的蓮華生、無垢友等所傳授的大圓滿，以及印度超巖寺後出的大手印法門在理論和修法上都一脈相通。而且大圓滿和大手印都別稱實相般若，而大樂金剛薩埵的修法也別稱大印法門，足見它們在義理上有共同的淵源。

⑸**雜撰類**：不空譯述一一〇部共一四三卷（依《貞元錄》）的顯密經軌中，有他和當時天文家楊景風共譯的《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》二卷，為後代密宗所常用，其中具見印度當時的一般天文星曆的知識。此外還有《金剛頂經義訣》一種（殘），據說是他赴印以前的著述，也為後世密教所誦習，他還遺有奏表若干篇，由圓照集為《表制集》六卷（兼收不空弟子表文）。從這些遺表中可以看出他對中國文學的修養也達到很高的水平。圓照並稱讚他「冠絕古今，首出僧倫」。（郭元興）

〔參考資料〕《兩部大法相承師資付法記》卷上、卷下；《大唐貞元續開元釋教錄》卷上；《宋高僧傳》卷一；《佛祖統紀》卷四十、卷四十一；《不空三藏和上表制集》；《密教發達志》卷四（《世界佛學名著譯叢》㉔）。

不害（梵ahiṃsā，藏mi-ḥtshe-ba）

㈠**又譯作不殺生、無傷害**：指對一切有情不加傷害，乃印度古奧義書時代各宗教所共有的特色。「不害」一詞始見於《廣森林奧義》，為再生族（婆羅門、刹帝利、吠舍種姓）的五

種解脫方法之一。

佛教中，用以表示不殺生之義，除了ahiṃsa之語外，另用paṇātipāta-veramaṇi、paṇatipata-paṭivirata之語。原始佛教之根本教義八正道中的「正業」隱含有「不殺生」之意趣，而五戒中的第一戒即爲不殺生戒。在八齋戒、沙彌及沙彌尼的十戒、比丘及比丘尼的波羅提木叉內皆有嚴格的「不殺生」規定。阿育王法勅（摩崖第一、二、四、十一、十三，石柱第二、五、七）中也曾揭示不殺生之義。在大乘經典中，如《梵網經》中的十波羅夷、《大智度論》中的十善業道等所載之「不殺生」文句，也不勝枚舉。《梵網經》卷下云（大正24・1004b）：

「一切有命者不得故殺。是菩薩應起常住慈悲心、孝順心，方便救護一切衆生。而自恣心快意殺生者，是菩薩波羅夷罪。」

此外，倡言「萬物皆有靈魂」的耆那教，也極端堅守不殺生戒。大誓戒（mahāvrata）中第一戒即禁止殺生。印度教也有輪迴轉生、靈魂不滅的教理，因此提倡萬物生命皆爲一體，並揭櫫不傷害一切生物的理想。聖雄甘地也繼承此種不害的思想，而構成其非暴力主義的哲學原則。中國及日本佛教也深受此影響，諸如放生會等儀式即此等思想之表現。

㈡**心所名**：七十五法之一。百法之一。爲不損惱有情的精神作用。《入阿毗達磨論》卷上云（大正28・982b）：「違害惛沉，隨順善法，心堅善性，說名不害。由此勢力，不損惱他。」《成唯識論》卷六云（大正31・30b）：「云何不害？於諸有情不爲損惱，無瞋爲性，能對治害。悲愍爲業，謂即無瞋。於有情所不爲損惱，假名不害。」

關於無瞋與不害之差別，《成唯識論》卷六又謂無瞋與樂，屬「慈」性；不害拔苦，屬「悲」性。又不害恆與諸善心相應，故說一切有部攝之爲十大善地法之一，唯識家將之歸屬於十一種善心所之一。

〔參考資料〕 ㈡《品類足論》卷三；《大毗婆沙論》卷四十二；《雜阿毗曇心論》卷二；《順正理論》卷十一；《顯揚聖教論》卷一；《雜集論》卷一；《俱舍論光記》卷四；《成唯識論述記》卷六（本）。

不善（梵akuśala，巴akusala，藏mi-dge-ba）

三性之一。與「惡」同義。指其性不安穩，能違損此世及他世的黑惡之法。如《大毗婆沙論》卷五十一云（大正27・263a）：「若法非巧便所持，能招不愛果，性不安隱，故名不善。此總顯苦集諦少分，即諸惡法。」同書卷九十四云（大正27・487c）：「不善者，謂一切煩惱障善法，故說爲不善。是違善義。」《成唯識論》卷五云（大正31・26b）：「能爲此世他世違損，故名不善。」

依《大毗婆沙論》卷五十一及《俱舍論》卷十三所載，不善有四種，即：

⑴**自性不善**：謂無慚、無愧與貪、瞋、癡三不善根。有漏法中，此五法自體不善，猶如毒藥。

⑵**相應不善**：謂與無慚愧及三不善根相應的心、心所法；此等因相應而不善。

⑶**等起不善**：謂身語二業及不相應行法，乃由自性不善及相應不善所引起。

⑷**勝義不善**：謂生死法。生死中之諸法雖有善有不善，然皆以苦爲自性，極不安穩，猶如痼疾。

由上引二書所載可知，說一切有部認爲就總相而言，生死有爲之諸法爲不善；就別相而言，有漏法中無慚無愧及三不善根爲不善之體，諸心心所與其相應而引起不善的身語業，招得不可愛果。

依《大毗婆沙論》卷五十一所載，分別論者以癡爲自性不善，以識爲相應不善，以身語業爲等起不善，以生死爲勝義不善。脇尊者以非理作意爲自性不善，以與其相應者爲相應不善，以由非理作意等起、非理作意之等流果爲等起不善。

此外，《大乘阿毗達磨雜集論》卷四更廣立十二不善，即：自性、相屬、隨逐、發起、

第一義、生得、方便、現前供養、損害、引攝、所治、障礙等。此中，除染污意相應及色無色界之煩惱外，其餘能發惡行的煩惱、隨煩惱爲自性不善。此煩惱、隨煩惱之相應法爲相屬不善。其習氣爲隨逐不善。其所起的身語業爲發起不善。一切流轉爲第一義不善。由串習不善故感得如是異熟，由此自性即於不善任運樂住爲生得不善。親近不善之人故聽不正法、不依理作意、行身語意之惡行爲方便不善。宰殺牛羊等以祭祀天神，爲現前供養不善。於一切處起身語意種種邪行，爲損害不善。既實行諸惡行，於惡趣善趣引攝不愛果異熟爲引攝不善。諸對治所對治法爲所治不善。能障礙諸善品法爲障礙不善。

〔參考資料〕《品類足論》卷二；《雜阿毗曇心論》卷三；《入阿毗達磨論》卷上；《俱舍論》卷二、卷十五；《成實論》卷九〈過患品〉；《順正理論》卷三十六。

不遷（1794或1795～1867）

日本曹洞宗僧。伊豫（愛媛縣）人。俗姓三木，字物外。號泥佛庵、拳骨和尚。幼時依廣島傳福寺的觀光（或作圓瑞）剃度，十三歲入伊豫龍泰寺修內外學，兼習劍術。十六歲赴大阪學儒修禪。二十三歲，於遊歷諸國途中，庵居駿河府。後隨宇治（或作山城）興聖寺關淚磨甎參究三年而得悟，三十歲在江戶駒込吉祥寺掛錫，以禪劍二道聲名遠播。三十三歲歸廣島，三十五歲住持備後尾道（御調郡栗原村）濟法寺，成爲第九代住持。由於當時的播磨姬路侯慕其道譽，聽其法要，遂勅令該寺爲勅願所。元治元年（1864）將寺務交予祖庵而退隱。慶應三年十一月二十五日，自大阪乘船歸濟法寺途中，發病示寂。

師爲人精悍，武藝練達，臂力過人，擊劍、相撲、弓術、馬術無不嫻熟，並擅書畫、圍棋、插花、茶道、和歌、俳句等技藝，爲一兼諳世出世法之名僧。

〔參考資料〕《曹洞宗人名辭典》；《近世禪林言行錄》；《近古禪林叢談》；《物外一大鏡》。

不可說（梵anabhilāpya，藏brjod-du-med-pa）

又稱不可言說，或單稱不說。謂眞理可證知，然不可以言說詮示。《大品般若經》卷十七〈深奧品〉與《大方等大集經》卷十八〈虛空藏菩薩品〉均謂第一義畢竟空，故不可以言說詮示。《中論》卷四〈觀四諦品〉云（大正30·33a）：「第一義皆因言說，言說是世俗，是故若不依世俗，第一義則不可說。若不得第一義，云何得至涅槃，是故諸法雖無生而有二諦。」

吉藏《大乘玄論》卷一更分別此義，謂一般多謂世諦可說，眞諦不可說，然世諦與眞諦皆非定性，故諸經論作眞說、世不說等諸種分別。

《大般涅槃經》卷二十一則剖析諸法之生與不生，云（大正12·490b）：「不生生不可說，生生亦不可說，生不生亦不可說，不生不生亦不可說，生亦不可說，不生亦不可說。」智顗《四念處》卷一、《維摩經玄疏》卷五等則以其中之生生不可說配釋藏教，生不生亦不可說配釋通教，不生生不可說配釋別教，不生不生亦不可說配釋圓教諦理，並謂前二者爲界內事理，後二者爲界外事理。

此外，《瑜伽師地論》卷十六謂不可說總有四種之別，即：

(1)**無故不可說**：謂補特伽羅於彼諸蘊，不可宣說若異不異。

(2)**甚深故不可說**：謂離言法性，不可思議如來法身，不可思議諸佛境界，如來滅後若有、若無等不可宣說。

(3)**能引無義故不可說**：謂若諸法非能引發法義梵行，諸佛世尊雖說不說。

(4)**法相法爾之所安立故不可說**：所謂眞如於諸行等，不可宣說異不異性。

《異部宗輪論》、《大智度論》卷一等謂犢子部將一切法分爲五法藏，立「非即非離蘊補特伽羅」，攝之於第五不可說藏。法藏《華

嚴五教章》卷一等依據《十地經論》卷二所說因分果分之文，而謂因分可說、果分不可說。即緣起因分爲普賢境界，因人所知所了分齊故可說；性海果分爲十佛自內證境界，唯與證相應，遠離說與見，故不可說。

《維摩詰經》〈入不二法門品〉中，維摩詰以「默然無言」詮示「入不二法門」之境界，亦爲眞實理境不可說之一例。

〔參考資料〕《大品般若經》卷十二；舊譯《華嚴經》卷三十～卷三十二；《大般涅槃經》卷十八；《大智度論》卷七十四；《十住毗婆沙論》卷十；《中邊分別論》卷上；《成實論》卷三。

不共法（梵āveṇika-buddha-dharma，藏sans-rgyas-kyi-chos ma-ḥdres-pa）

「不共」一詞有「獨特」、「獨有」之意，此處之不共法，專指佛或菩薩之獨特能力或特性。具稱不共佛法。「共法」之對稱。即謂唯佛或菩薩能成就，凡夫二乘不能有的功德法。

關於佛、菩薩的不共法，諸經論所說互有異同，如《大毗婆沙論》卷十七等以十力、四無所畏、大悲、三念住爲十八不共法。《文殊師利問經》卷下〈囑累品〉則除去此中之三念住，而以慈、喜、捨三者代之。《大品般若經》卷五〈廣乘品〉則以身無失，乃至智慧知見現在世無閡無障等十八種爲不共法。《大智度論》卷二十六謂一切智，乃至神通波羅蜜爲十八不共法。《十住毗婆沙論》卷十四〈不共法品〉列出飛行自在等四十不共法，同書卷十一亦舉出常不離慧等四十四不共法。《大方等大集經》卷六除《大品般若經》〈廣乘品〉所說十八不共法之外，別列出無見頂等三十法，總共有四十八不共法。

此外，《菩薩善戒經》卷九、《瑜伽師地論》卷四十九等則謂三十二相、八十種好、十力、四無所畏、三念住、三不護、大悲、無忘失法、永斷習氣、一切種妙智等百四十不共法。而《金光明最勝王經》卷二〈三身品〉則云（大正16・409c）：「依此大智，十力、四無所畏、四無礙辯、一百八十不共之法、一切希有不可思議法，悉皆顯現。」而《無上依經》卷下〈如來功德品〉則以三十二相、八十種好及六十八法爲百八十不共法。

〔參考資料〕《大薩遮尼乾子所說經》卷九；陳譯《攝大乘論釋》卷十四；《順正理論》卷七十五；《金光明最勝王經疏》卷四；《自在王菩薩經》卷下。

不定教

我國古代佛教大德，在作教相判釋時所用之術語。茲分述如次：

㈠**南中三教之一**：指不攝於頓、漸之化儀，即於一經之初後，皆謂佛性常住。其化儀非漸進、非頓說，是爲不定。《法華經玄義》卷十（上）云（大正33・801a）：「南北地通用三種教相，㈠頓、㈡漸、㈢不定。（中略）別有一經，非頓漸攝而明佛性常住，勝鬘、光明等是也，此名偏方不定教。」《華嚴經疏》卷一云（大正35・508c）：「南中諸師同立三教，謂於前漸頓加不定教。」

㈡**天台化儀四教之一**：指得益不定之化儀，即謂於佛一音，聞者各得異解。據天台智顗所述，不定乃一音異解之義，於五味中通有之。智顗並爲此立顯露不定、祕密不定二義。《法華經玄義》卷一（上）云（大正33・683c）：

「若論不定義則不然，雖高山頓說，不動寂場而遊化鹿苑；雖說四諦生滅而不妨不生不滅；雖爲菩薩說佛境界而有二乘智斷；雖五人證果，不妨八萬諸天獲無生忍。當知，即頓而漸，即漸而頓。大經云：或時說深，或時說淺，應問即遮，應遮即問。一時一說一念之中備有不定，不同舊義專判一部。味味中悉如此，此乃顯露不定。祕密不定其義不然，如來於法得最自在，若智、若機、若時、若處，三密四門無妨無礙。此座說頓，十方說漸，說不定。頓座不聞十方，十方不聞頓座。或十方說頓說不定，此座說漸，各各不相知聞。於此是顯，於

彼是密。或為一人說頓，或為多人說漸、說不定，或為一人說漸，為多人說頓，各各不相知互為顯密。或一座默十方說，十方默一座說，或俱默俱說，各各不相知互為顯密。雖復如此，未盡如來於法自在之力。」

此外，《八教大意》云（大正46・769b）：「同聽異聞互不相知名祕密教，同聽異聞彼彼相知名不定教。祕密不定名下之法，只是藏通別圓。佛世逗機一音異解，從化儀大判且受二名。」此謂佛以一音演說法，依如來不思議神力，能令衆生於漸說中得頓益，於頓說中得漸益，以得益不同故名顯露不定教。又如來之三輪不思議，為此人說頓，為彼人說漸，使各各得益而不相知。

〔參考資料〕《法華經玄義》卷五（下）；《法華玄義釋籤》卷一、卷二；《摩訶止觀》卷三之四；《摩訶止觀輔行》卷一之二；《金光明經玄義》卷下；《止觀義例》卷上、卷下。

不放逸（梵apramāda）

心所名。七十五法之一。百法之一。指防惡修善的精神作用；即能斷惡修善、對治放逸而圓滿世出世一切善法的心所。說一切有部將其歸納為十大善地法之一，謂其有別體。但唯識家將之攝屬於十一種善心所，謂其離精進與三善根（無貪、無瞋、無癡）竟不可得，故定無別體。如《俱舍論》卷四云（大正29・19b）：「不放逸者，修諸善法，離諸不善法。復何名修？謂此於善專注為性。」《成唯識論》卷六云（大正31・30b）：「不放逸者，精進三根，於所斷修，防修為性。對治放逸，成滿一切世出世間善事為業。謂即四法於斷修事，皆能防修，名不放逸。」

此外，依《增一阿含經》卷四所載，謂無放逸行，即「護心」之意。

◉附一：《成唯識論》卷六（摘錄）

不放逸者，精進三根，於所斷修，防修為性。對治放逸，成滿一切世出世間善事為業。謂即四法於斷修事，皆能防修，名不放逸。非別有體，無異相故。於防惡事修善事中，離四功能，無別用故。雖信慚等，亦有此能，而方彼四，勢用微劣。非根徧策，故非此依。豈不防修是此相用？防修何異精進三根。彼要待此，方有作用。此應復待餘，便有無窮失。勤唯徧策，根但為依，如何說彼有防修用？汝防修用，其相云何？若普依持，即無貪等。若徧策錄，不異精進。止惡進善，即總四法，令不散亂，應是等持。令同取境，與觸何別？令不忘失，即應是念。如是推尋不放逸用，離無貪等，竟不可得。故不放逸，定無別體。

◉附二：《阿毗達磨雜集論》卷一（摘錄）

不放逸者：依止正勤，無貪瞋癡，修諸善法；於心防護諸有漏法為體；成滿一切世出世福為業。謂由正勤等為先，能修一切善法，及防有漏；是故依此四法，假立不放逸體。有漏法者：謂諸漏及漏處所、境界。

〔參考資料〕《瑜伽師地論》卷四十、卷五十七、卷八十三；《顯揚聖教論》卷一；《品類足論》卷三；《大毗婆沙論》卷四十二；《雜阿毗曇心論》卷二；《順正理論》卷十一；《大乘阿毗達磨雜集論》卷一。

不染污（梵akliṣṭa，巴akiliṭṭha，藏ñon-moṅs-pa-can-ma-yin-pa）

指無所染污之善法及無覆無記法的屬性。又稱無染污，或簡稱不染、無染。《品類足論》卷六云（大正26・715c）：「不染污法云何？謂善及無覆無記法。」

《大毗婆沙論》卷九將邪智分別為染污、不染污，謂與無明相應者為染污，與無明不相應者為不染污。《入阿毗達磨論》卷下則就世俗智分別染污與不染污，云（大正28・985b）：「此有二種：㈠染污，㈡不染污。染污者復有二種：㈠見性，㈡非見性。（中略）不染污者亦有二種：㈠善，㈡無覆無記。無覆無記者非見，不推度故，是慧及智。善者若五識俱亦非見，是慧及智。若意識俱，是世俗正見，亦

慧亦智。」

《俱舍論》卷四將愛分別爲有染汚與無染汚。有染汚謂貪，如愛妻子等；無染汚謂信，如愛師長等。

〔參考資料〕《品類足論》卷十四；《大毗婆沙論》卷二十二、卷四十二、卷四十三、卷四十五；《大乘阿毗達磨雜集論》卷三。

不退寺

屬於日本眞言律宗。座落在奈良市法蓮寺東垣內町。山號「金龍山」，全稱不退轉法輪寺，別稱在原寺、業平寺。原址本爲平城天皇退位後所建的離宮（萱御所），承和十四年（847），其孫（在原業平）改建爲寺。一說原爲業平宅邸（或說係滋野宰相舊宅），後將位於該國城上郡的三輪慈恩寺移置此處，名爲不退寺。

平安時代，本寺位列當時二十五大寺（又作十五大寺）之一。鎌倉時代成爲律宗寺院，證玄之弟子智生房信忍曾住此修大悲行。至德川時代雖有五十石的寺領，但在明治維新後寺門衰微，後來接受國庫補助，得以修繕堂舍。

寺中現存國寶級的建築有：建於室町時代的本堂，屬印度式；鎌倉時代所造的多寶塔，具日本風格；以及同樣建於室町時代的南大門。在雕刻方面有相傳爲在原業平作品的木造聖觀音立像，與木造五大明王像五尊；另有一座金銅舍利塔。此三者也被列爲國寶。

〔參考資料〕《三代實錄》卷四；《伊呂波字類抄》；《圓照上人行狀》卷下；《拾芥抄》卷下（本）；《吉野詣記》；《和州舊蹟幽考》卷四；《日本名勝地誌》卷一；《國寶目錄》。

不動法

密宗的修法之一。指以不動明王爲本尊，爲除疫癘或延壽而修的法。此係根據《金剛手光明灌頂經最勝立印聖無動尊大威怒王念誦儀軌法品》所說，在十八道行法之外，加上十九種相觀、十四根本契印、十九布字觀而成。所謂十九種相觀，即：

(1)觀想本尊是大日如來的化身，成爲如來使者，執作諸務。

(2)觀想眞言阿、路、哈、給四字，表如來之四祕密，三世諸佛從此四字應現三身，成等正覺。

(3)觀常住火生三昧，焚燒一切障垢。

(4)觀現童子形，身卑肥滿，上承佛勅，侍奉行者，下化衆生，攝持雜類者。

(5)觀頂有七莎髻，表七覺分。

(6)觀頭左垂一辮髮，表慈悲。

(7)觀額有水波皺紋，表憂念六道。

(8)觀左目斜閉，表遮掩左道令入一乘。

(9)觀下齒嚙上唇，露牙，以慈力怖魔。

(10)觀緘閉其口，表滅戲論之語。

(11)觀想右手執劍，表殺害三毒之惑。

(12)觀想左手持索，表繫縛不降伏者。

(13)觀喫行者之殘食，表噉食衆生未來之無明習氣。

(14)觀坐大盤石上，表鎮壓衆生之重障，令成淨菩提心。

(15)觀想色醜青黑，示調伏之相。

(16)觀想奮迅怒念，示威猛之相。

(17)觀遍身有迦樓羅炎，表智火之金翅鳥能噉食惡毒有情之龍子。

(18)觀變成俱力迦羅龍王，表智劍能摧滅三毒惡龍。

(19)觀變成矜迦羅、制吒迦二童子，表示順正、不順不正者。

十四根本印指觀本尊的根本祕密印（獨杵印）、寶山印、頭密印、眼密印、口密印、心密印、加持印、師子奮迅印、火焰印、火輪印、商佉印、渴譏印、羂索印、三股金剛印等十四種根本印。

十九布字觀則指將十九種眞言布置在行者的支分上，以自身成聖尊；即先將頂相眞言「曩莫薩嚩怛他孽帝毗藥薩嚩目契毗藥薩嚩他唵阿左攞贊拏欠」安置於頂上，次將「歸命企孕」安於頭上，「歸命棄」安於頭左，「歸命憾

」安於額上，「歸命咽」安於兩耳，「歸命怛囉吒」安於左右兩眼，「歸命吽」安於鼻，「歸命護」安於口，「歸命憾」安於舌端，「歸命莽」安於兩肩，「歸命輪」安於喉，「歸命瞻」安於兩乳，「歸命滿」安於心，「歸命吒唔」安於臍，「歸命吒唵」安於兩脇，「歸命吒」安於腰，「歸命郝」安於兩髀，「歸命憾」安於兩膝，「歸命憾」安於兩足，以此觀想行者之身成就本尊之各種瑞相，與本尊一體無二。

上述十九種眞言，依諸派的不同而有異。又，據《阿娑縛抄》卷一一六〈不動可修此法事〉所述，在歲末的止雨法之中也當修此法。

另外，以不動明王爲本尊，用八千枚乳木修護摩之儀式，稱爲八千枚護摩供或燒八千枚供。《金剛手光明灌頂經最勝立印聖無動尊大威怒王念誦儀軌法品》云（大正21・5a）：

「復說無比力聖者無動心，能成辦一切事業之法門。菜食作念誦，數滿十萬遍，斷食一晝夜，方設大供養，作護摩事業，應以苦楝木兩頭搵蘇燒，八千枚爲限。已成初行滿，心所願求者皆悉得成就。」

又，以不動明王爲本尊，爲安家鎭宅而修之法，稱不動安宅法、不動安鎭法或不動鎭宅法。《不動使者陀羅尼祕密法》云（大正21・27a）：「若有凶宅恐懼之處，或有官事逼惱者，當一心誦根本呪，（中略）但淨室中結界護身，繫心不動使者，專念不絕。」

〔參考資料〕《不動明王念誦次第》；《要尊道場觀》卷上；《別行》卷五；《行林》卷四十九～卷五十一；《厚造紙》；《傳受集》；《薄雙紙二重》卷七；《幸心鈔》卷上；《祕鈔問答》卷十一（本）。

不淨觀（梵aśubhāsmṛti，巴asubhānupassin，藏mi-sdug-pa bsgom-pa）

指觀想自他之色身不淨，以對治貪欲障的觀法。爲五停心觀之一。又稱不淨想。《大般涅槃經》卷三十六云（大正12・576c）：「若知是人貪欲多者，即應爲說不淨觀法。」《大毗婆沙論》卷四十云（大正27・205a）：「修觀行者，如是繫念在眉間等，觀察死屍青瘀等相即不淨觀。」又，《坐禪三昧經》卷上云（大正15・271c）：「淫欲多人習不淨觀，（觀）從足至髮不淨充滿。」

《禪法要解》卷上列舉兩種不淨觀法：

⑴觀死屍臭爛不淨，我身不淨亦復如是，如是觀已，心生惡厭，取是相已，至閑靜處若樹下、若空舍，以所取相，自觀不淨，處處遍察，繫心身中不令外出，若心馳散，還攝緣中。

⑵眼雖不見死屍，但從師受法憶想分別，觀自身中三十六物不淨充滿。

《大毗婆沙論》卷四十載，隨觀行者的意樂，不淨觀可分爲樂略、樂廣、樂廣略等三種。茲略述樂略觀之修法：即行者先往塚間觀察死屍青瘀等相，善取相已，退坐一處，重觀彼相。若心散亂不明了者，復往塚間如前觀察，善取其相。若得明了，心不散亂，速還住處，洗足就座，結跏趺座，調適身心，令離諸蓋，憶念觀察先所取相，以勝解力移屬自身，始從青瘀乃至骨瑣。於骨瑣中依次觀足骨、踝骨、脛骨、膝骨、髀骨、髖骨、腰骨、脊骨、脇骨、膊骨、臂骨、肘骨、腕骨、手骨、肩骨、項骨、頷骨、齒骨、髑髏。彼勝解力觀察如是不淨相已，繫念眉間湛然而住。復轉此念入身念住，展轉乃至入法念住。

同書中又說此三種觀法各有初習業位、已熟修位、超作意位等三位，並說明其觀行次第。如前述之略觀中，先往塚間觀察死屍青瘀等相，復以勝解力移屬自身，觀自身青瘀乃至骨瑣諸相，此爲初習業位；行骨瑣觀觀足骨乃至髑髏，復於其中略除一半僅觀一半，略除一分僅觀一分，此爲已熟修位；以勝解力觀察如是不淨相已，乃至入法念住，此爲超作意位。

此外，《禪法要解》卷上又謂不淨觀可對治六種欲，其文云（大正15・286b）：

「若淫欲多者應教觀不淨。不淨有二種：一者惡厭不淨，二者非惡厭不淨。何以故？衆生有六種欲：一者著色，二者著形容，三者著威

儀，四者著言聲，五者著細滑，六者著人相。著五種欲者令觀惡厭不淨，著人相者令觀白骨人相。又觀死屍若壞若不壞，觀不壞斷二種欲：威儀、言聲。觀已壞悉斷六種欲。」

《俱舍論》卷二十二謂，修此不淨觀可對治四貪，即顯色貪、形色貪、妙觸貪、供奉貪。其中，緣青瘀等相以觀不淨可治顯色貪，緣死屍為鳥獸所食等相以觀不淨可治形色貪，緣蟲蛆等相以觀不淨可治妙觸貪，緣死屍不動等相以觀不淨可治供奉貪。若緣骨瑣以觀不淨，骨瑣中無四貪境，故可通遍對治四貪。《大乘義章》卷十二載，愛自身以五不淨對治，愛他身以九相對治。

不淨觀與數息觀二者，被稱為「入道二甘露門」，其修法廣見於諸經論。不淨觀以無貪之善根為自性，在三界中緣欲、色二界，以欲界、中間靜慮、四靜慮、四近分等十地為依地，以欲界身為所依而起，與勝解作意相應，即為有漏觀，相當於四念住中的身念住位。在八解脫及八勝處中，不淨觀為初禪及二禪的觀法。

在南傳佛教中，不淨觀也是重要的禪修法門。依《清淨道論》所載，有所謂「不淨業處」者，又稱十不淨。是修不淨觀時所觀想的十種現象。此即觀察死屍自腐爛以至成為白骨的十種狀況，俾使行者心生厭惡、脫離貪愛執著。

依《清淨道論》第六章所載，不淨業處有十相：膨脹相、青瘀相、膿爛相、斷壞相、食殘相、散亂相、斬斫離散相、血塗相、蟲聚相、骸骨相。此均為死屍之不淨。此十相略如下述：

(1)**膨脹相**：命終後屍體漸漸膨大，如吹滿風的皮囊。

(2)**青瘀相**：屍體變色，肌肉隆起處呈暗紅色，膿所積聚處呈白色，其餘呈青紫色，如被青衣所纏。

(3)**膿爛相**：血肉破壞之處流出膿來，令人心生嫌惡。

(4)**斷壞相**：屍體從中央剖開，或肢解而尚未離開。

(5)**食殘相**：屍體暴露荒郊野外，為野狗、野干、鷹鳥食啖。

(6)**散亂相**：屍體肢解，一處是手，一處是腿，另一處是頭，四處散亂橫置。

(7)**斬斫離散相**：屍體為刀所砍而肢節散亂橫置。

(8)**血塗相**：屍體為血所塗污，或流出的血四處沾污。

(9)**蟲聚相**：屍體腐爛為蛆蟲所附。

(10)**骸骨相**：屍體已枯，只剩白骨。

〔參考資料〕《中阿含》卷二〈漏盡經〉、卷二十八〈諸法本經〉；《增一阿含經》卷五；《廣義法門經》；《修行道地經》卷五〈神足品〉；《大品般若經》卷一；《菩薩地持經》卷三〈力種性品〉；《清淨道論》第六；《瑜伽師地論》卷三十。

不慳戒

為發揚菩薩道之布施利生精神的大乘戒條。十重禁戒之一。全稱慳惜加毀戒。又作慳生毀辱戒、故慳加毀戒、慳惜財法戒、故慳戒、慳吝戒，或單稱慳戒。指制止慳惜財法之戒。《梵網經》云（大正24・1004c）：

「若佛子自慳，教人慳，慳因慳緣慳法慳業。而菩薩見一切貧窮人來乞者，隨前人所須一切給與；而菩薩以惡心瞋心乃至不施一錢一針一草，有求法者，不為說一句一偈一微塵許法，而反更罵辱者，是菩薩波羅夷罪。」

智顗於《菩薩戒義疏》卷下云（大正40・573c）：「前人求財請法慳吝不與，復加毀辱頓乖化道，故得罪。」此外，法藏於《梵網經菩薩戒本疏》卷四，說明此戒之十種制意，云（大正40・629c）：

「(一)但欲救護一切衆生，(二)欲攝取一切衆生，(三)欲饒益一切衆生，(四)欲學一切諸佛本行，(五)欲正心憶念諸佛本行，(六)欲清淨諸佛本行，(七)欲受持諸佛本行，(八)欲顯現諸佛本行，(九)欲廣說諸佛本行，(十)欲令一切衆生離苦得涅槃樂

；是爲十。由此當知菩薩理無不施之行。」

由此可知此戒乃爲乖違化道或違害布施行所制之戒。《菩薩地持經》卷五〈方便處戒品〉、《瑜伽師地論》卷四十、《優婆塞五戒威儀經》、曇無讖譯《菩薩戒本》等，以之爲四波羅夷之一，《菩薩善戒經》以之爲八重法之一，《菩薩內戒經》以之爲四十七戒之一。

〔參考資料〕《菩薩瓔珞本業經》卷下；《梵網經菩薩戒本述記》卷二；《梵網菩薩戒經疏刪補》卷上；《梵網經記》卷上；《梵網經古迹記》卷三。

不離過（梵 avyāvṛtta，藏 ldog-pa ma-bstan-pa）

因明學用語。因明三十三過的似異喩五過之一。指因明論式中，所立的異喩體不能從反面將事物的因果關係表示出來而招致的過失。

新因明規定，異喩必須從反面將事物的因果關係表示出來，這就需要建立異喩體來擔當這個任務。但是在古因明，却沒有喩體，它的異喩加上合、結兩支只是從某一具體事物不具備某種性質去反證另一具體事物具備某種性質。如古因明云：

聲是無常；（宗）

所作性故；（因）

猶如空等，於空見是常住與非所作；（異喩）

聲不如是，是所作性；（合）

故聲無常。（結）

它沒有能概括出「若是其常，見非所作」的普遍命題來。這是古因明的不足之處，新因明把這種不足看作是失誤，把這種失誤稱作「不離」。

陳那曾深刻指出古因明在異喩上的無能。如《因明正理門論》云（大正32・8b）：「世間但顯宗、因異品同處有性，爲異法喩，非宗無處因不有性，故定無能。」這就是說，當時流行的古因明只是以某一事物可爲宗因二法的異品而爲異法喩，而不是要提供「宗無因不有」的普遍性命題來作爲前提，因而它的作用是微弱無能的。對此，商羯羅主在《因明入正理論》中也舉例云（大正32・12b）：「不離者，謂說如瓶，見無常性，有質礙性。」《因明入正理論疏》卷下釋云（大正44・137a）：「今既但云見彼無常性，有質礙性，不以無常屬有礙性，即不能明無宗之處因定非有。」這就是說，如果聲論立「聲常」宗，以「無質礙」爲因，異喩說「如瓶」，於瓶見彼無常性與有質礙性，就犯不離之過，因爲它「不能明無宗之處因定非有」，也就是未能把結果消失其原因也必然消失的一定不離之關係給揭示出來。

由此可見，異喩必須從反面說明宗因一定不離的回轉關係，而犯有不離過的喩却是未能反映這種關係，因此無能。（沈劍英）

不丹佛教

不丹爲喜馬拉雅山中的王國，位於西藏東南、喜馬拉雅山脈東段的南坡，南與印度接壤，面積四萬七千平方公里，人口約一三九萬人（西元1984年），首都冬季在普那卡（Punakha），夏季則移往辛布（Thimphu）；地勢北高南低，低地氣候濕熱，高山終年積雪，多森林。不丹的住民多爲藏人系統之不丹族，分僧侶、貴族、庶民等階級。

不丹佛教傳自西藏，屬於西藏佛教的寧瑪派。相傳西元八世紀時，寧瑪派祖師蓮華生曾二度駐留不丹弘揚教法；現今每年四月所舉行的巴羅（Paro）大祭，即爲紀念蓮華生而設。十三世紀，又傳來主巴・噶舉派的教義。十七世紀時，西藏噶舉派領袖納布加爾入境不丹，成爲不丹的第一位法王。法王宣稱爲不丹的統治者，組織中央政府，任命地方官，採政教合一政策，並以轉世制度繼承。

不丹有一千二百多座寺院，僧侶六千人以上。佛教信仰深入民間日常生活，一般家庭每年都要請僧侶做一次法事，或祈禱病癒，或追念祖先；家家戶戶室內均設有佛堂。寺院多建於十六世紀之後，且大半座落在聚落中心，但也有一些是建在人煙罕至的地方，如唐祐寺建

在陡峭的懸崖上，攀登不易。寺院建築物富麗堂皇，外觀常飾以鮮艷色彩或精緻的雕刻，如普那卡地區的寺院即以富藝術氣息的建築雕刻及珍貴的佛像、佛具而聞名。又，普那卡附近的寺院亦曾刊刻「不丹版」大藏經目錄，惜毀於十八世紀之內亂。

1907年，旺楚克王朝建立後，不丹國王掌握實權，實施政教分離。1969年，設置國會，採君主立憲制；國會是國家的最高機關，國王必須獲得國會的信任，但眞正掌握實權的仍是王室及喇嘛僧侶所構成的王室諮詢協議會。

學界對不丹的研究甚少，主要著作有卡蘭（Pradyumna P. karan）與小仁金斯（William M. Jenkins）合著的《喜馬拉雅王國：不丹、錫金和尼泊爾》（1963），卡蘭著《不丹的自然與文化地理》（1967），科厄霍（V. H. Coelho）著《錫金和不丹》（1967），埃登（Ashley Eden）著《派往不丹的政治使節》（1972），伯戴克著《西元1650～1750年不丹的統治者》（1972），羅斯（Leo E. Rose）著《不丹政治》（1977）等。

〔參考資料〕 青木文教《西藏文化の新研究》；L. A. Waddell《Buddhism of Tibet》

不立文字

「教外別傳，不立文字。直指人心，見性成佛。」是古來禪宗的主要特色。而「不立文字」則是此一特色的代表性語句之一。重點在強調禪宗「以心傳心」的特質。亦即禪宗以爲心法只能以心相傳，故不須別立文字。《五燈會元》卷一、《禪宗正脈》卷一及《無門關》第六則云（大正48・293c）：「世尊云，吾有正法眼藏、涅槃妙心、實相無相微妙法門，不立文字、教外別傳，付囑摩訶迦葉。」宗密《中華傳心地禪門師資承襲圖》云（卍續110・870上）：「達磨西來，唯傳心法，故自云：我法以心傳心，不立文字。此心是一切衆生清淨本覺，亦名佛性，或云靈覺。（中略）欲求佛道，須悟此心，故歷代祖宗唯傳此也。」因此，禪宗乃離文字相，離心緣相，不可思議，畢竟不可得。如《興禪護國論》卷中云（大正80・11b）：「所謂佛法者，無法可說，是名佛法。今謂禪者，即其相也。（中略）若人言佛、禪有文字言語者，實是謗佛謗法謗僧，是故祖師不立文字，直指人心，見性成佛，所謂禪門也。」

然而對於此「不立文字」之說，亦有謂其爲不當者，如《祖庭事苑》卷五〈單傳〉之條云（卍續113・132上）：「然不立文字，失意者多，往往謂摒去文字，以默坐爲禪，斯實吾門之啞羊。爾且萬法紛然，何止文字不立者哉？（中略）豈拘執於一隅。故即文字而文字不可得。文字旣爾，餘法亦然。」

〔參考資料〕 《禪源諸詮集都序》卷上之一；《碧巖錄》第一則〈評唱〉；《南嶽單傳記》；《五燈會元》卷一；《釋門正統》卷三；《圜悟佛果禪師語錄》卷十四；《緇門警訓》卷七；柳田聖山《初期禪宗史書の研究》。

不生不滅

就佛法的第一義諦而言，一切諸法是無自性的，是性空、平等的。生，無生的實性；滅，無滅的實性，實際上是不生不滅。換言之，證得諸法不生不滅，即是證得佛法的第一義諦。故不生不滅有時被當作眞如的法體、解脫的內容，更被視爲如來的異名。《入楞伽經》卷四云（大正16・536b）：「一切諸法若離作者及因，是故不生，以無作者故，是故我說諸法不生，（中略）觀一切法自相同相無體相故，是故我說諸法不滅。」該經卷六又云（大正16・551a）：「不生不滅者，即如來異名（中略）。凡夫雖說而不知是如來異名。」又載佛言（大正16・552b）：「我所說法不生不滅者，不同外道不生不滅，亦不同彼不生無常法。何以故？大慧，諸外道說有實有體性不生不變相，我不如是墮於有無朋黨聚中。大慧，我說離有無法，離生住滅相，非有非無，（中略）一切世間諸法本來不生不滅。」《大般涅槃經

》卷五云（大正12·392a）：「又解脫者名曰虛無，虛無即是解脫，解脫即是如來，如來即是虛無，（中略）眞解脫者，不生不滅。是故解脫即是如來。如來亦爾，不生不滅，不老不死，不破不壞，非有爲法。」故言不生不滅即是解脫。

此外，《中論》卷一〈觀因緣品〉揭載的八不偈（大正30·1b）：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。」也是根據此一理趣所推衍出來的。

不如密多

禪宗傳燈系譜中的印度第二十六祖。又作不如蜜多。受法於婆舍斯多，傳法弟子爲般若多羅。依《景德傳燈錄》卷二所載，師原爲南印度得勝王之子。得勝王原本信奉外道，後來由於婆舍斯多的引導而成爲佛教信徒，太子不如密多也因而出家，跟隨婆舍斯多，六年後受正法。其後，不如密多行至東印度傳法，令堅固國王歸依佛教。此後六十餘年間活躍於東印度。其間，授法予婆羅門子般若多羅。東晉孝武帝太元十三年（388）示寂，年壽不詳。傳法偈爲「眞性心地藏，無頭亦無尾，應緣而化物，方便呼爲智。」

〔參考資料〕《寶林傳》卷六；《祖堂集》卷二。

不定地法（梵aniyata-bhūmika dharma）

俱舍家所立的六位心所之一。指惡作、睡眠、尋、伺、貪、瞋、慢、疑等八心所法。此八法通於善、惡、無記三性，其相應之界地等不定，故名不定地法。

(1)惡作（kaukṛtya）：又名悔，謂追悔所作之業。

(2)睡眠（middha）：又名睡或眠，謂神識昏昧。

(3)尋（vitarka）：舊譯作「覺」，指尋思，即心中所起之念。

(4)伺（vicāra）：舊譯作「觀」，指伺察，亦心中所起之念，心粗而浮曰尋，心細而沉曰伺。

(5)貪（rāga）：指耽著、希求順境等。

(6)瞋（pratigha）：對不順境起憎恚心。

(7)慢（māna）：謂自恃凌他。

(8)疑（vicikitsā）：謂猶豫不決。

在六位心所中，第一位徧大地法通善通惡、遍一切心；第二位大善地法唯是善業、不通於惡；第三位大煩惱地法唯是惡法、不通於善；第四位大不善地法無惡不作；第五位小煩惱地法但依第六識而起。而此八種不定地法，不同於前述五位心所具有決定性，故名爲不定地法。

〔參考資料〕《順正理論》卷十一；《顯揚聖教論》卷一；《大乘阿毗達磨論》卷一；《俱舍論光記》卷四；《大乘百法明門論疏》。

不動明王（梵Acalanātha，藏Mi-gyo-ba）

密教五大明王之一，八大明王之一。又稱不動金剛明王、不動尊、無動尊、無動尊菩薩、不動使者、無動使者。依密教所傳，明王（vidyarājaḥ）是如來爲懾伏難化衆生，並宣揚眞言妙法所變現的忿怒形諸尊。而不動明王，則是大日如來的應化身，受如來的敎命，示現忿怒相，常住火生三昧，焚燒內外障難及諸穢垢，摧滅一切魔軍寃敵。又捨身爲如來及密教行者的奴僕，受行者的殘食供養，常晝夜擁護行者，令成滿菩提。

關於此尊的形象，衆說紛紜。最普徧的說法爲瞋眼，咬牙切齒，右手持劍（斷煩惱惡魔），左手持索（示自在方便）。又，此像左右通常安置矜羯羅、制吒迦二童子，或置八童子、三十六童子爲侍者。

此尊亦被視爲佛教守護神之一，但屬於印度密教信仰的對象。透過密教的傳播，印、中、日、韓、西藏、蒙古等地皆有不動明王信仰，尤其在日本，不動明王受到民間熱烈的崇拜，到處可見不動明王尊像、曼荼羅及供養法。而以繪畫表現的不動明王像，最重要者爲京都


不動明王

青蓮院的「青不動」、高野山明王院的「赤不動」、三井寺的「黃不動」，總稱爲「三不動」。

〔參考資料〕菅沼晃（等）編《佛教文化事典》〈信仰と造形〉；高井觀海《密教事相大系》第四編。

不飲酒戒

五戒、十戒之一。人若飲酒，則縱逸狂悖，昏亂無知，無有智慧，故佛陀制戒規定佛弟子不可飲酒。此戒在具足戒中，爲九十單墮之一。

據《四分律》卷十六載，此戒制定的因緣，乃佛在支陀國時，有尊者娑伽陀（善來）以大神通力降伏惡龍後，飲酒大醉，臥倒於路旁。佛遂說明飲酒有十過，並制此不飲酒戒。

關於飲酒之十過，即：顏色惡、少力、眼視不明、現瞋恚相、壞田業資生法、增致疾病、益鬥訟、無名稱惡名流布、智慧減少、身壞命終墮三惡道。此十過，在《大明三藏法數》卷四十三中有詳細的解釋。《大智度論》卷十三則說飲酒有三十五失，《大乘義章》卷七〈飲酒三十五失義〉、《分別善惡報應經》卷下及《分別善惡所起經》中也有相似的說法。

有關酒的種類，《俱舍論》卷十四載，有窣羅（sura）、迷麗耶（maireya）、末陀（maḍya）三種，復云（大正29・77c）：「醞食成酒，名爲窣羅。醞餘物所成，名迷麗耶酒。即前二酒未熟已壞，不能令醉，不名末陀。若令醉時，名末陀酒。」此外，《玄應音義》、《大智度論》及《法蘊足論》卷一亦有解釋。《四分律》中則分爲木酒、粳米酒、餘米酒及大麥酒四種。

又，關於飲酒是性罪或遮罪，《俱舍論》卷十四有二種說法：

⑴性罪說（大正29・77b）：「諸持律者言：飲酒是性罪。如彼尊者鄔波離言：我當如何供給病者？世尊告曰：唯除性罪，餘隨所應，皆可供給。然有染疾，釋種須酒，世尊不開彼飲酒故。又契經說：諸有苾芻稱我爲師不應飲酒，乃至極少如一茅端所霑酒量，亦不應飲。故知飲酒是性罪攝。」

⑵遮罪說（大正29・77b）：「對法諸師言非性罪，然爲病者總開遮戒，復於異時遮飲酒者，爲防因此犯性罪故。又令醉亂，量無定限，故遮乃至飲茅端所霑量。又一切聖皆不飲者，以諸聖者具慚羞故，飲酒能令失正念故，乃至少分亦不飲者，以如毒藥量無定故。又經說是身惡行者，酒是一切放逸處故。由是獨立放逸處名。」

〔參考資料〕《法苑珠林》卷九十三〈酒肉篇〉。

不增不減

指眞如、法性或法界。謂法身乃不變、常住、遍一切處、不增一法、不減一法。舊譯《華嚴經》卷三十四〈寶王如來性起品〉第三十二之二云（大正9・614c）：「譬如如如性，離虛妄寂滅，亦無有生者，亦無有滅者，如是諸如來，及一切境界，亦同如如性，不增亦不減。」《大乘起信論》云（大正32・579a）：「復次眞如自體相者，一切凡夫聲聞緣覺菩薩諸佛無有增減，非前際生非後際滅，畢竟常恒。」《佛性論》卷四云（大正31・812b）：「眞如者，是無增減法。」又偈曰（大正31・812b）：「無一法可損，無一法可增，應見實如實，見實得解脫。」

上偈及前後的說明，於《寶性論》及彌勒《現觀莊嚴論》、安慧《中邊分別論釋》等書都可見及。而《寶性論》中譯作不增減一法者，其原語爲nāpaneyaṃ kiṃcid upaneyaṃ ca kiṃcana（即不減不增）。不減謂如來藏中的

煩惱是空（即無），故無一法可減。而如來藏中的佛功德是不空，故無一法可增。

如來藏不增不減，故同於眞如、法界，此乃《不增不減經》之要點。同經又說，以爲衆生界有增減是邪見，此乃不能如實了知一界之故，而起此見。其中「一界」乃第一義諦、涅槃界、法身，即衆生界、如來藏。衆生界與法身義同名異，同爲不增不減。

不斷念佛

日本淨土宗的修習法。相當於四種三昧中的常行三昧。又稱「常念佛」。即於固定時日，不間斷地誦念佛號。《觀無量壽經》云（大正12·346a）：「如是至心，令聲不絕，具足十念，稱南無阿彌陀佛。」

日僧圓仁自唐歸國，於承和十五年（848），在比叡山創建常行三昧堂。仁壽元年（851），圓仁於本堂開始修念佛三昧法（習自唐五台山）。此爲日本不斷念佛法門之濫觴。此後，西塔、橫川常行堂也相繼落成，並修不斷念佛，於是比叡三塔固定在每年八月中旬的七日內舉行不斷念佛。不久，諸寺院也起而仿傚，如：多武峯於安和二年（969），規定每年七月至九月的九十日內舉行不斷念佛；治安元年（1021），道長於法成寺修三日三夜的不斷念佛；治曆三年（1067）十月，石清水八幡宮召請比叡山十二衆，在三日三夜間修不斷念佛，爾後皆成爲恒例。

〔參考資料〕《日本往生極樂記》；《相應和尚傳》；《濫觴抄》卷下；《法然上人祕傳》卷下；《法然上人傳繪詞》卷四；《大原談義聞書鈔》；《古事談》卷三。

不變隨緣

法性宗之說。謂圓成眞如有不變及隨緣二義。據宋·子璿《起信論疏筆削記》卷二載，眞如有二義，一者不變，二者隨緣。其中，「不變」指眞如爲一切諸法之眞實體，乃超越時空、不生不滅、無爲常住之存在；「隨緣」指眞如能全其不變之自性，隨染淨之緣，全體起動，顯現森羅萬象。

若就《起信論》的法門而言，不變是心眞如門，隨緣是心生滅門，即將衆生之心，自一心之兩面來彰顯其相成之二義。又，法藏《華嚴五教章》卷四在辨此二義不相違，畢竟一性無二的緣由時，云（大正45·499a）：

「且如圓成，雖復隨緣成於染淨，而恒不失自性清淨，只由不失自性清淨故，能隨緣成染淨也。猶如明鏡現於染淨，雖現染淨而恒不失鏡之明淨，只由不失鏡明淨故，方能現染淨之相。以現染淨知鏡明淨，以鏡明淨知現染淨，是故二義唯是一性。雖現淨法不增鏡明，雖現染法不汚鏡淨，非直不汚，亦乃由此反顯鏡之明淨。」

此外，澄觀《華嚴疏鈔玄談》卷四在說明慧苑四教時，云（卍續8·475下）：「眞如隨緣不變二分義中，（中略）但得不變不得隨緣故名一分。（中略）隨緣不變二義故名具分。」同書卷六又云（卍續8·531下）：「心性是一，云何見有種種差別？（中略）法性本無生示現而有生，即眞如隨緣。」故說眞如時，要立不變、隨緣二義，才算完整。若缺任何一義，即不完整。如法相宗執眞如凝然之說，完全不知隨緣一義，故圓成眞如雖分眞實如常或理有情無二義，但不外不變一義，終使靈活自在的眞如成爲冥頑無知的死物。

〔參考資料〕牟宗三《佛性與般若》第二部第六章。

不一不異說（梵bhedābheda）

印度吠檀多學派的學說。係吠檀多學派根本聖典《梵經》（Brahmasutra）中的一種主張。據吠檀多派學者巴爾多利普拉般遮（Bhartṛprapañca）所述，「因的梵」與「果的梵（世界）」兩者不一，但是當世界還滅於梵時，兩者則不異。其後，八世紀後半的巴斯卡拉（Bhāskara）爲《梵經》作註，並且大成此不一不異說。巴斯卡拉認爲一元的梵與雜多

現象都是實在，命我（jıva atman）的限定（upadhi）不是無明（avidyā），梵與命我的關係就如同火之於火花。又，爲認識絕對者而造作的業（行爲），也是有意識的。這是知行合一說（samuccayavada），更是不一不異派的特色。

〔參考資料〕 中村元（等）編《佛教思想》第六冊〈空〉。

不二一元論（梵advaita）

印度吠檀多學派的主要學說。又名絕對不二說（kevaladvaitavāda）。西元七世紀，吠檀多學者高達帕達（Gauḍapada）於其所撰《曼殊迦佉耶頌》（Maṇḍukya-kārikā）第三章中提出此說。其中設譬云：大我之梵如大虛空，小我則如瓶中之虛空。瓶中之空來自大空，爲大空之一屬性。二者本質全同。小我發乎大我，而爲大我之一屬性，本質亦復了不相異。瓶中之空暫爲瓶所制限，以別於大空；小我亦暫爲身所制限，而恍若外於大我。若瓶破則瓶中之空融於大空；身體之制限若解，小我直冥合於大我。故現象界雖有我他彼此之分，實則在根柢上萬有悉爲普遍同一之我。

高達帕達這種主張，其後由商羯羅（Śaṅkara）發揚光大，影響後世印度思想界甚鉅，成爲後世印度思潮的主流。直至今日，尊奉傳統印度哲學者中絕大多數仍採行此說。

不二摩訶衍

《釋摩訶衍論》〈立義分〉所立三十三種門法中的第一門法，即超越根機、遠離教說的絕對不二境界。對應於其餘的三十二門法，不二摩訶衍稱爲性德圓滿海。其餘的三十二門法，乃應機緣而說此不可說、不可思議的不二摩訶衍，故稱爲修行種因海。

修行種因海有前重、後重之別。前重，謂強說不二摩訶衍爲法、義二者。法是一心，義是三大，各開眞如、生滅二門，並作能入、所入之別，故有八法、八門。後重，謂對於在前重尚不能領解之機者，立一心、三大等四法，也各開眞如、生滅二門，作能入、所入之別，故也有八法、八門。前後兩重加以合併，計有十六能入門和十六所入本法，共成三十二門法。

以上三十三門法，可歸納爲不二、前重、後重三門，或不二、眞如、生滅三門。此不二摩訶衍、十六能入門、十六所入本法等三十三門法，係《釋摩訶衍論》一部的要義，相傳馬鳴十論（《一心遍滿論》、《融俗歸眞論》、《法界中藏論》、《祕密微妙論》、《衆命合一論》、《眞如三昧論》、《心性清淨論》、《不動本源論》、《甚深玄理論》、《大乘起信論》）也對此詳加論述，故古來研究《釋論》的學者均特別致力於此。

日本眞言宗新義派之祖覺鑁在其《釋摩訶衍論指事》一書中，曾就此試加四重祕釋（大正69．564c）：

「就淺略，三十二種顯教，修行種因海應化身所說也；不二大乘密教、性德圓圓海、法身所說也。就深祕門有三重。兩重一法界心是眞如門，是則眞言也，兩重三大義則生滅門，皆是因海。

復次，於一心法界三大義，有眞如、生滅二法門。其眞如是眞言，生滅則顯教。此復二義，各有二義：一者顯中之祕；二者皆是第十住心之分齊也，非九種住心之祕密。復次，能入門顯教，所入法眞言。次就祕中深祕門，此不二、眞如、生滅三門是三部法門也，如次佛、蓮、金是也。此復有三重，三部各具三門故也。

復次，此三十三種法門是三十七尊三摩地也，不二是大日不二之總體，一心三大是四佛，前後兩重門法四波羅蜜以後可配之。復次，前重一心三大四佛，十六門法十六大菩薩；後重四法總是四波羅蜜，眞如所入內四供，能入外四供，生滅門法四攝。就祕祕中深祕，皆是大日如來法曼荼羅身也，一一法具各各法，互相攝入，輪圓具足，橫豎無邊，數量過剎塵，理

智理智各各無數也。」

依覺鑁之意，此三十三種法體不外是曼荼羅諸尊的三摩地、大日如來的法曼荼羅身、我等衆生心的實相。

不可觸賤民

印度種姓制度外的最下層人民。在印度通常稱爲Achut，英語稱爲Untouchable、Out-caste。又由於甘地稱之爲Harizan（神子），故歐美人或稱之爲Pariah。近時此一具歧視意味的語詞已不使用，而改稱Scheduled caste。

在印度社會中，由於淨、不淨思想的影響，對於生活習慣及職業也以淨、不淨的觀點加以區分，從而有此賤民制度的產生。被稱爲「旃陀羅」的賤民一語，在西元前六世紀至前五世紀的文獻中已可窺見。其後，到中世，在農耕社會中，從事狩獵、採集的部分部落，以及卑賤職業（屠宰、製革、清潔工等）的集團，皆被視爲不可觸賤民，其身份被置於社會的最下層。彼等受到許多社會限制，例如被隔離在市鎮或村外的小村落裏，不准進入寺院、學校，不許在高等種姓使用的水井打水。

1947年，印度脫離英國的統治。在1950年施行的憲法中，有關不可觸賤民的規定，有如下三項重點：

⑴宣佈「不可觸賤民」一詞之使用及相應的社會歧視爲非法。

⑵二十年後，有派遣特別議員代表到中央議會及州立法府的權利。

⑶在中央議會五百個席次當中，指定七十六席保留給不可觸賤民。

〔參考資料〕 D. L. Ramteke《Revival of Buddhism in Modern India》。

不受不施派

日本日蓮宗的支派。佛性院日奧爲其派祖。本山設於日本岡山縣金川妙覺寺。「不受」是指不接受不信日蓮宗者之供養；「不施」是指不布施給不信日蓮宗之僧。

文祿四年（1595），豐臣秀吉在妙法院修「千僧供養法會」，日蓮宗的僧侶也在受供養之列，然日奧以「不是一宗，雖是國恩也不受其供養」爲由，而拒絕參加，並倡導不受不施之教義，因此被視爲異端邪說，且遭受排擠。日奧遂逃離妙覺寺，隱棲於丹波小泉，弘揚不受不施的制法，並闡述宗祖日蓮及歷代高僧等拒絕幕府招待的事蹟。慶長四年（1599），日奧奉德川家康之召，到大坂城受審，妙顯寺日紹等人以「受而不施」之義與之辯論，日奧反更加堅持其「不受不施」主張，認爲「受而不施」之義有違宗義。幕府乃以「異端邪說」問罪，並於慶長五年（1600）六月將他發配至對馬國（即今長崎）。

日奧於流放期間，仍堅持其義，不受非日蓮宗者的供養，故衣食無源，飢寒交迫，飽嘗辛酸，然其意志節操益見堅强。慶長十七年（1612），日奧獲赦，返回京都妙覺寺靜養，停止昔日激烈的抗諍行動，然其所倡導「不受不施」之義，猶行於宗內。寬永五年（1628），本門寺日樹再倡「不受不施」之義，獲日賢、日領、日弘、日進、日充等人的大力支持，此後，「不受不施」之義蔚然風行於關東各談林之間。身延山主日暹爲此大憂，遂與日乾、日遠等人以日樹之說爲「異端邪說」而向幕府上訴。於是，幕府召日樹、日賢等人進行審問，經數次對論，終將日樹等人流放至信州、奧州等處，喧擾多年的紛爭暫趨平靜。

其後，幕府雖再次禁止倡導「不受不施」之義，然私下倡導者仍相繼不絕，如日講、日述等。寬文五年（1665），幕府告諭日講等人，謂寺領田園皆屬幕府的「供養田」，日講乃作「守正護國章」一文反駁，謂寺領、田園等乃出自國王的「仁恩」，而非「供養」，日述、日院等人亦多次上書陳述此意，然皆被駁回，並被處以流罪。元祿十一年（1698），日講示寂於流放之地日向（今宮崎）。此後二百年間，倡導「不受不施」之義者銷聲匿跡，日蓮宗皆以「受而不施」作爲宗義。至明治九年

（1876）四月，日正請求繼承日奧之學派，政府予以承認，始有「不受不施派」的名稱。十五年（1882），政府又依日心之請，承認「不受不施講門派」的分立。「講門派」的分立，據說是就「本尊論」的看法不同所導致。

〔參考資料〕 村上專精著．楊曾文譯《日本佛教史綱》第十七章；坂本幸男編《法華經の思想と文化》第一篇第四章；齋藤昭俊（等）編《日本佛教宗派事典》。

不染污無知（梵akliṣṭājñāna）

又稱不染無知，或不染愚。與「染污無知」合稱二無知。即以其性非染污，故稱不染污，而於佛法等諸義類差別未能了知，故稱無知。亦即雖有此無知，但內心不為煩惱所染，故云。《大毗婆沙論》卷九十九云（大正27．511b）：「諸無知略有二種：一者染污，阿羅漢已無；二者不染污，阿羅漢猶有。」

關於不染污無知之體，大乘係以無明為其體，如《大乘起信論義疏》卷下（上）云（大正44．189c）：「雜心云：如來斷除二種無知。一者斷染污，二者斷不染污。染污無知即是五住性結煩惱，不染污無知即是事中無明之心。準驗斯等當知，以彼五住性結為煩惱障，事中無知以為智障。」《俱舍論光記》卷一論不染污無知之體時，先將《婆沙》等諸論所說判分為十一種，即：(1)以未成佛以來鈍異熟無記心心所法為體，(2)以未成佛以來鈍四無記心心所法為體，(3)以未成佛以來自性無記心心所法為體，(4)以未成佛以來鈍眾同分為體，(5)以不自在為體，(6)以非得為體，(7)以不勤求不聽聞不數息等心心所法為體，(8)以智無為體，(9)以心心所法所有之習氣為體，(10)以令心心所法不自在轉之習氣為體，(11)以一切煩惱習氣為體。

書中對此十一種體，加以一一難破，並出自義，謂不染污無知係以未成佛已來所有一切有漏無染之劣慧為體。在三性中，通於善及無覆無記。菩薩於金剛喻定現在前時，頓時盡斷之。

〔參考資料〕 《雜阿毗曇心論》卷六；《瑜伽師地論》卷五十八；《異部宗輪論述記》；《佛地經論》卷七；《俱舍論寶疏》卷一。

不動曼荼羅

密教以不動明王為中尊而建立的曼荼羅。其畫法有下列數種：

(1)依《大日經》卷二〈息障品〉載（大正18．13c）：「不動大力者，住本曼荼羅，行者或居中，而觀彼形像，頂戴三昧足，彼障當淨除。」另據《大日經疏》卷九所述，不動明王之本曼荼羅即是三角曼荼羅，其中黑色，持誦者觀想己身作不動明王之像。此作法具有二意：一者觀想不動尊在圓中，而踏於大自在天之上。二者觀想自身是不動尊，即以本眞言印加於大自在天，而踏其上。在三角中畫大自在天為障者之形，然後入於其中，以左脚踏大自在天頭頂，以大忿怒形加之，彼當應時退散。

《大日經供養持誦不同》卷七及《行林》卷五十根據此說，於半月的中央三角中畫不動明王，於其周圍畫虛空無垢金剛、金剛輪、金剛牙、蘇唎多（妙住）金剛、名稱金剛、大分金剛、金剛利（迅速）、寂然金剛、大金剛、青金剛、蓮華金剛、廣眼金剛、執妙金剛、金剛金剛、無住戲論金剛、虛空無邊遊步金剛等十六金剛。

(2)依《聖無動尊安鎮家國等法》所畫的曼荼羅。即在八輻金剛輪的中央畫二臂之不動尊，身長八指，其兩臂身為俱摩羅相，其身洪滿，其色如金，頭髮左垂，威容極忿，右持智劍，左執羂索，坐金盤石，光焰熾然，其焰多有伽樓羅狀。輪內八方各畫四臂之大嚴忿怒身，輪外八方畫三鈷金剛杵頭。日本東寺觀智院藏本不動曼荼羅的第二圖（另於四隅畫迦羅奢）及興然《曼荼羅集》所載的安鎮曼荼羅，即是根據此說所繪。

(3)曼荼羅中央畫不動明王，右手執智劍，左手執羂索，坐於瑟瑟座上，其四方四角畫步擲

、大咲、大輪、馬頭、無能勝、不動、大威德、降三世等八大明王的立像。

(4)曼荼羅中央畫不動明王，右手執智劍，左手執羂索，坐於八葉蓮華上，其四方畫不動明王的異像。日本東寺觀智院藏本不動曼荼羅所出的第一圖及第三圖即是。

(5)曼荼羅中央畫不動明王，右手持智劍，左手持羂索，坐於金盤石上，兩足下垂，其左右畫矜迦羅、制吒迦二童子，四方畫四天王。《覺禪鈔》所揭示的曼荼羅即是此圖。

(6)依《底哩三昧耶不動尊威怒王使者念誦法》所畫的曼荼羅。其文云（大正21・11c）：「中畫釋迦牟尼佛，左畫曼殊童子，右畫執金剛菩薩，作微笑面，手持金剛杵，於執金剛下畫不動尊，種種莊嚴。」又，此曼荼羅在《覺禪鈔》中稱作三尊像。

此外，十二天曼荼羅及十天曼荼羅等，皆於中央畫四臂之不動尊，所以也稱爲不動曼荼羅。

〔參考資料〕《不動使者陀羅尼祕密法》；《大日經義釋》卷七；《大日經疏演奧鈔》卷三十二；《阿娑縛抄》卷一一六〈不動〉；《曼荼羅の研究》。

不增不減經（梵Anunatvāpūrṇatva-nirdeśa-parivarta）

一卷。元魏・菩提流支譯。收在《大正藏》第十六册。係闡明衆生界不增不減的經典，文僅二頁，但在如來藏思想史上頗爲重要。如來藏說雖發軔於《如來藏經》，但進一步說明如來藏的性質，及其與煩惱的關係，則爲本經之所揭示。

本經的梵本、藏譯本都缺，其中心部份之三分之一被引用於《寶性論》中。根據《寶性論》所引，本經梵名爲Anunatvāpūrṇatva-nirdeśa-parivarta。此中之parivarta一詞，即「品」之意。因此，本經原本似爲大部經典中之一品。

本經內容爲世尊應舍利弗之問，謂輪迴於六道三界四生中的衆生界無增無減；強調衆生界即如來藏，與法身義同名異。即一法界是如來智慧境界、第一義諦、法身。法身爲煩惱所纏、往來於生死海時，名之爲衆生。厭世間苦而修菩提行時，名之爲菩薩。離一切煩惱、住彼岸清淨法中時，名之爲如來。

◉附：《文殊大藏經》經集部六〈佛說不增不減經導論〉

本經是元魏・北天竺三藏菩提流支所譯（大正16・466a～468a），雖然是僅只數頁的小部經典，但在如來藏思想史上却極爲重要。

如來藏思想一般認爲是於《如來藏經》中首先有意識的被提倡，仍未脫素樸的形態，僅止於在衆生心中發現衆生成佛的可能性，將衆生成佛的可能性稱之爲如來藏，但並未更進一步提及如來藏之性質及其與煩惱的關係等。繼此，進一步論議此等問題並以之發展成有組織之教理者，即《不增不減經》。世親的《佛性論》曾以此爲依據，而堅慧之《究竟一乘寶性論》、《入大乘論》等論中，亦多所引用。本經在外表上雖然是一部極小的經典，但在如來藏教理史上佔有值得注意的地位，以下將按經文順序概觀其內容。

首先探討佛說本經的因緣。在王舍城耆闍崛山中，聖衆集會席上，慧命舍利弗首先問及由無始以來輪迴於六道、流轉於三界的衆生是否有所增減。對於此問，佛陀首先斷定「衆生界有增、有減」均是錯誤的說法，並言我在世時無此謬說，但在我滅後過五百年左右，有現沙門形但却無沙門德行者出現於世，主張如是增見、減見。而產生此種謬說的原因，乃因依據不了義經、遠離空見、不知如來所證的初發心等理由之故。更進而將此等二見細分之，減見有斷見、滅見、無涅槃見等三見；增見有涅槃始生見、無因無緣忽然而有見，並說明之。最後總結於「此二種見依止一界，同一界合一界，一切愚癡凡夫不如實知彼一界故，不如實見彼一界故，起於極惡大邪見心，謂衆生界增，謂衆生界減。」

如此論及衆生界的增減，此由本經的經題可見其所以，但僅只如此，與如來藏思想並無任何關係，因此將進一步就本經所謂一法界的意義作說明。

依經所說，所謂一法界，即第一義諦、即衆生界、即如來藏、即法身。係以如來藏爲媒介，使衆生及法身一致。因爲愚迷衆生與悟了的法身均以如來藏爲本質，在此意義下，眞如如來藏名爲一法界。並進而由法身及衆生二個立足點上來說明法身與衆生平等無二。法身是不生不滅不斷不異，是恒常清涼的存在，其與煩惱的關係分爲三種：第一，無始以來爲煩惱所纏縛的衆生；第二，爲斷除煩惱而修十波羅蜜等菩提行的菩薩；第三，斷盡一切煩惱，清淨無礙的如來。雖說與煩惱的關係可區別作以上三種，但彼等均是法身，於此點上，其間並無何等差異。因此，只敍述「衆生界即法身，法身即衆生界。此二法者義一名異。」於此，生滅變遷無常苦空無我的衆生，以及不生不滅常恒清涼不變的法身，均以如來藏爲媒介。衆生的價值，因之成爲絕對的，基於此種絕對價值的衆生觀之上，高遠的理想、甚深的行法，才開始成立。

以上是由法身的立足點而說的，接著由衆生的立足點敍說。無始以來爲煩惱纏縛，漂流於波浪中往來生死的衆生心中，法身仍儼然存在，在衆生界，稱之爲如來藏，此事已於《如來藏經》中舉出種種譬喩並加以說明。本經更進一步，將如來藏的形相分作三方面來探討，並詳細說明如來藏的出沒、迷悟等種種相狀的原由：第一，如來藏本際相應體及清淨法；第二，如來藏本際不相應體及煩惱纏不清淨法；第三，如來藏未來際平等恒及有法。第一，是與如來藏根本相應的眞如法界及自性清淨心，此意指所謂煩惱即是獨立的心性，其自體本淨；相當於《起信論》中所謂的心眞如門。第二，是與如來藏根本不相應的妄法及妄心，此妄心相當於《起信論》中所謂的心生滅門，是爲客塵煩惱所污染的自性清淨心，這個不清淨法的妄法，唯有如來的菩提智能斷。第三，就根本上綜合前二者立場，第一的法界及第二的妄法，均在如來藏名下而統合；即爲一切諸法根本的不生不滅、恒常不變、不可思議的清淨法界，以及依之所成立的衆生，二者合併，則得到衆生即法界異名的結果，衆生的意義，於此應可說已臻於極致。

要而言之，本經主張衆生成佛的可能性當求之於心內的如來藏，進而發現可以依如來藏說明衆生、菩薩、如來差異的原因，於此點上，較之《如來藏經》可見其甚爲進步。

〔參考資料〕 高崎直道（等）著．李世傑譯《如來藏思想》；宇井伯壽《印度哲學史》；勝又俊教《印度學と佛教學の諸問題》；《大乘佛典》第十二冊〈如來藏系經典〉（中央公論社）。

不空成就如來（梵Amogha-siddhi，藏Don-yod-grub-pa）

五方佛之一。密教胎藏界稱之爲北方天鼓雷音佛。顯教經典稱之爲天鼓音佛、雷音王佛等名。

不空成就佛在顯教裏較不爲人所知，也很少爲人所單獨膜拜與供奉，其意義主要表現在密教修法時的觀想上。

在五方五佛之中，不空成就佛的方位是北方，象徵的顏色是綠色。此佛代表大日如來之成所作智，所以也象徵能以大慈方便，成就一切如來事業及衆生事業。依密教所傳，修法者由於不空成就佛的加持，於諸佛事及有情事，皆能成就；而且能成辦自他兩利之行，而遠離煩惱。


不空成就如來

依《諸佛境界攝眞實經》所載，不空成就佛的印契是施無畏印，即左

手執衣兩角，右手展掌、豎其五指，當肩向外。這一印相，象徵此一佛陀拔濟有情與所作成辦的功德。如勤修以此佛爲本尊之法，則可證入不空成就如來三昧。

在密教圖像裏，不空成就佛的四方，通常都安有四位菩薩。四位菩薩的方位與顏色如下：前方是金剛業菩薩，肉色；右方是金剛護菩薩，青色；左方是金剛牙菩薩，白黃色；後方是金剛拳菩薩，青色。

〔參考資料〕《不空羂索神變真言經》卷二十二；《守護國界主陀羅尼經》卷二；《祕藏記》；《金剛界七集》卷上；《兩部曼荼羅私鈔》卷下。

不空羂索觀音（梵Amogha-pāśa）

六觀音之一。全稱不空羂索觀世音菩薩。又稱不空王觀世音菩薩、不空廣大明王觀世音菩薩、不空悉地王觀世音菩薩、不空羂索菩薩。依密教所傳，在過去九十一劫的最後一劫中，觀世音菩薩曾經接受世間自在王如來的傳授，而學得不空羂索心王母陀羅尼。此後，觀世音菩薩即常以該眞言教法，化導無量百千衆生。因此，當觀世音菩薩示現化身以此法度衆時，便稱爲不空羂索觀音。

「不空羂索觀音」一名中之「不空」（Amogha），是指心願不空。「羂索」（paśa）原意是指古代印度在戰爭或狩獵時捕捉人馬的繩索。以「不空羂索」爲名，是象徵觀世音菩薩以慈悲的羂索救度化導衆生，其心願不會落空的意思。所以，雖然此尊觀音的形像有一面八臂或三面六臂等多種，且手執羂索，有懾伏衆生的意思，但是其眞正的寓意則是慈悲的，是誓願宏深的。



在大藏經中，敍述不空羂索觀音的經典爲數不少。這一類經典的核心意義，往往是在宣說不空羂索心王母陀羅尼。依經典所載，凡是如法受持這一陀羅尼的人，現世可得無病、富饒、無橫災等二十種功德，臨終也可得無病痛、觀音蒞臨勸導等八種利益，甚至於可以護國佑民、防止天災地變云云。

〔參考資料〕《不空羂索呪經》；《祕藏記》；《祕鈔》卷八；《胎藏界七集》卷上；《諸說不同記》卷三；《祕藏金寶鈔》卷三；《行林》卷二十九；《總持鈔》卷四。

不動智神妙錄

一卷。日本品川東海寺開山澤庵宗彭著。本書係澤庵爲武士柳生宗矩所撰。是從禪的立場說明劍上應具備的精神，自古即普爲武術界所喜愛。

全書分爲十三章，即〈無明住地煩惱〉、〈諸佛不動智〉、〈間不容髮〉、〈石火之機〉、〈心之置所〉、〈本心妄心〉、〈有心之心、無心之心〉、〈水上打胡盧子捺著即轉〉、〈應無所住而生其心〉、〈救放心〉、〈急水上打毬子念念不停留〉、〈前後際斷〉、〈內存寄候事〉。

本書所謂的「不動智」，是指不動的智慧。「不動」並非像木石一樣靜止不動，此處是指動而不止、瞬息不停的心，即「無停留處之心」。無停留處之心就是對任何事情都不執著之心，也就是無心。它是人自然具有的本然之心，又稱本心。本心如水，不止留一處。書中又敍述忠孝之德性，並謂若依此垂示而如實修行，自能把握不動智之神妙。

◉附：鐮田茂雄〈禪與日本武道〉（摘錄自《中日佛教研究》）

《不動智神妙錄》的思想

就如少林寺把禪和武術緊密結合在一起一樣，日本武道也是通過禪形成了武道哲學。禪

同武道在精神上融爲一體，可以說這同中國少林武術完全一樣。

鎌倉時代，從宋朝傳入日本的禪，作爲日本禪獨立發展。由道元傳入日本的中國曹洞禪發展成了日本的曹洞宗。由榮西傳入日本的臨濟禪作爲應燈關派發展起來，成了日本的臨濟宗。

日本禪不僅和茶道、花道等日本文化緊密結合在一起，而且還爲日本武道哲學的形成提供了機遇。在這種武道哲學頂峯中有澤庵宗彭（1573～1645）著的《不動智神妙錄》和《太阿記》。柳生派的家傳兵法書《殺人刀》和《活人劍》（已收入日本思想體系叢書《近世藝道論》，岩波書店出版）也把禪作爲武道哲學而加以採用。《殺人刀》和《活人劍》詳細地闡述了經柳生宗嚴和柳生宗矩父子兩代人精心琢磨出來的柳生新陰派的武藝和心的持守理論。

這兩部著作是在澤庵的影響下產生的。宗矩比澤庵年長四歲，但他們好像從相當年輕的時代起就有了交遊，宗矩從年輕時代起就跟著澤庵學禪。

柳生宗矩是德川幕府三代將軍——家光的劍道教師，他幾乎是把劍法技藝毫無保留地傳授給了家光。但他認爲，還應把心的持守的深奧道理教給家康。當時宗矩舉薦了他年輕時的禪學教師澤庵宗彭，使其下了關東。

德川家康和柳生宗矩的老師澤庵在禪方面是達到了何等境界的人呢？要了解這一點，可以看一看記述澤庵臨終時情景的《萬松語錄》。正保二年（1645）十二月十一日，守候在他枕邊的僧人要求他講辭世的偈文。澤庵擺手拒絕。僧人們再三懇求，他提起筆寫了個「夢」字就投筆而逝。當時他七十三歲。

澤庵臨終前的遺言是：將吾全身葬於後山，只用泥土掩埋即可。不必念經，也不必請僧人做齋。不要僧俗香資，不要建墓塔和安置佛像，不要靈牌和諡號，不必將自己的木牌放入本山祖堂，不要編自己這一代的年譜。

他不僅不要舉行葬禮，就連墳墓、靈牌和禪師號也不需要，還不讓記載自己這一代的年譜和品行。其目的是不讓自己的痕迹留在這個世界上。澤庵徹悟到了人死歸空無的道理。徹底的禪者的行動，反而是無神論者所應具有的。

澤庵認爲，兵法修煉首要的是去掉執著之心。澤庵送給宗矩的《不動智神妙錄》論述了兵法修行中如何去掉執著心，澤庵對心的措置法作了如下論述：

心之置所，言心置何處。

心置敵身之動，則心爲敵身之動所取。

心置敵刀劍，則心爲敵刀劍所取。

心置我刀劍，則心爲我刀劍所取。

心置思不被砍殺之所，則心爲思不被砍殺之所而取。

心置對人戒備，則心爲對人戒備所取。

蓋言之，心無置所。

這就是澤庵闡明面對敵人時心置於任何地方都不行的有名文章。那麼到底心置何處爲好呢？所謂心無置所就是不能把心置於所有的空間和所有的地點。

使心充滿一切就是使氣充滿一切。氣必須運行十方。氣發自何處？發自臍下之丹田。

禪通過坐禪煉氣，因此重視數息觀的呼吸法。中國的太極拳和日本的合氣道等也非常重視運氣。在太極拳中，氣無論運行到何處都不停留，像中國長江的流水悠悠不盡天際流。人體不是另外有氣在流動，而是人體在活動中有了氣。

澤庵還重視「石火之機」的道理。這種石火之機也稱爲「不容間髮」。所謂石火之機，是指在將要碰擊還未碰擊的瞬間發出火花的擊石以及火花迸發的不容間髮。在此不能有間，也不能有隙。

這種理論在禪的教誨中也存在。在禪宗裡師徒問答時，必須瞬息不間地作答。如果問：「此佛如何？」就要在其話音未落前瞬息不間地回答，不允許有片刻遲疑。在禪中也看重

瞬息不間的心。如果叫到太郎，太郎要馬上應答，這種心就是不動智。

澤庵所說的不動智，是指不動的智慧。一說到不動，我們就容易想到是像木石一樣靜止不動。但澤庵所說的不動智決不是這樣，而是指前後左右、四面八方地流動，而且瞬息不停的心。

澤庵所說的不動智，換一種說法就是無心。所謂無心就是「無停留處之心」。無停留處之心就是對任何事情都不執著之心，也就是無心。它是人自然具有的本然之心。澤庵又把心稱爲本心。

所謂本心是不停留於一處而無限擴張之心，就像所說的那樣是不停在一處而遍及全身的心。打個比方來說，本心像水，不會停留在一處。停止不動的心叫妄心。妄心像冰，既不能用它來洗手，又不能用它來洗臉。如果將冰化成水，就可以流到任何地方，既可以用來洗手，也可以用來洗臉。同樣使心處於流水一樣的狀態極爲重要。中國醫學用語中有「流水不腐」的說法，這同太極拳的原理相同。

澤庵所說的無置所之心和無心之心，是禪的了悟，同時也是日本武道之心。體驗無心，靠頭腦不行，只能用澤庵所說的「冷暖自知」的方法，只能自己去修煉。而且這種修行不是一年、兩年可以完成的，而是要堅持十年、二十年、三十年，方能體驗到。日本有這樣的諺語「繼續就是力量」，只要繼續不斷地修煉就可以達到目的。

不空羂索陀羅尼經

一卷。一名《不空羂索陀羅尼自在王咒經》，北天竺嵐波國婆羅門首領李無諂於中國唐代武后時譯出。收在《大正藏》第二十册。此經是說不空羂索觀自在菩薩的根本咒——即一切明主不空羂索自在王陀羅尼的功德及諸種成就法的經典。除本譯本外，還有唐．天竺三藏寶思惟譯本，三卷，題名《不空羂索心咒王經》。

關於此經的翻譯緣起，據《開元錄》卷九和此經前所附的福壽寺沙門波崙的序說：大周．聖曆三年（700）三月七日，波崙等得到此經梵本，時有新羅國僧明曉在唐求法，將欲東歸，遂由西京寶德寺僧慧月與常州正勤寺大德慧琳、吒干、智藏等數人，共請嵐波國婆羅門大首領李無諂於東京（今洛陽）佛授記寺翻經院同翻梵本，沙門波崙筆受，成十六品，合爲一卷。又由譯者携就迦濕彌羅國婆羅門大德僧迦彌多囉同勘梵本，久視元年（700）八月勘會完畢，才寫出流布。

這是一部密教中宣揚咒術的經籍，經中首出此根本陀羅尼咒並述它的功能，即由觀自在菩薩說此心咒能成諸事業，興福滅罪的功德。次說受持此咒的供養莊嚴和誦持儀則，及能成就所願。次說欲親見觀自在菩薩的供養法、造觀自在菩薩像法及作壇法並供養次第。次說受持緊羯羅令所作成辦法、受持制擿迦令所作成辦法、咒賢瓶法及不空羂索咒王供養法、諸息災法、不空羂索咒王諸種成就法等。

今本經後附有〈不空羂索咒印〉一卷，載「雲自在印咒」等二十二個印咒，又附「觀世音不空羂索母身印咒」等印、咒。以上均非原譯本，是由新羅僧惠日另譯出附加入的。（高觀如）

不空羂索神咒心經

一卷。唐．玄奘譯。收在《大正藏》第二十册。顯慶四年（659），在大慈恩寺弘法院譯出（原經後序爲「顯慶二年五月旦日於大慈恩寺弘法苑重更敷譯」），大乘光筆受。此經是說觀自在菩薩的不空羂索神咒心並其功德的經典。相當於菩提流志譯的三十卷本的《不空羂索神變眞言經》的初品。

此經異譯本還有三種：一爲隋．闍那崛多所譯，名《不空羂索咒經》；二爲菩提流志所譯，名《不空羂索咒心經》；三爲宋．施護所譯，名《佛說聖觀自在菩薩不空王祕密心陀羅尼經》。

這是屬於密教的一部經典，主要內容是說佛在布咀洛迦山觀自在宮殿時，觀自在菩薩在大衆中白佛說：他於過去九十一劫在世主王如來所，蒙授不空羂索大神咒心，以此咒力獲得種種功德利益，次說此神咒持誦、觀修、供養法等。此經另有藏文譯本。（高觀如）

不空羂索神變眞言經（梵 Amogha-pāśa-kalpa-rāja，藏 Don-yod-pahi shags-pahi cho-ga-shib-mohi rgyal-po）

三十卷。唐・菩提流志譯。略稱《不空羂索經》。收在《大正藏》第二十册。是說不空羂索觀世音菩薩（以四攝攝取衆生的觀世音菩薩）的祕密眞言觀行法門和修持功德的經典。

此經係唐・神龍二年（706）夏，天竺三藏菩提流志於長安西崇福寺譯出，他的弟子般若丘多助宣梵本，至景龍三年（709）春譯成。其內分爲七十八品：(1)〈母陀羅尼眞言序品〉，(2)〈祕密心眞言品〉，(3)〈祕密成就眞言品〉，(4)〈祕密印三昧耶品〉，(5)〈法界密印莊嚴品〉，(6)〈羂索成就品〉，(7)〈護摩增益品〉，(8)〈祕密灌頂品〉，(9)〈三三昧耶像品〉，(10)〈護摩安隱品〉，(11)〈清淨無垢蓮華王品〉，(12)〈廣大解脫曼拏羅品〉，(13)〈最勝明王眞言品〉，(14)〈奮怒王品〉，(15)〈悉地王眞言品〉，(16)〈廣博摩尼香王品〉，(17)〈金剛摩尼藥品〉，(18)〈如意摩尼瓶品〉，(19)〈如來加持品〉，(20)〈普遍心印眞言出世間品〉，(21)〈普遍心印眞言世間品〉，(22)〈不思議觀陀羅尼眞言品〉，(23)〈陀羅尼眞言辯解脫品〉，(24)〈最上神變解脫壇品〉，(25)〈光焰眞言品〉，(26)〈出世解脫壇像品〉，(27)〈一切菩薩敬禮解脫三昧耶眞言品〉，(28)〈出世解脫壇印品〉，(29)〈出世相應解脫品〉，(30)〈根本蓮華頂陀羅尼眞言品〉，(31)〈十地眞言品〉，(32)〈世間成就品〉，(33)〈蓮華頂阿伽陀藥品〉，(34)〈護摩成就品〉，(35)〈根本蓮華壇品〉，(36)〈根本蓮華頂像品〉，(37)〈神變密印品〉，(38)〈神變眞言品〉，(39)〈多羅菩薩護持品〉，(40)〈大衆護持品〉，(41)〈普遍解脫陀羅尼眞言品〉，(42)〈普遍解脫心曼拏羅品〉，(43)〈普遍輪轉輪王阿伽陀藥品〉，(44)〈普遍輪轉輪王神通香品〉，(45)〈如意阿伽陀藥品〉，(46)〈無垢光神通解脫壇三昧耶像品〉，(47)〈大奮怒王品〉，(48)〈一切種族壇印品〉，(49)〈大奮怒王字輪壇眞言三昧耶品〉，(50)〈大奮怒王眞言護持品〉，(51)〈執金剛祕密主問疑品〉，(52)〈廣大明王央俱捨眞言品〉，(53)〈廣大明王摩尼曼拏羅品〉，(54)〈廣大明王三三昧耶品〉，(55)〈廣大明王阿伽陀藥品〉，(56)〈廣大明王央俱捨羂索曼拏羅品〉，(57)〈廣大明王圖像品〉，(58)〈大可畏明王品〉，(59)〈然頂香王成就品〉，(60)〈點藥成就品〉，(61)〈護摩祕密成就品〉，(62)〈斫芻眼藥成就品〉，(63)〈神變阿伽陀藥品〉，(64)〈召請諸天密護品〉，(65)〈大可畏明王像品〉，(66)〈大可畏明王壇品〉，(67)〈清淨蓮華明王品〉，(68)〈灌頂眞言成就品〉，(69)〈灌頂曼拏羅品〉，(70)〈不空摩尼供養眞言品〉，(71)〈祈雨法品〉，(72)〈清淨蓮華明王成就法品〉，(73)〈功德成就品〉，(74)〈供養承事品〉，(75)〈明王曼拏羅像品〉，(76)〈敵捺羅印品〉，(77)〈密儀眞言品〉，(78)〈囑累品〉。

此經的內容，是敍述佛在布咀洛迦山觀世音菩薩宮殿中，時觀世音菩薩頂禮白佛，說過去劫中從世間自在王如來所授得的不空羂索心王母陀羅尼，和此陀羅尼持誦的功德。次說此母陀羅尼眞言中的祕密心眞言並念誦法。又次說發覺、請召、啓白、結界、神變、淨治等八十餘種眞言及觀行法。又次說觀世音菩薩根本印、蓮華印等三十餘種印眞言法。又次說圖畫曼拏羅壇法一切手印諸器仗等。又次說羂索等八種不空王羂索三昧耶成就法。又次說護摩壇、供物、護摩木等不空王護摩三昧耶成就法。又次說觀念不空羂索觀世音的道場諸相，乃至各種有關的眞言陀羅尼，各種造像法，畫造曼拏羅法，觀行念誦法，供養法，護摩法，各種入壇法，阿伽陀藥法，諸天、明王、藥叉等眞言曼拏羅觀行法等，如各品名所列，不及備

述。

此經也和一般瑜伽密教的經典同樣，以觀諸法性空無相的般若理趣，和三密瑜伽的事修觀行相結合，如此經卷二十三〈陀羅尼眞言辯解脫品〉說（大正20・299b）：「一切法本無色無行，離諸染著，心不住內外，不在兩間，內外兩間亦不可得。本自清淨，平等無二，捨無我心，（中略）何以故？心前中後際不可得故。」這和《大日經》卷一〈入眞言門住心品〉所說（大正18・1c）「心不在內，不在外及兩中間，心不可得」等文義相合。又此經卷三十〈根本蓮華頂陀羅尼眞言品〉說（大正20・313b）：「自如實觀一切法性無所執著，（中略）亦復不住自性自相，若動若住不可得故。」以下說修四正斷、四神足、五根、五力、七覺支、八聖道、三解脫、三摩地、十一智、四無畏、四無礙解、十八不共法等，又皆與《大品般若經》卷十九〈廣乘品〉所說相類。此經和以上二經還有若干相同之點，不及一一列舉。因而此經可視爲瑜伽密教中較爲成熟的經典。又此經列載明王、諸天、金剛、藥叉等眞言供養，乃至聽衆中有伊首羅天、摩醯首羅天等，從所包容的方面看來，均顯示此經的形成已越過中期密教的階段。又此經文中並令世間沙門、婆羅門、毗舍、首陀等同受法益（見卷二〈祕密心眞言品〉等），顯見其教化範圍甚爲寬宏，因而使觀音信仰轉形興盛，傳至中國也流行甚廣。

此經的別譯本，尚有隋・闍那崛多譯的《不空羂索咒經》、唐・玄奘譯的《不空羂索神咒心經》、菩提流志另譯的《不空羂索心經》、宋・施護譯的《聖觀自在菩薩不空王祕密心陀羅尼經》，均各一卷，皆係由本經卷一〈母陀羅尼眞言序品〉抄出的摘譯本。此外尚有唐・阿目佉譯的《不空羂索陀羅尼儀軌經》二卷，則是由〈母陀羅尼眞言序品〉、〈祕密心眞言品〉、〈祕密成就眞言品〉三品抄出的摘譯本。以上均稱爲略本，而一般以本經爲廣本。此廣本經有藏文譯本，譯者佚名。（高觀如）

〔參考資料〕《開元釋教錄》卷九；《至元法寶勘同總錄》卷四。

中有（梵antarā-bhava）

指介於今世死有與來世生有之間的五蘊身。亦即衆生在死後而尚未正式投胎時之生命狀態。又作中陰、中陰有、中蘊等。四有之一，或七有之一。

中有說係以轉生輪迴之思想爲根柢而成立，其雛型已見載於《品達奧義書》（Piṇḍa Upaniṣad）。印度佛教諸派中，有人承認中有之存在、也有人加以否定，衆說紛紜。茲將經典所述中有之特性，略述如次：

(1)中有因惑、業、苦而有，其身由意識所成，非由父母之精卵而來，故其身爲「意生身」。

(2)中有身極細微，故肉眼不能得見，僅中有之同類或修得極淨天眼者可以得見。

(3)中有之由業力而有之通力極强，如淩越虛空般地自在。

(4)中有之用無對，金剛等不能遮止。

(5)若當生之趣決定而中有已生，縱以不可思議之定力、通力、借識力、大願力、法威德力等五力亦無法改變。

(6)仰賴段食，且專食香以資養自身。

(7)住時短少（關於中有期間之長短，雖無定論，然最長不得超過四十九日）。

(8)一切中有皆具五根。

(9)因顛倒心而想欲境，或於香、處超愛染而結生。

總之，中有與業不可分，中有僅成立於業思想上。

◉附一：《瑜伽師地論》卷一（摘錄）

云何生？由我愛無間已生故。無始樂著戲論因，已熏習故；淨不淨業因，已熏習故。彼所依體，由二種因增上力故。從自種子，即於是處，中有異熟無間得生。死生同時，如秤兩頭低昂時等。而此中有必具諸根。造惡業者所

得中有，如黑羺光，或陰闇夜。作善業者所得中有，如白衣光，或晴明夜。

又此中有，是極清淨天眼所行。彼於爾時，先我愛類，不復現行，識已住故。然於境界起戲論愛，隨所當生，即彼形類中有而生。又中有眼猶如天眼，無有障礙，唯至生處。所趣無礙，如得神通，亦唯至生處。又由此眼見己同類中有有情，及見自身當所生處。又造惡業者，眼視下淨，伏面而行。往天趣者，上。往人趣者，傍。

又此中有，若未得生緣；極七日住。有得生緣，即不決定。若極七日未得生緣，死而復生，極七日住。如是展轉，未得生緣，乃至七七日住。自此已後，決得生緣。又此中有七日死已，或即於此類生。若由餘業可轉中有種子轉者，便於餘類中生。又此中有，有種種名。或名中有，在死生二有中間生故。或名健達縛，尋香行故，香所資故。或名意行，以意爲依，往生處故。此說身往，非心緣往。或名趣生，對生有起故。當知中有，除無色界，一切生處。

又造惡業者，謂屠羊、雞、豬等。隨其一類，由住不律儀衆同分故。作感那落迦惡不善業及增長已；彼於爾時，猶如夢中，自於彼業所得生處，還見如是種類有情及屠羊等事。由先所習，喜樂馳趣；即於生處境色所礙，中有遂滅，生有續起。彼將沒時，如先死有，見紛亂色。如是乃至生滅道理，如前應知。又彼生時，唯是化生；六處具足。復起是心而往趣之：謂我與彼嬉戲受樂，習諸技藝。彼於爾時，顛倒謂造種種事業，及觸冷熱。若離妄見，如是相貌，尚無趣欲，何況往彼？若不往彼，便不應生。

◉附二：《俱舍論》卷九、卷十（摘錄）

當往何趣，所起中有，形狀如何？頌曰：此一業引故；如當本有形。本有謂死前，居生利那後。論曰：若業能引當所往趣，彼業即招能往中有。故此中有若往彼趣，即如所趣當本有形。若爾；於一狗等腹中，容有五趣中有頓起，既有地獄中有現前，如何不能焚燒母腹？彼居本有，亦不恆燒，如暫遊園；況在中有。設許能燒，如不可見，亦不可觸。以中有身，極微細故。所難非理。諸趣中有，雖居一腹，非互觸燒，業所遮故。

欲中有量，雖如小兒年五六歲，而根明利。菩薩中有，如盛年時，形量周圓，具諸相好。故住中有將入胎時，照百俱胝四大洲等。若爾；何故菩薩母夢中見白象子來，入己右脅。此吉瑞相，非關中有；菩薩久捨傍生趣故。如訖栗枳王夢所見十事：謂大象井麨，旃檀妙園林，小象二獼猴，廣堅衣鬥諍。如是所夢，但表當來餘事先兆，非如所見。

又諸中有從生門入，非破母腹而得入胎。故雙生者，前小後大。法善現說，復云何通？白象相端嚴，具六牙四足。正知入母腹，寢如仙隱林。不必須通，非三藏故。諸諷頌言，或過實故。若必須通，如菩薩母所見夢相，造頌無失。

色界中有量，圓滿如本有，與衣俱生，慚愧增故。菩薩中有，亦與衣俱。鮮白苾芻尼，由本願力故，彼於世世有自然衣，恆不離身，隨時改變，乃至最後般涅槃時，即以此衣纏屍焚葬。所餘欲界中有無衣，由皆增長無慚愧故。（中略）

諸趣生已，皆謂已生。復說求生，爲何所目？此目中有。由佛世尊以五種名，說中有故。何等爲五？一者意成，從意生故，非精血等所有外緣合所成故。二者求生，常喜尋察當生處故。三者食香，身資香食，往生處故。四者中有，二趣中間所有蘊故。五者名起，對向當生，暫時起故。如契經說：有壞自體起，有壞世間生。起謂中有。又經說：有補特伽羅，已斷起結，未斷生結。

◉附三：《大毗婆沙論》卷六十九、卷七十（摘錄）

有說：中有非趣所攝。問：若爾；善通施

設論等尊者達羅達多所說，當云何通？答：彼不須通，非三藏故。文頌所說，或然不然。達羅達多，是文頌者，言多過實，故不須通。若必須通，應求彼意。謂諸中有似所趣形，故說攝在所向諸趣。地獄中有，形如地獄；乃至人中有，形即如人。而實中有，非趣所攝。

評曰：此二說中，後說爲善。所以者何？趣謂所趣，即所至處。中有趣彼，非所至處。猶如道路，故非趣攝。復次趣非擾亂，中有擾亂。是故中有，非趣所攝。復次趣多安住，中有不住。如風陽燄，故非趣攝。復次諸趣是果，中有是因。因不即果，故非趣攝。如因非果；作非所作，取非所取，向非所向，應知亦爾。復次諸趣相麤，中有相細。細不即麤，故非趣攝。如細非麤；不現見非現見，不明了非明了，應知亦爾。復次中有在彼二趣中間，故非趣攝。如田邑土世界中間，非田等攝。復次趣是根本，善惡業招。彼加行業，招於中有。因旣有異，故不相攝。（中略）

問：中有形量，大小云何？答：欲界中有，如五六歲小兒形量；色界中有，如本有時，形量圓滿。問：若欲界中有如五六歲小兒形量；云何於父母起顚倒想，生愛恚耶？答：形量雖小，而諸根猛利，如本有時，能作諸事業。如壁等上畫老人形，其量雖小，而有老相。問：菩薩中有，其量云何？答：如住本有盛年時量，三十二相莊嚴其身，八十隨好而爲間飾；身眞金色，圓光一尋。由此菩薩住中有時，照百俱胝四大洲等，如百千日，一時俱照。梵音深妙，令人樂聞；如美音鳥，其聲淸亮。智見無礙，離諸雜染。

問：菩薩中有，若如是者；法善現頌，當云何通？如說白象相端嚴，具六牙四足。正知入母腹，寢如仙隱林。答：此不須通，非三藏故。文頌所說，或然不然。諸文頌者，言多過實。若必須通，應求彼意。隨現夢相，故作是說。謂彼國中，夢見此相，以爲吉瑞。故菩薩母夢見此事，欲令占相。諸婆羅門聞已，咸言：此相甚吉。故法善現作如是說，亦不違理。菩薩已於九十一劫不墮惡趣，況最後身受此中有，而入母胎。是故智者不應依彼所說文頌，而言菩薩所受中有，如白象形。（中略）

問：中有生時，爲有衣不？答：色界中有，一切有衣。以色界中，慚愧增故。慚愧即是法身衣服。如彼法身，具勝衣服，生身亦爾。故彼中有，常與衣俱。欲界中有，多分無衣。以欲界中，多無慚愧；唯除菩薩及白淨苾芻尼所受中有，恆有上妙衣服。有餘師說：菩薩中有亦無有衣，唯有白淨苾芻尼等所受中有，常與衣俱。

問：何緣菩薩中有無衣，而白淨等中有有衣。答：由白淨尼曾以衣服施四方僧，故彼中有常有衣服。問：若爾；菩薩於過去生，以妙衣服施四方僧，白淨尼等所施衣服，碎爲微塵猶未爲比，如何菩薩中有無衣，而彼中有常有衣服？答：由彼願力，異菩薩故。謂白淨尼以衣奉施四方僧已，便發願言：願我生生常著衣服，乃至中有亦不露形。由彼願力所引發故，所生之處，常豐衣服。彼最後身所受中有，常有衣服。入母胎位，乃至出時，衣不離體。如如彼身漸次增長，如是如是衣隨漸大。後於佛法，正信出家，先所著衣，變爲法服。受具戒已，轉成五衣。於佛法中，懃修正行，不久便證阿羅漢果，乃至最後般涅槃時，即以此衣纏身火葬。

菩薩過去三無數劫所修種種殊勝善行，皆爲迴向無上菩提，利益安樂諸有情故。由斯行願，於最後身，居諸有情最尊勝位。衆生遇者，無不蒙益。是故菩薩所受中有，雖具相好，而無有衣。願力有殊，不應爲難。諸有發願如白淨尼所受中有，亦有衣服。應知此中前說應理。菩薩功德，慚愧增上。諸餘有情、色界中有，所不及故；在中有位，必不露形。

◉附四：《阿毗達磨雜集論》卷六（摘錄）

修淨行者，中有生時，其相顯現，如白練光，或如晴明夜分。又此中有在欲、色界正受生位，亦從無色界命終後位。亦名意生、健達

縛等。極住七日，或有中夭，或時移轉。言意生者，謂受化生身，唯心爲因故。香所引故，名健達縛；是隨逐於香，往受生處義。極住七日或有中夭者，此約速得生緣者說。若過七日，不得生緣，必定命終，還生中有。如是展轉，乃至七返，更不得過。或時移轉者，謂於此位，往餘生處强緣現前；如得第四靜慮起阿羅漢增上慢比丘，彼地中有生時，由謗解脫邪見故，轉生地獄中有。

又住中有中，亦能集諸業。先串習力所引善等思現行故。又能覩見同類有情。謂先所共行善不善者，如於夢中，見已與彼現同遊戲。又中有形似當生處，如當生處前時有形而起故。又此中有所趣無礙，如具神通往來迅速，仍於生處有所拘礙。又此中有於所生處，如秤兩頭低昂道理，緣沒結生時分亦爾。又住中有中，於所生處發起貪愛，亦用餘煩惱爲緣助。此中有身，與貪俱滅，羯邏藍身，與識俱生。此唯是異熟。

中津（1336～1405）

日本臨濟宗僧。號絕海。初字要關。自稱蕉堅道人。土佐（高知縣）人。十三歲時，擔任天龍寺夢窗疎石的驅烏沙彌。據說曾聽夢窗講《圓覺經》一遍，即能覆講無誤。受具足戒後，先參建仁寺龍山德見、大林善育，再下鎌倉，歷參義堂周信、青山慈永、大喜法忻等，復遊學助化關東數年。應安元年（1368），與汝霖良佐入明，參杭州（浙江省）中天竺寺季潭宗泐，並習詩文，尤其是四六駢儷文的作法。明．洪武九年（1376），奉詔晉謁明太祖，奏答法要，深愜叡旨，獲賜僧伽梨等物。

同年返回日本，任天龍寺性海靈見的首座。康曆二年（1380）應勅命，在甲斐（山梨縣）慧林寺開法。三年後又歸天龍寺。至德二年（1385），源賴之在阿波（德島縣）建寶冠寺，請師爲開祖。其後，歷住等持寺、相國寺（六世）、南禪寺（五十五世）等名刹。應永六年（1399）爲鹿苑塔主，掌管僧錄。應永十二年四月五日示寂，世壽七十。後小松帝賜謚「佛智廣照國師」，稱光帝加謚「淨印翊聖國師」。塔於南禪寺靈巖院及相國寺勝定院兩處。

中津長於作詩、書法，且爲五山文學流行四六文的先驅，與義堂周信並稱爲「五山學藝雙璧」。遺著除語錄外，另有詩文集《蕉堅稿》傳世。門下有鄂隱惠奯、西胤俊承、用剛乾治等人。

〔參考資料〕《續羣類》卷二三九〈佛智廣照淨印翊聖國師年譜〉、〈勝定國師年譜〉；《扶桑五山記》卷二之四；《延寶傳燈錄》卷二十四；《本朝高僧傳》卷三十七；《扶桑禪林僧寶傳》卷七。

中國（梵 madhya-deśa，巴 majjhima-desa）

印度佛典所謂的「中國」，是由梵文或巴利文譯出之地理區域之名詞，並不是指我國而言。

古代民族每視其本國爲世界之中心，故往往自稱其國爲「中國」。雅利安民族進入印度後，定居所謂五河或七河之地，後來移居閻牟那（Yamuna）河及恒河（Gaṅga）兩河上游之間的區域，在此蒐集、整理聖典，確立婆羅門教之宗教與社會方面的基礎。此處即被他們稱爲中國。

至於佛教所稱之中國，則大抵指以摩揭陀、憍薩羅爲中心的區域。相傳佛之出世，唯生於「中國」（當地人類之文化中心），不生「邊地」（指文化落後之區域），故值遇佛者亦以生於中國者爲限。因此，不得生於中國，是爲佛教所謂的「八難」之一。此外，依中國、邊國之異，戒律制度之緩急亦因而有別。凡受具足戒者，在「中國」之地至少須有戒師十人，而「邊國」之地則僅須五人即可。

〔參考資料〕《摩奴法典》；《大事》；《出曜經》；塚本啟祥《初期佛教教團史の研究》。

中部（巴 Majjhima-nikāya）

南傳五部經藏中之一部。「部」爲巴利語

nikāya（尼柯耶）之意譯。《中部》即指具有中等長度，不過長，也不太短之經文部類。此部之性質略同於北傳阿含經中之《中阿含》。共收一五二經，分爲三經十五品，即：

(1)**根本五十經**：收有根本法門品、師子吼品、譬喻法品、雙大品、雙小品等；每品各收十經。

(2)**中分五十經**：收有居士品、比丘品、普行者品、王品、婆羅門品等；每品各收十經。

(3)**後分五十經**：收有天臂品、不斷品、空品、分別品、六處品等；前三品各有十經，後二品各有十一經。

據日本姉崎正治《The Four Buddhist Agamas in Chinese》及赤沼智善《漢巴四部四阿含互照錄》所載，《中部》與漢譯《中阿含經》僅有九十八經相同，品名相同的僅有四品，且二者經品的順序亦不完全相似。

在原典方面，今有錫、緬、暹文本，及巴利原典刊行會出版的羅馬字本，並有德文、英文及日文譯本。

◉附：溫特尼茲（Winternitz）《印度文獻史》〈佛教文獻〉第三章（依觀摘譯）

《中部》係由一百五十二篇經典所組成，與《長部》的經典相較起來，它的每一經篇幅稍短。《中部》中的各篇經典，都可說是一篇相當完整的作品，而各篇經典無論在價值或種類上，也都是不相同的。由於經典的數量較《長部》爲多，因此在內容上，《中部》自然比《長部》豐富。這些經典幾乎包含了佛陀的一切教法，例如：四聖諦、業、慾望及輪迴主體的否定、涅槃、各種瞑想等。雖然這些論議泰半都是些令人發悶的教說，但它們都附有或長或短的序文；這些序文有些是採取對話的方式，有些則是itihasasaṃvāda（敍事詩、傳聞、口碑、故事）。運用譬喻來宣導教義，是一極爲理想的手法，而在一整篇的經文中，有時候是以一則譬喻展開敍述；有時則是爲使人對某一教義加深印象，而再三的運用數則譬喻。又，有時候也會爲了要闡揚某些教義而加入神話與傳說。例如《中部》第三十七經即屬此類。在本經中所描述的是：有名的佛弟子目犍連造訪帝釋天宮的故事。「目犍連比丘以其足之拇指撼動最勝殿」的這種記載，頗能使人聯想起《摩訶婆羅多》與《往世書》中的婆羅門的傳說。而某些itihasasaṃvada則令人覺得那是眞實事件。例如第一四〇經所載的弗迦羅娑利（Pukkusāti）的故事。該經之末尾敍述弗迦羅娑利思欲加入僧團，但當他外出求取衣鉢時，在路上被一條牝牛觸死。對於此一意外事件，佛陀向比丘們說：「雖然弗迦羅娑利尙未成爲比丘中的一員，但實際上，他已證得了涅槃。」又，在一四四經中有闡陀（Channa）比丘的故事。經中記載闡陀比丘身罹重病，以刀自絕。就此，佛陀給予讚賞的評語。佛陀認爲如果自殺是爲了再生與獲得另一個肉體，那麼這個舉動是要受非難的，但如果是爲了入涅槃，則就不然。採自佛陀時代的實際事件而又吸引人的第九十三經〈阿攝惒經〉（Assalayana-sutta），也頗能感動我們。對自負的婆羅門而言，佛陀所主張的「四姓皆清淨」的說法，頗令人不悅。經中年輕婆羅門阿攝惒與釋尊兩人就階級制度所作的談論，在實際生活中是經常發生的。在作爲反對婆羅門階級制度的論證上，本經可以說非常足夠。經中有這麼的一段話：

「婆羅門如此言道：尊者喬達摩！婆羅門是最高的階級，其他階級是卑劣的。只有婆羅門才是白色的，其他的都是黑色。只有婆羅門是清淨的，其他的則不然。婆羅門是梵天的眞正之子，是從其口而生；由梵天所生、梵天所造，是梵天之嗣子。」

對於阿攝惒的如此言說，佛陀隨即提出一連串的反問，而阿攝惒皆給予肯定的答覆，因此，婆羅門的主張不被承認。亦即在經中佛陀是這麼說的：

「阿攝惒！你認爲怎麼樣呢？譬如若有利帝利灌頂王召集了一百名來自種種階級的人，並且對他們說：『諸位賢士，你們之中的利帝利

族、婆羅門族、王族人，請取娑羅樹、娑羅羅樹、旃檀樹、鉢曇摩樹等良木鑽之取火吧！另外，你們之中的旃陀羅族、獵師、竹師、車師、補羯娑（Pukkusa）族者，也請你們取狗槽、豬槽、浴槽、伊蘭梵樹鑽之取火吧！』阿攝惒！你認爲怎麼樣呢？你會認爲只有那些利帝利族、婆羅門族、王族人用娑羅樹、娑羅羅樹、旃檀樹、鉢曇摩樹所生起的火才有光焰、光色、光耀，只有他們的火才有火的功用？而那些旃陀羅族、獵師，乃至補羯娑族人由於用狗槽、豬槽、浴槽、伊蘭梵樹等劣材；所以他們所生的火就沒有光焰、光色、光耀，而且不具有火的功用嗎？」

對於佛陀所提出此一問難，阿攝惒當然不得不回答兩種火沒有任何區別。因此，釋尊下結論說：就階級制度言，兩者的關係也是同樣。

但是，另外有某些經典既不是對話，也不是論議，而只是故事而已。例如第八十六經就是一篇正式的古故事詩，經中以散文與韻文敍述兇賊鴦掘摩羅（Aṅgulimāla）的故事。有關他成爲比丘以至證得阿羅漢的那些記載，誠是古代佛教詩中的珍品。又，第八十三經所敍述的是有關大天（Makhadeva）王以頭上白髮已現，因而拋捨權位出家爲比丘的故事（〈本生經〉中亦有此一故事）。與此類似的是第八十二經的〈賴吒惒羅經〉（Raṭṭhapāla-sutta）。本經係以優美古老的民謠調所成，茲摘錄如次：

「年輕且出身良好的賴吒惒羅想出家爲比丘。然遭其雙親堅決反對，於是他拒食任何食物，最後終於得到雙親的允諾。數年後，他回到故鄉，在自己的家門口托鉢乞食。其父並沒有認出眼前的比丘就是他的愛子，又因爲認爲：『自己那個可愛的兒子就是受這樣的剃髮僧誘惑才捨世離俗的。』於是將賴吒惒羅逐出門外。這時候，恰好其家婢出門倒掉一些昨夜的殘粥。賴吒惒羅趨前向女婢求乞那些殘粥。女婢認出這名比丘就是他家主人的兒子，於是進去稟報主人。主人追出門外要賴吒惒羅進屋裏接受招待。但是，賴吒惒羅以今天已用過飲食的理由拒絕並且告退。不過，他倒是接受隔日的邀請。爲了隔日的宴請，其父不僅在飲食上費盡心思，並且在餐廳裏擺滿了黃金與飾物，又教賴吒惒羅的前妻打扮裝飾。在當天的宴會中，賴吒惒羅受到極爲熱誠的款待，其父願意將所有的寶石、財寶通通交給他。然而，賴吒惒羅却如此言道：『父親大人，請聽我一聲勸吧！請將這所有的黃金和飾物堆到車上，通通都沈到恒河的最深處。爲什麼我要如此說呢？因爲我覺得世界上任何的苦痛、不幸、悲慘以及災害等等，都是因之而生的！』又對於匍伏於其足下，向他示愛的前妻，賴吒惒羅也沒受任何影響。用過飯後，賴吒惒羅就告別而出。在途中，他遇見了拘牢婆國的國王。國王對他說：『一個人若是老了、生病了，或是貧窮，或是親族喪亡而想去當比丘，這是可以理解的；但是對於一個既年輕又幸福、健康的人願意去出家之事，我實在很難理解。』於是，賴吒惒羅以存在的空無以及慾望的難以滿足等等回答國王，並以蘇格拉底式的對話向國王論證佛陀的教理。

除了這種優美的作品之外，也可以看到枯燥而無味的篇章。那些篇章是以問答示教的文體說明一些學術性的看法或基本教理。例如第四十三經、第四十四經即屬此類。這類經典中有一些經典（例如第一二七經、一三七經、一四〇經、一四八經、一五一經），完全採用《增支部》的條列方式，以及「論藏」中所用的定義與分類的體裁。與前文所說的故事詩全然不同的是第一一六經。在此經中，先以散文敍述獨覺，其次又以韻文複述。這種韻散混合體的經典，在《長部》中也有一些；這是極爲後世的文體，在梵文佛教文獻中我們也可以見到。

《中部》中的經典，雖然在關於古代佛教與佛及其直傳弟子之間上，不能提供我們最佳的資料；但是，我們認爲它的價值在於：不僅

提供了比丘本身的日常生活資料（如第五經、第二十一經、第二十二經），並且對於其他階層的古代人的日常生活，也給予很多有趣的提示。例如第五十一經，對於婆羅門供犧的組織，血腥的供犧與政治、司祭的關係上，提供了珍貴的資料。關於古代印度所流行的種種苦行，我們也可從中窺知。例如第十二經與第十四經中，可以看到苦行的實際狀況；第四十經、第四十五經、第五十一經以及第六十一經中，可以瞭解各種宗派各種種類的聖者。例如當時的「犬行者」、「牛行者」的苦行法是吃著與狗、牛完全同樣的食物。對於被問及：「修這樣苦行的苦行者，其來生將獲何等果報？」時，佛陀的答覆是：「最好的情況也只是犬行者爲犬，牛行者爲牛；但是，首先兩者必將墮落到地獄中！」某些經典，由於提到佛陀與耆那教的關係，因此別具歷史意義。例如第五十六經〈優波離經〉（Upāli-suttanta）特爲重要，而第五十七經、第一〇一經、第一〇四經也不能忽視。第七十六經因提及了佛陀時代其他教主（尤其是自由思想與詭辯家的教理）與佛陀之間的關係，因此是一既重要又有趣的經典。此外，有關各種種類的迷信，社會性的、法律上的狀態等，也屢屢言及。例如第十三經，列舉了殘酷的刑罰；第三十八經記載的是，對於孩子的誕生與教育方面的種種奇特的觀念；第二十八經與第三十七經提及翁媳之間的關係。

就成立的時代言，各經典之間經常是相差懸殊的。如同《大般涅槃經》中古老的部分一般，《中部》若干經典中的佛陀，純然只是以人或教師的身份出現，他說他自己只是個和一般人沒兩樣的普通人，但他希望自己能獲得某種智慧，證入畢竟的涅槃。例如在第二十六經與第三十六經中，就是佛以素樸的言詞敍述其本身毫無奇蹟色彩的部分自傳。但是，在其他經典中（例如第十二經）中的佛陀，則具有種種神通，並且具有絕對性的神的性格。第一二三經的〈希有未曾有法經〉中描述了菩薩入胎、誕生的所有奇蹟；情形就如同我們在《長部》的〈大本經〉所看到的，以及成立於後世的非聖典著作（例如《Nidanakatha》、《Lalitavistava》等）的佛傳中所看到的那樣。在那些經典中，佛陀（或是如目犍連尊者那樣的佛弟子）經常會「如壯士屈伸臂頃」那樣的突然消失，而又突然出現在天界（例如第三十七經、第四十九經等等）。如第四十九經之類的某些經典，則是力圖證明佛陀遠比一切天神或最高的梵還要高明。一般而言，在這些經典中，佛陀是主要的發言者，但是，也有一些是佛弟子當主要發言人物，例如第十五經、第四十三經以及第四十四經。有時候，諸如第一二六經之類的經典，不僅只是由一名佛弟子回答問題，甚至再由佛陀確認其答案正確。又，所有的經典絕非是佛陀在世時所成立的，這一點可以從第八十四經、第九十四經中得到證明。在此二經中，敍述在被問及「佛陀今在何處？」時，弟子答言：「師已入無餘涅槃。」第一〇八經更是與佛陀的入滅有直接關聯。亦即在此經中敍述當阿難被問及：佛陀入滅前，有否選定某人作爲僧團的領導者時，阿難答說：沒有。但由於僧團係以「法」爲所依，並且若依循佛所制定的波羅提木叉，「律」自能在僧團維持下去，因此，僧團不會失其「所依」。從這一點看，本經與律的關係尤甚於法。此一事例，在其他經典，例如第一〇三經、第一〇四經以及一四二經中也可以看到。

《中部》所含的各篇經文，都是透過不同的方法來闡述教理，然而是否能從其相異的方法而推定其成立是在早期或晚期？對於這一點，確是有必要再作探究的。例如，在第一二九經以下與第一三五經以下的數經，關於業的教義以及地獄苦痛的描述，就如同《往世書》所作的描述一般，從這點看，或許此數經是在後期才成立的。但是，也不是不可能在相當早期的時代，業的教義中較通俗的概念就與純粹的哲學概念並存。當在進行《中部》的編纂工作時，僧團已具有相當程度的歷史，這可從第六

十五經「昔日學處少，而悟入比丘多；今日學處多，但悟入比丘少。」的敘述得到證明。第九十三經〈阿攝惒經〉中所提到的臾那．劍浮（Yona-kamboja），則可以證明比阿育王稍早的時代，希臘．巴克托利亞帝國已經存在。

第四十一經與四十二經二者，似乎是在表明《中部》的成立情況。後者除了簡短的序文外，全文與第四十一經雷同。其他經典中，相同教誨或對話也有再次出現的情形。例如第一三二經與一三四經只不過是同一教法的異本。它們可能是比丘實際所行的說教。在更好的觀點還沒有出現之前，比丘只好將從前流傳下來的教法稍稍改變而再三的轉述。因此，《中部》的編集者也只是將他們所蒐集的教法彙集在一起而形成了《中部》。

〔參考資料〕《印度哲學研究》卷二。

中尊

指位於一羣佛、菩薩、明王等像之中心之尊像。為「脇侍」諸尊的對稱。此有三尊形式的中尊、眾多諸尊圍繞的中尊，或曼荼羅的中尊等各種形式。三尊形式中，釋迦三尊、阿彌陀三尊、藥師三尊、盧舍那三尊、彌勒三尊等，各以釋迦佛、阿彌陀佛、藥師佛、盧舍那佛、彌勒佛中之某一佛為中尊。

曼荼羅中的觀音院、金剛手院、釋迦院、虛空藏院等，皆以其中尊名稱為各院的名稱。以《金剛頂經》為所依的金剛界曼荼羅中，成身會三十七尊的中尊為大日如來，有阿閦、寶生、無量壽、不空成就等四佛圍繞之；以《大日經》為所依的胎藏曼荼羅，其中尊即位於中台八葉院中央的大日如來。可見胎藏界、金剛界兩曼荼羅之中尊，皆為大日如來。然而印度後期密教的曼荼羅，其中尊則不確定。

中聖（1261～1320）

日本時宗僧。字智得，號量阿。加賀國（石川縣）人。初出家時稱為良道。弘安四年（1281），赴相模國（神奈川縣）當麻金光院（後來改名無量光寺）師事智眞，改名智得，學習時宗教義。次年，智眞出外遊行，智得受命留守。嘉元二年（1304），受法兄眞教讓位而成為時宗第三世，號量阿（一作他阿）。其後，遊行各國達十六年之久。元應元年（1319），因眞教示寂而歸山，繼任無量光寺第三世。當時，執政者北條貞顯為探諸國情勢，請師携密旨遊行，然師以此非佛門正義而婉拒。二年七月示寂於無量光寺，年六十。著有《知心修要記》、《念佛往生綱要》、《三心料簡義》。弟子有呑海、安國、一鎮等。

〔參考資料〕《他阿上人法語》卷一；《時宗要義集》卷下；《遊行系譜》；《新編相模國風土記稿》卷一〇三。

中道（梵 madhyamā-pratipad，巴 majjhima-paṭipadā，藏 dbu-maḥi lam）

指脫離邊邪，不偏不倚的中正之道。又稱中路，或單稱中。《大寶積經》卷一一二云（大正11．633c）：「常是一邊，無常是一邊，常無常是中，無色無形，無明無知，是名中道諸法實觀。我是一邊，無我是一邊，我無我是中，無色無形，無明無知，是名中道諸法實觀。」

中道是佛教的根本立場，大、小二乘之各宗均以之為弘法的基本態度。然而關於此語所指的內容，大小乘諸宗的解釋並不盡同。茲分述如次：

〔小乘所說〕 謂中道即八正道，或謂正確了解十二因緣，或指離斷、常二見的非斷非常之理。

(1)小乘經典所說，多以遠離外道凡夫苦樂二邊行之眞正行法為中道，而其眞正行法即佛所說的八正道。在印度外道各派中，富蘭那、阿夷多等快樂派，執著於世間的欲樂而無清淨志，耆那教等苦行派則自煩自苦，各以極端自虐的修行法為解脫之道。針對此等主張，佛陀則主張修八正道以遠離邊邪，俾使行者產生眼智明覺，乃至到達涅槃。《中阿含》卷五十六〈

羅摩經〉云（大正1・777c）：「有二邊行，諸爲道者所不當學，（中略）捨此二邊，有取中道，成眼成智、成就於定而得自在，趣智、趣覺、趣於涅槃，謂八正道。」

⑵依《雜阿含》卷十二所述，係以脫離斷、常二見，正確了解十二因緣爲中道。即以世間爲有或無，皆是邊見，認爲先來有我是常見，從今斷滅是斷見，均非中正之道。在一切法之中，此有故彼有，因此世間無「無」；此滅故彼滅，因此世間無「有」。如是遠離有無斷常的偏見，如實觀十二因緣法，即謂住於中道正見。

⑶小乘論部則認爲八正道只不過是三十七道品之一、四諦中道諦的一分，唯有離斷、常二見的非斷非常之理始爲中道。《成實論》卷十一〈立假名品〉云（大正32・327b）：「五陰相續生故不斷，念念滅故不常，離此斷常名爲中道。」

〔法相宗所說〕 此宗立有、空、中三時教判，而以《解深密經》所說爲中道了義教，即主張無有外境故非有，有內識在故非空，非空非有是中道。《成唯識論》卷七云（大正31・39b）：「故說一切法，非空非不空，有無及有故，是則契中道。」此外，並認爲中道有：言詮中道、離言中道、三性對望中道及一法中道等義。

〔三論宗所說〕 此宗認爲外道及大小乘諸宗所談的中道說，皆屬於「有所得」的範圍內，未得中道眞義，唯有離四雙八計而住於無得正觀，始是中道，亦即打破生與滅、斷與常、一與異、去與來等八種迷妄，而說緣起、無自性、空之理。此稱八不中道，或稱八不正觀、無得中道。吉藏《中論疏》卷一（本）云（大正42・10c）：「橫破八迷，豎窮五句，洗顚倒之病，令畢竟無遺，即是中實，故云不生不滅，乃至不常不斷也。」卷二（本）云（大正42・21b）：「中道佛性，不生不滅，不常不斷，即是八不。」

此宗爲令了知八不中道的眞義，而立三種中道（又稱三中），即：

⑴**世諦中道**：又作俗諦中道，是以世諦爲主而說的中道。不動無生滅之眞際而建立生滅之諸法，稱爲世諦中道。

⑵**眞諦中道**：不壞生滅的假名而說無生滅的實相，稱爲眞諦中道。

⑶**二諦合明中道**：又作非俗非眞中道，是合世諦、眞諦而說的中道，謂亦非生滅，亦非無生滅，言亡慮絕，離四句百非而畢竟空。

此外，《三論玄義》卷下謂中道有一中乃至四中之別：⑴一中，即以中道爲唯一清淨道。⑵二中，約二諦而辨中，即世諦之中、眞諦之中。⑶三中，指二諦之中再加非眞非俗之中。⑷四中，指對偏中、盡偏中、絕對中、成假中。對偏中，謂針對大小學人之斷、常偏見而說之中。盡偏中，謂有斷、常之偏病則不成中，偏見若盡滅則名爲中。絕待中，指所顯現的中是超絕言語思慮之不偏不中者，但假名爲中。成假中，有無爲假，非有非無爲中，由於非有非無而說有無，如此之「中」反而成立「假」，故謂成假中。

〔天台宗所說〕 天台宗立空、假、中三諦說，而以實相爲中道。認爲一切諸法是超越空、假而絕對，其本體非爲言說思慮的對象，此稱中諦。又，此中諦是化法四教中的別、圓二教所說。謂空、假二邊之外有中道一理是別教所談，稱之爲但中；即空、假二邊而立中道是圓教所談，稱之爲不但中。若以中道爲原理則爲三諦中的中諦，以之爲觀法則爲三觀中的中觀，又因其中有但中、不但中之別，而有隔歷三諦和圓融三觀，或次第和不次第之別。《法華經玄義》卷二（下）云（大正33・705a）：「別三諦者，開彼俗爲兩諦，對眞爲中，中理而已。（中略）圓三諦者，非但中道具足佛法，眞俗亦然，三諦圓融一三三一。」

◉附：印順《中觀今論》第一章〈中道之內容及其意義〉

第一節　中道之內容

佛法，是對於人生向上發展以至完成的一種實踐。衆生（以人爲本，可稱爲人生）無始以來，生死死生，生生不已的存在，是人生現實不過，迫切不過的根本問題，也惟是佛法才能徹底處理的問題。佛法對於人生——生生不已的存在，開示它的眞相，使我們從人生實相的正見中，知道我們應如何增進此人生，淨化此人生，超越一般的人生，達到更圓滿更完成的地步。這一佛法的核心——人生進步、淨化以及完成的實踐，佛典裏稱之爲道。釋尊在波羅奈的鹿野苑中，初爲五比丘轉法輪，即提示以「中」爲道的特質。如《轉法輪經》（巴利文本）說：「在此諸欲中躭於欲樂者，乃下劣凡夫，爲非聖無意義之事。雖然，以自身所求之苦爲苦，亦爲非聖無意義之事也。離此二邊之中道，方依於如來而能證悟，此即開眼、開知，至於寂靜、悟證、正覺、涅槃之道。比丘！於何名爲依於如來所悟之中道？即此八支之聖道也。」

佛在開宗明義的最初說法，標揭此不苦不樂的中道。中道即八支聖道，這是中道的根本義。這何以稱之爲中？有以爲佛法之所謂中，是不流於極端的縱欲，也不流於過甚的苦行，在此苦樂之間求取折中的態度。但這是斷章取義，不能正解八正道的所以爲中道。要知道：一般人的人生觀，即人生歷程的路向，不是縱我的樂行，就是克己的苦行。研考這二端的動機，都是建立於情意的，即是情本的人生觀，情本的法門。世人感覺偏於縱我的樂行不可通時，於是就轉向到專尚克己的苦行。人生的行爲，都不過在這兩極端以及彼此移轉的過程中。不曉得縱我的樂行，如火上加油；私我的無限擴張，必然是社會沒法改善，自己沒法得到解脫。或者見到此路不通，於是轉向苦行，不知苦行是以石壓草的辦法；苦行的折服情欲，是不能成功的。叔本華的悲觀，甚至以自殺爲自我解脫的一法，即是以情意爲本的結論。依釋尊，縱我的樂行和克己的苦行，二者都根源於情識的妄執。釋尊否定了二者，提供一種究竟徹底的中道行，這就是以智爲本的新人生觀。自我以及世間，唯有以智爲前導，才可以改造人生，完成人生的理想。因此，不苦不樂的、智本的新人生觀，是佛法唯一的特質。佛說離此二邊向中道，中道即八正道。八正道的主導者，即是正見。一切身心的行爲，都是以正見爲眼目的——《阿含經》以正見爲諸行的先導，《般若經》以般若爲萬行的先導。所以不苦不樂的中道行，不是折中，而是從正見爲本的實踐中，不落於情本的苦樂二邊。由此，佛法是以「以智化情」、「以智導行」爲原則的。以智爲本的中道行，包括了最初發心乃至向上達到究竟圓滿的一切過程。

正見爲導的中道，即是從正見人生的實相中，增進、淨化此人生以及解脫、完成。正見人生的實相，佛在處處經中，也即說之爲中道或中法。如《雜阿含經》（《大正藏》編號二六二經）說：「世人顚倒，依於二邊，若有、若無。（中略）迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見；如實正觀世間滅，則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此生故彼生。」此是釋尊開示「正見」的教授，說明世人不依於有，則依於無，佛離有無二邊而說中道法。然所謂離有離無的中道，不是折中於有無，而說亦有亦無或半有半無的。釋迦所說者，爲緣起法，依於緣起的正見，能得不落有無二邊的中道。

釋迦所說中道，還有不一不異的中道，如《雜含》（二九七經）說：「若見言命即是身，彼梵行者所無有；若復見言命異身異，梵行者所無有。於此二邊，心所不隨，正向中道。賢聖出世如實不顚倒正見，謂緣生老死，（中略）緣無明行。」還有不常不斷的中道，如《雜含》（三百經）說：「自作自覺（受），則墮常見；他作他覺，則墮斷見。義說、法說，離此二邊，處於中道而說法，所謂此有故彼有，此起故彼起。」

不一不異，不常不斷，與不有不無一樣，都是依於緣起而開顯的不落二邊的中道。正見

緣起的中道，爲釋迦本教的宗要。不苦不樂是行的中道；不有不無等是理的中道，這僅是相對的區分而已。實則行的中道裏，以正見爲先導，即包含有悟理的正見中道；惟有如此，才能不落苦樂兩邊的情本論。同時，悟理即是正行的項目，正見緣起，貫徹自利利他的一切正行，兩者是相依相待而不可缺的。依於正見緣起，能離斷常、有無等二邊的戲論，發爲人生的實踐，自然是不落苦樂二邊的中道。

還有，釋尊的開示緣起，緣起的所以是中道，即不能忽略緣起的空相應性，這在經中多有說到。如《雜含》（二九三經）說：「爲彼比丘說賢聖出世空相應緣起隨順法。」緣起是與空相應的，空的獨到大用，即洗盡一切戲論執見。緣起與空相應，所以能即緣起而正見不落兩邊的中道。

第二節　中道之意義

中道，當然是不落二邊。但不落二邊——中道所含的意義，還應該解說。中的本義，可約爲二種：(一)中實：中即如實，在正見的體悟實踐中，一切法的本相如何，應該如何，即還他如何。這是徹底的，究竟的，所以僧叡說：「以中爲名者，照其實也。」（〈中論序〉）(二)中正：中即圓正，不偏這邊，也不偏於那邊，恰得其中。如佛說中道，依緣起法而顯示。這緣起法，是事事物物內在的根本法則。在無量無邊極其複雜的現象中，把握這普遍而必然的法則，才能正確、恰當的開示人生的眞理，及人生的正行。中即是正，所以肇公稱《中觀論》爲《正觀論》，中道即是八正道。此中實與中正，是相依相成的：中實，所以是中正的；中正，所以是中實的，這可總以「恰到好處」去形容他。

龍樹發揚緣起、空、中道的深義，以「中」爲宗而造論。他嚴格地把握那修道中心的立場，對於中道的解說，也不出於中實與中正。中實，本以正觀緣起性而遠離戲論的寂滅爲主。這中實的寂滅，從實踐的意義去說，即是不著於名相，不落於對待。(一)不取著名相：這如《大智度論》卷六說：「非有亦非無，亦無非有無，此語亦不受，如是名中道。」中道，不但是非有非無，更進一步的說：「此語亦不受」。「受」即新譯的取。凡稱之爲有、爲無、爲非有非無，都不過名言的概念。非有非無，本表示觀心的不落有無戲論，如以爲是非有非無，這不能恰合中實的本意。所以必須即此「非非」的名相，也不再取著。(二)不落於對待：我們所認識的，所言說的，都是相對的。凡是相對的，即不契於如實絕待的中道。如《大智度論》卷四十三，說到種種的二邊，都結論說：「離是二邊行中道，是名般若。」這裏所說的種種二邊，如常無常、見無見等，都是二邊。進而至於能行能證的人——菩薩、佛是一邊，所行、所證的法——六度、大菩提是一邊；甚至般若是一邊，非般若是一邊，要離此二邊行中道。這不落對待的中道，即入不二法門，是順於勝義，依觀心的體悟說。

關於中正的意義，龍樹也有很好的發揮。依佛陀所正覺的，爲衆生所巧便言說的，在佛陀，都是圓滿而中正的。如緣起是中正的，空也是中正的，至於中道那更是中正了。但世俗言說的施設，不免片面性的缺陷，所以古德說：「理圓言偏」。衆生對於佛的教法，不能圓見佛法的中道，聞思或修行，在任何方面有所偏重，就會失却中道。如《智論》卷八十說：「若人但觀畢竟空，多墮斷滅邊；若觀有，多墮常邊。離是二邊故說十二因緣空，（中略）離二邊故，假名爲中道。」畢竟空與緣起有，那裏會墮於一邊？這因爲學者有所偏重的流弊——世諦流布，什麼都有弊的，所以特說明緣起與空寂不偏的中道。即空的緣起，不落於斷邊；即緣起的性空，不落於常邊。緣起與空，印度佛教確曾有過偏重的發展到極端，如方廣道人偏空，是墮於斷滅邊；薩婆多部偏於一切法有，即墮於常邊。爲了挽救這種偏病，所以龍樹探《阿含》及《般若》的本意，特明此緣起即空的中道，以拯拔那「心有所著」的偏失者，使之返歸於釋迦的中道。學者不能巧得

佛法的實義，多落於二邊，所以特稱此綜貫性相空有的爲中道。龍樹的中道論，不外乎不著名相與對待（宗歸一實），綜貫性相及空有（教申二諦）。中觀大乘的特色，實即是根本教義完滿的開展。

〔參考資料〕《轉法輪經》；《大般涅槃經》卷七、卷三十五；《大智度論》卷三十一、卷四十三、卷五十七；《維摩經文疏》卷二十一；《成唯識論》卷七；《大乘法苑義林章》卷一（本）；宮本正尊《中道思想及びその發達》、《根本中と空》；西義雄（等）《大乘菩薩道の研究》第二章；《平川彰著作集》第二冊；中村元（等）編《佛教思想》第六冊〈空〉。

中論（梵Mūlamadhyamaka-kārikā、Madhyamika-sūtra，藏 Dbu-ma-rtsa-baḥi tshig-leḥur-byas-pa śes-rab śes-bya-ba）

龍樹造。印度大乘佛教中觀派的根本典籍。又稱《根本中頌》、《中頌》、《中論頌》。本書梵本已佚，然其原頌尚可從各註釋書中見及。

此論講實相中道，揭櫫中觀，故名《中論》。即影法師在〈中論序〉中所說：「不滯於無則斷滅見息，不存於有則常等冰消，寂此諸邊故名曰中，問答析微所以爲論，是作者之大忌也。亦云中觀，直以觀辨於心，論宣於口耳。」

《中論》對「中觀」下一定義，見於第二十四品〈觀四諦品〉末頌，畫龍點睛，一語道破全書要義：「衆因緣生法，我說即是空。亦爲是假名，亦是中道義。」中國佛學家如三論宗、天台宗等，都很重視這一頌。因頌中有三個「是」字遂稱爲「三是偈」，天台宗把「空、假、中」看成是諦，又稱爲「三諦偈」。頌的原意是批判部派佛學的知見。佛學的根本原理是緣起，其中「一切有部」主張偏有，把凡是從因緣而生的法都說成是實有。此頌就是針對它的。「衆因緣生法」是指緣起。緣起之法有兩個方面，第一是無自性，即空「我說即是空」。這空是存在認識之中，以言語表現出來的，所以說「我說」。所謂法、事物、現象等本身，無所謂空與不空。僅僅這樣認識空還是不夠的，第二還應該明白諸法是一種「假名」「亦爲是假名」。如果光說空，不是否定了一切了嗎，世界上何以又有千差萬別的事物呢？因此說法雖是空，還有假名。「假」在別處也譯爲「施設」「假設」，都是指概念的表示。概念表示不外乎語言、文字（佛學也叫「名言」）。對緣起法，不僅要看到無自性（空），而且還要看到假設（假有）。因其無自性才是假設，因爲是假設才是空。這樣看緣起法，既不著有（實有），也不著空（虛無的空），就「亦是中道義」。

中觀思想是直接由緣起空思想發展來的，這就是龍樹的中觀方法，對中觀下的定義。「中」是從「空」發展出來的，是對空的進一步認識，由此連帶產生著假又綜合「空」「假」而成立「中」。部派佛學把「空」看成極端而誤解爲否定一切，一說空就會破壞四諦、四果、四向、三寶等佛法；佛法的因果既無，世間因果也不能離佛說因果而存在，也破壞了世間法。

爲了清除這種誤解，龍樹對空的眞義作了進一步說明，也有一頌：「汝今實不能，知空空因緣，及知於空義，是故自生惱。」說他們對空的三重意義：(1)空的本身，(2)空的因緣，(3)空的意義不了解，所以產生誤解。要不誤解，應先了解空的本身是什麼，同時要知道爲什麼要講空，最後還要了解空的實際應用和它的意義所在。空的所爲，在於顯示勝義諦，佛學把佛說法分成層次，有了層次才能了解佛法的眞義。要分層次就得有個標準，這個標準叫諦。一般以二諦爲標準，以世俗諦來說一切法是有，以勝義諦來說一切法是空。所以說「空」的作用之一是爲顯示勝義諦。空的實際應用就在於有空才能有種種施設，如四諦、四果、四向、三寶等等。如果沒有空，一切法都有決定不移的自性，就無法作這些安排。所以中觀把空同假名施設連帶起來看，是對空的進一步

認識的必然。

《中論》一書集中表現了龍樹的主要思想。原始要終地講，就是論中所提出的「八不中道」和「實相涅槃」兩種理論。前者屬於「境」的部分，後者則與「行」「果」相關。

八不中道見於《中論》開頭的兩個歸敬頌，雖只是本文的引子，但正如青目《釋》指出的，它解明了寫這部論的目的。後來無著寫《順中論》解釋這二頌全名爲《順中論義入大般若初品法門》，即認二頌爲大般若初品十萬頌的入門。論開頭還說「如是論偈，是論根本，盡攝彼論」。這可代表印度學者的看法。中國的三論宗人對這二頌也說成是「諸佛之中心，衆聖之行處」，「正觀之旨歸，方等之心髓」，將它看得特別重要。原來佛學的根本思想就在於正確說明因果現象，即所謂緣起的道理。原始佛學是從十二緣起，即無明緣行乃至生緣老死來解釋人生現象的。後來有所發展，不但涉及到人生現象，而且以人生爲中心擴大到宇宙的一切現象去，看成都是互相依持，並看出其中的主要條件所在。因此就在緣起的基礎上，發展出兩種極端看法：一是有部認爲一切都有緣起做根據，不是憑空產生，所以一切現象都是實有的；一是大乘初期的方廣道人，認爲因緣生法是空，一切不實在，一切虛無，又陷入「空」的極端。到龍樹時期，他認爲釋迦提出的緣起是全面的，不單純說有說無，而是有無的統一。從因果關係上說有無，所能推論出來的現象不外生滅、常斷、一異、來去等現象，這些都是由時空上因果相望而說的。眞正的緣起說對八個方面都不能執著，因而提出八不中道：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。」如果偏執生或滅等就等於無用的廢話或不正確的戲論。而佛所說的緣起是超出戲論，消滅戲論，也可說寂滅狀態，所以頌說「能說是因緣，善滅諸戲論」。用這種觀點講因果，是過去所有各種因果說中說的最完善的，所以說「我稽首禮佛，諸說中第一」。緣起理論超出這一戲論，才能得出對現象實在的認識，達到眞實，名爲實相。

八不中道是關於認識「境」的理論。從「行」、「果」的實踐方面，佛學最終目的追求涅槃。隨著緣起說的發展，講涅槃也聯繫到一切法，不是消極的消滅就了，而是應該去掉不相干的戲論，顯示一切法的本來面目，即實相；其實踐的基礎就是「顯示實相」，涅槃究竟境界乃來自對實相的認識、應用。世間是流轉生死的，涅槃是超出生死流轉的，但是世間一切現象是畢竟空，以空爲實相，這實相也就成爲涅槃的內容，所以世間與涅槃是一回事，由實相把兩者統一起來了（當然兩者不可混同）。世間即涅槃，在趣向涅槃過程中，不應離開世間去另求涅槃。世間是無盡的，趣向涅槃的實踐過程也應該是無住的。八不中道與實相涅槃可以概括龍樹的學說。

龍樹破他執的方法有其基本原則，在《中論》〈觀五陰品〉最後二頌曾經提到，只是譯者未能將這一精神譯出來。頌文說：「若有人問者，離空而欲答，是則不成答，俱同於彼疑。若有人難問，離空說其過，是不成難問，俱同於彼疑。」原意是說，龍樹破他是以「空義」做武器，同時聲明自己的武器也是空。空義是全面的，不留給他人以反擊餘地地說：「爲什麼你自己却保留了空？」龍樹在《無畏論》中特別說明此兩頌爲一切空義章中要義，但青目釋中未引這句話，羅什的譯文也忽略了。

《中論》是講「破」的，但各品都冠以「觀空」字，比較客氣，含有商討的意味，這是因爲破的對象都屬佛教內部知見。《中論》破異論所用的方法常是進退兩事徵求，如破因果說：「果先於緣中，有無俱不可，先無爲誰緣，先有何用緣。」或者三事周遍窮詰，如破去來說：「已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去。」在破的方式上，用得最多的是假言推理，先假設一論題，然後加以否定，如「若果非有生，亦復非無生，亦非有無生，何得言有緣。」《中論》破義：非無因、非相違、非無窮、非無體、非無果之因、無因之

果，不到，不違敎，相因待，已法不更法，一法不二體，有如是等義。

《中論》的關鍵性重要義理大致如上，順次讀文則如下：觀生滅去來法，相應在因緣去來二品。觀蘊處界法，相應在六情五陰、六種三品。觀二取法，取之爲人法能所，相應在染染者，作作者，然可然三品；取之爲有無爲相、根受所依，相應在三相本住二品。觀十二支法，生死五蘊，相應在本際與苦二品；無明緣行、三和合觸，相應在行與合二品；有及取愛，相應在有無縛解及業三品。觀二空法，相應在法、時、因果、成壞四品。是等諸法觀屬於染。若觀屬淨，相應所在，則人之爲如來品，相之爲顚倒品，行之爲四諦品，果之爲涅槃品。以上是觀菩薩大乘法。觀四諦起，觀諸見執，相應在十二因緣及邪見二品。這是觀聲聞小乘法。諸有所執，生滅、去來、三科、二取乃涅槃，有決定性，如虛空華本無所有。緣生無自性，生亦無自性，緣亦無自性，起而無起，宛然而寂然，所謂染法淨法大法小法者皆如幻如化不壞假名。《中論》中示究竟旨歸說：「大聖說空法，爲離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。」此所謂實相中道義。（李安）

關於本書的註釋，相傳印度爲本書作註釋者有七十餘家，然現存者有七，玆略述如次：

(1)青目《中論》：四卷。鳩摩羅什譯。收在《大正藏》第三十册。青目此作係疏釋各頌大意，文義簡要。1912年，德國學者華利賽（M. Walleser）譯之爲德文，以《Die mittlere Lehre des Nāgārjuna, nach der chinesischen Version Übertragen》之書名刊行。

(2)《無畏論》：作者不明。相傳爲龍樹所撰，然其所釋頗類青目之釋，故其書是否爲龍樹親撰，尙待研究。1923年華利賽刊其藏譯本，並收之於《Materialien Zur Kunde des Buddhismus》第二卷。另有華利賽譯的德譯本，及池田澄達的日譯本。

(3)佛護《根本中論註》：其藏譯本亦由華利賽刊行。印度古代學者月稱及淸辨等人由於對此註的看法不同，致使中觀派分裂爲二。

(4)淸辨《般若燈論》：現存漢譯及藏譯。漢譯是唐·波羅頗蜜多羅所譯《般若燈論釋》十五卷。收在《大正藏》第三十册。此譯譯文粗劣不堪，故學界多用藏譯本。

(5)安慧《大乘中觀釋論》：僅存漢譯，即宋·惟淨及法護譯，共十八卷。安慧此論，對淸辨的註釋似有影響。

(6)月稱《中論註》（Prasannapadā）：書名又稱《顯句論》、《淨明句論》等。現存梵本及西藏譯。是唯一現存的梵文原典（有普辛的校訂本）。藉此書，可以窺知《根本中頌》的原文。全篇除批判淸辨之外，並運用過誤附隨的論法，駁斥邪見，而顯揚龍樹的中觀思想。今有謝爾巴斯基（Th. Stcherbatsky）的英文節譯、謝爾（S. Schayer）的德文節譯、狄雍（J. W. de Jong）的法文節譯等。另有荻原雲來及山口益的日文節譯。

(7)無著《順中論》：二卷。元魏·菩提流支譯。

此外，漢地的《中論》註釋，以吉藏的《中論疏》十卷最爲著名。該疏係爲疏釋《中論》之青目釋本而作。吉藏另著有《中論遊意》一卷、《中論略疏》一卷。此外，西藏有宗喀巴《中論廣釋》；日本方面，有安澄《中論疏記》二十卷、快憲《中觀論二十七論別釋》一卷。

◉附一：呂澂《印度佛學源流略講》第三講（摘錄）

龍樹的主要思想，集中地表現於所著《中論》一書中，如果原始要終地講，就是該《論》所提出的「八不緣起」和「實相涅槃」兩種理論。前者屬於他學說體系中「境」的部分，後者則與「行」「果」部分相聯繫。從哲學角度看，八不緣起相當於對世界的解釋，實相涅槃相當於變革、改造世界。掌握了這兩種理論，對掌握這一家學說的要點也就差不多了。

八不緣起見於《中論》開頭的兩個歸敬頌

，原不計在本文之內，只作爲本文的引子，但對全論來說，正如靑目的《釋》指出的，它解明了寫這部論的目的。不僅如此，後來無著爲解釋此二頌，還寫了《順中論》一書，論的全名是《順中論義入大般若初品法門》。般若那時發展的很大了，「初品」指的是廣本十萬頌，那麼大分量的般若經，照無著看，從此二頌就可入門。他在《順中論》開頭還說：「如是論偈，是論根本，盡攝彼論。」說這兩頌把《中論》的全部思想包攝無遺，可見其重要了。這可以代表印度學者們的看法。中國方面，羅什傳譯了龍樹學說後，就出現了「三論宗」。三論宗人，對此二頌說成是「諸佛之中心，衆聖之行處」，說是諸佛用心之所在，衆聖所行之事都在於此了。同時還說是「正觀之旨歸，方等之心髓」，是大乘正觀的根本。可見也將它看得特殊重要。

爲什麼要重視這兩個頌呢？當然也是有根據的。原來佛學的根本思想，就在於正確地說明因果現象，即說明所謂緣起的道理。在原始佛學時期，是以人生現象爲重點來講十二因緣的，用十二因緣把人生現象串連起來，並且說明它們互相依持的關係。這種關係不是空泛的，而且各各環節之間都有必要的條件，如「行」的發生，必要條件是「無明」。當然也還有其它條件，但「無明」是不可缺少的，起決定作用的。其他各支，都是按此方式加以組織。這就是他們對人生現象的所謂正確解釋，而他們的全部境行果理論，都建立在這個基礎上。後來緣起學說有所發展，不但涉及人生現象，而是以人生爲中心擴大到宇宙的一切現象去，把宇宙的一切現象也看成是互相依持，並看出其中的主要條件所在。當然，這種擴大了的緣起說，也要有一種所謂正確的解釋，但是已非那種僅限於人生現象的緣起說能夠說明的了。因爲原始佛學講的緣起是有所偏重的，如講生滅無常，這個理論聯繫到實踐，是對人生的一種價值判斷，認爲無常故苦，苦則應滅，以至到涅槃淸淨。誠然，當時人們固然有苦，但苦的眞正原因却不是佛學能說淸楚的。這種學說在原始佛學時還能維持過去，而且也發生了一定的作用。但是把它擴大到對整個宇宙現象進行解釋，儘管這種解釋也與人生現象有關聯，如只簡單作生滅無常、苦等價值判斷，那已顯然不夠，而且也不能說明事物的眞象。因此，就在緣起的基礎上發展出兩種極端看法：一是有部的看法，認爲一切現象都是實有。爲什麼呢？因爲它們都有緣起做根據，不是憑空產生，是有條件的。另一極端看法是大乘思想中認爲緣生法是空，不實在的，這是對實有說的直接反駁。它雖然糾正了「有」的極端，却又陷入了「空」的極端，一切虛無，一切都落空。當然，這兩種極端看法都是不正確的。所以現在的問題是怎樣正確的理解空義。這就是緣起理論在龍樹以前所經歷的一個發展過程。

到龍樹時期，他認爲釋迦提出的緣起論是全面的，不單純說有或說無，而是有無的統一。如從因果關係上說有無，所能推論出來的不外乎生滅、常斷、一異、來去等現象。這些都是由時空上因果相望而說的。但是眞正的緣起說，在龍樹看來，對八個方面都是不能執著的，如果執著了，就等於戲論。戲論是個比喩，印度把人們認識上的概念也看成是名言，儘管未說出口，但構成了概念，就是無聲的言說。名言有有用的、無用的、正確的、不正確的，無用或不正確的名言，就是戲論。照龍樹的說法，在緣起論上單純執著生滅等，是不正確的，所以是戲論。而佛所說的緣起，是超出戲論，是消滅戲論，也可以說是寂滅狀態。所以頌說「善滅諸戲論」。這句話，據梵藏本有兩層意思，一是息諸戲論，二是息戲論後成爲寂滅狀態。漢譯只談滅戲論，將另一層意思略去了。用以上這種觀點講因果，是過去所有各種因果說中說得最好的，所以對佛致最高的敬禮。意思是說照佛這樣的說法，加以發揮，就是此論的宗旨。

生滅等八個方面，是龍樹根據《般若經》裏所常提到的偏見，加以本人的經驗，在組織

學說時歸納出來的。當然，偏見不止這八種，但這八種可以概括一切。既然龍樹的八不緣起是這樣得出來的，有些註釋者常聯繫到具體的不正確的主張來作解釋，如當時佛教內部，部派佛學偏於生滅，外道偏於常斷、一異、來去。外道中正統婆羅門是常見，順世唯物論學派偏於斷見（順世派認爲儘管宇宙不斷，但人生現象、個體生命是必然要斷的）。數論派是一見（認爲因果是一，因中有果，果從因轉化而來），勝論派是異見（認爲因果是異，因中無果，許多因積累起來才有果）。來去的偏見，如相信人從自在天生，即是從自在天來；再如說每個個別的人都是從梵生，這在梵說來，是梵到人那兒去。總之，這些片面的看法，可以聯繫到佛教內外的各種說法，而龍樹統歸之爲「戲論」。龍樹的緣起理論超出了這一切戲論，認爲只有如此，才能得出對現象實在的認識，達到眞實，也可叫實相。

龍樹這種理論在哲學上的意義是怎樣的呢？他以爲用平常的概念，是不可能認識世界實相的。但是，人的認識又離不開概念。假使說，完全不用概念，那麼只有下列兩種情況才可能：第一，與感覺聯繫的直覺，即直觀地聽到見到就是，這樣就不能發展思想，這樣的認識是片斷的，不是正常的思維規律。第二，像古希臘末期的直觀派主張的神知，不借助任何概念，直接認識神，與神合而爲一。龍樹的緣起理論，就含有一點這種神祕直觀的意味。他主張息戲論，用般若（智慧）與對象直接交通，中間沒有任何間隔，也無須任何媒介，這種作用，他們名之爲「現觀」。後世對此現觀還有一個很好的比喻：「如啞受義」（見《攝大乘論》。受，領受。義，指境界）。不會說話的啞人，對境界不僅有一般的感覺，而且有所領受，但不能言說。俗話所謂「啞巴吃黃連，有苦說不出」，他的感受比能用言語來表達的更爲清晰深刻。可見「現觀」是面對的直接體會，而且體會得更深刻。從這方面講，龍樹的「現觀」就帶有神祕的色彩。但是他講般若並不局限於「根本般若」上，他是主張先掌握了「根本般若」後再發展它，這也是合乎人們思想規律的。他們把這發展了的認識叫「後得智」。所謂「後得」就是在「根本」以後還要有一種認識，而這種認識同概念又有聯繫了。所以從「根本」上說是「無所得」，這與概念沒有關係，但「根本」以後還是「有得」，這與概念有聯繫。還可以推想，爲什麼「根本」是「無所得」呢？那是因爲「根本」之前的所得是戲論，戲論滅自然是「無所得」，所以要先掃除戲論（息滅諸戲論），到達根本無所得階段——這是要經過實踐的，然後再與概念聯繫對世界認識，那時才能得到實相。如龍樹《中論》的皈敬頌就是得到了實相的認識。「因緣所生法，我說即是空」。「因緣法」雖出自佛說，但是被曲解了而有戲論偏執，即要否定而說是「空」，再進而認爲這是「假名」。假名還是與概念聯繫著的，但這種概念已是恰如其分的假名，是與空聯繫著的假名，而不是實有之類的戲論，這就是中觀。龍樹緣起說的哲學意義就是如此。

八不緣起的理論，講的都是關於認識「境」的方面。

其次，從「行」與「果」的實踐方面看，佛學的最終目的在追求涅槃。開頭所追求的涅槃是消極的，是如同吹熄燈火一樣消滅完事。這是從判斷人生現象爲苦作出發點的。既然人生是苦，當然進入消滅了的狀態要更好些。後來涅槃理論有所發展，特別是由於緣起說的發展，就不是消極的了。講涅槃也聯繫到一切法，應該是去掉不相干的戲論，顯示一切法的本來面目，即實相。所以，龍樹講的涅槃，其實踐的基礎就是「顯示實相」。這個涅槃究竟境界乃來自對實相的認識，應用。這究竟境界，當然也有一個極點（絕對的地步），那就是「無餘涅槃」。從前講無餘涅槃是把苦滅盡，直到人死後焚骨揚灰什麼也沒有了才行；龍樹在此講的「無餘涅槃」則是指實相的完全顯示而言，要能達到究竟，完全顯示一切法的實相，

才是極限。在達到這個極限之前，叫趨向涅槃，即在趨向無餘涅槃過程中。也可以說是一種涅槃境界，相對無餘而言，就叫「無住涅槃」。在趨向過程中隨時可以停下來，但一停下來就是無餘涅槃，所以他不主張停下，而主張「無住」。怎樣才會無住呢？這是從緣起的認識出發的。他們認為世界一切都是互相依持、互相聯繫的，人與人，人與生物也是互相聯繫的，人不能看成是個體，而應看成是整體。所以在趨向涅槃實踐中，不是要一個人的單獨行動，而是要全體都行動起來。單獨趨向是自利，在緣起的條件下，單獨自利是不可能的，要自利利他，甚至要以他為自。這樣，把自己融合在衆生的汪洋大海中，利他就是自利。因此，在趨向涅槃的道路上，就覺悟到有許多事要做，實現究竟涅槃的行為是完不成的，是停不下來的，這就有了無住的境界。這是無住意義的一個方面。另一方面，從實相看來，一切法的實相就是指的與涅槃相待的世間事物實相。世間是流轉生死的，涅槃是超出生死流轉的，但是世間一切現象是畢竟空，以空為實相，這實相也就成為涅槃的內容。所以世間與涅槃是一回事，由實相把兩者統一起來了（當然兩者不可混同）。這樣，在趨向涅槃的過程中，只要世間是無盡的，就不會歇下來，就不會離開世間去另求涅槃。世間即涅槃，所以從這個意義上來講，涅槃也應該是無住的。

◉附二：印順《中觀論頌講記》（摘錄）

《中論》之特色

㈠有空無礙

（上略）假名性空，在龍樹的思想中，是融通無礙的。但即空即有的無礙妙義，要有中觀的正見才知道。如沒有方便，一般人是不能領會的，即空即有，反而變成了似乎深奧的空論玄談。所以，現在依龍樹論意，作一深入淺出的解說。

⑴依緣起法說二諦教：佛法是依佛陀所證覺的境界而施設的。佛所證覺的，是緣起正法，本不可以言說表示，但不說，不能令衆生得入，於是不得不方便假說。用什麼方法呢？《中論》說：「諸佛依二諦，為衆生說法，一以世俗諦，二第一義諦。」二諦就是巧妙的方法。勝義諦，指聖者自覺的特殊境界，非凡夫所共知的。佛陀殊勝智的境界，像《法華經》說：「如來見於三界，不如三界所見，非如非異。」所見的對象，同樣的是三界緣起，所得的悟解却不同，見到了深刻而特殊的底裏，所以名勝義諦。世俗諦，指凡夫的常識境界，如世間各式各樣的虛妄流變的事相。凡夫所見的一切，也是緣起法，但認識不確，沒有見到他的眞相，如帶了有色眼鏡看東西一樣。所以說：「無明隱覆名世俗」。佛陀說法，就是依人類共同認識的常識境，指出他的根本錯誤，引衆生進入聖者的境地。所以，這二諦，古人稱之為凡聖二諦。經上說：「諸法無所有，如是有，如是無所有，愚夫不知名為無明。」因為無明，不見諸法無自性，而執著他確實如此的有自性，所以成為世俗諦。通達諸法無自性空，就見了法的眞相，是勝義諦。所以說：「世俗諦者，一切法性空，而世間顛倒故生虛妄法，於世間是實。諸賢聖眞知顛倒性故，知一切法皆空無生，於聖人是第一義諦，名為實。」這二者，是佛陀說法的根本方式。只能從這個根本上，進一步的去離妄入眞；體悟諸法的眞相。不能躐等的擬議圓融。

⑵說二諦教顯勝義空：佛依緣起說二諦教，目的在使吾人依世俗諦通達第一義諦。因為，「若不依俗諦，不得第一義」，所以要說世俗諦。說二諦而重心在勝義空，因為「不得第一義，則不得涅槃」。這個意義是非常重要的！衆生在生死中，一切都沒有辦法，病根就在妄執眞實的自性。若是打破自性的妄執，體達無自性空，那一切就都獲得解決了。緣起的空有無礙，是諸法的眞相，但却是聖者自覺的境界；在我們，只能作為崇高的理想，作為前進的目標！可以意解他，却不能因觀想圓融得解脫。在自性見毫釐許未破的凡夫，先應該側重

透徹一切空，打破這凡聖一關再說。

世俗諦是凡夫所認識的一切。凡夫所認識的，顛倒虛妄，本不成其爲諦，因凡夫的心境上，有這眞實相現起，執爲實有，所以隨順世間也就說爲眞實。雖覺得這一切是眞實的，其實很不可靠，所以佛陀給我們指出認識中的虛妄，顯示聖者自覺的眞實，使凡夫發心進求諸法的眞性。這需要破除虛妄不實，開顯一切法的無自性空。一般人覺得是眞實自性有的，現在說不是眞實的。從觀察到悟解這不眞實的自性無，才能窺見一切法的眞相。這很重要，離生死虛妄，入解脫眞實，都從此下手！

什麼是自性？自性就是自體。我們見聞覺知到的，總覺得他有這樣的實在自體。從根本的自性見說，我們不假思惟分別，在任運直覺中，有一「眞實自成」的影像，在心上浮現，不是從推論中得來的實自性。因直覺中有這根本錯誤的存在，所以聯想、推論、思惟等等，都含著錯誤，學者們製造了種種錯誤的見解。前者是俱生的，後者是分別而生的。

直覺所覺的，不由思惟分別得來的自性有，使我們不能直覺（現量）一切法是因緣和合有的。這不是衆緣和合的自性有，必然直覺他是獨存的、個體的。像我們直覺到的人，總是個體的，不理解他是因緣和合的，有四肢百骸的，所以自性有的「自成」，必然伴有獨存的感覺。由獨存的一，產生了敵對的二（多），覺得這個與那個，是一個個的對立著。獨立的一也好，敵對的二也好，都是同一的錯誤。在哲學上，一元論呀，二元論呀，多元論呀，都是淵源於獨存的錯覺。他們根本的要求是一，發現了一的不通，又去講二，講多。等到發現了二與種種有著不可離的關係，再掉轉頭去講一。任他怎樣的說一說多，只要有自性見的根本錯誤在，結果都是此路不通。

自成的、獨存的自性有，直覺上，不能了解他是生滅變化的，總覺得是「常爾」的。像一個人，從少到老，在思惟分別中，雖能覺得他長、短、肥、瘦、老、少，有著很大的變化。在自性見的籠罩下，就是思惟分別，也常會覺得他的長、短、老、少，只是外面的變化，內在還是那個從前看見的他。思惟還不能徹底的見到變化，何況是直覺！事實上，一切法無時不在變化的，佛陀說諸行無常，就是在一剎那（最短的時間）中，也是生滅演變的。因我們的直覺上，不能發現諸法的變化性，所以覺得他是常。世間學者多喜歡談常，病根就在此。另一分學者，在意識的聯想中，感到無常，但因常爾的自性見作怪，不能理解無常的眞義，不是外動而內靜，就前後失却聯繫，成爲斷滅。斷是常的另一姿態，不是根本上有什麼不同，如二與一一樣。

總上面所說的，自性有三義：①自有，就是自體眞實是這樣的，這違反了因緣和合生的正見。②獨一，不見相互的依存性，以爲是個體的，對立的。③常住，不見前後的演變，以爲是常的，否則是斷的。自性三義，依本論〈觀有無品〉初二頌建立。由有即一而三，三而即一的根本錯誤，使我們生起種種的執著。世間的宗教、哲學等理論，不承認一切空，終究是免不了自性見的錯誤。佛說一切法是緣起的，緣起是無自性的，就是掃除這個根本錯誤的妙方便。無自性的緣起，如幻如化，才能成立無常而非斷滅的；無獨立自體的存在，而不是機械式的種種對立的；非有不生而能隨緣幻有幻生的。本論開端說的：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異。」就是發明此意；所空的也就是空却這個自性。假使我們承認這自性見是正確的，不特在理論上不能說明一切事理；並且因這根本無明的執著，成爲流轉生死的根本，不能解脫。這自性見，人類是具有的，就是下等動物如猪、馬、牛、羊，牠們的直覺上，也還是有這錯誤顚倒的，不過不能用名相來表示罷了。這自性見，在一一法上轉，就叫法我見，在一一有情上轉，就叫人我見。破除這自性見，就是法空與我空。佛說二諦，使我們通達勝義空，這是佛陀說法的本懷。

緣起是佛法的特色，照樣的，空也是佛法

的特色。但因爲學者認識的淺深，就有三種不同：

①分破空，天台家叫做析法空。就是在事事物物的觀察上，利用分析的方法，理解他假合的無體空。如一本書，一張張的分析起來，就顯出它的沒有眞實自體。這分破空，能通達眞相，解脫生死嗎？不能，這不是龍樹學所要發揮的。世間與小乘學者，都會談到這樣的空。這空是不徹底的，觀察分析到不可再分割的質點，他們就必然要執著爲實有的，以爲一切是依這實有而合成的。所以雖然說空，結果還是不空。這不空的，實際上，就是非緣起的。像有部說一切法有，色法是一微一微的，心法是一剎那一剎那的，這都是分析空所得到的結果。

②觀空，這可以名爲唯識空。就是在感情的苦樂好惡上，一切法常是隨觀念而轉的。如果是修習瑜伽的，像十一切處、不淨觀等，都能達到境隨心變的體驗。火是紅的，熱的，在瑜伽行者可以不是紅的，熱的。境隨心轉，所以境空。小乘經部的境不成實，大乘唯識的有心無境，都是從這觀空的證驗而演化成的。這雖比分破空深刻些，但還是不徹底，因爲最後還是不空。境隨心轉，境固然是空的，心却不空。龍樹學，爲了適應一般根淺的衆生，有時也用上面二種空。不過這是不能悟到空理，不能得解脫的。

③本性空，就是觀察這一切法的自性，本來是空的，既不是境空，也不是境不空，而觀想爲空。一切法從因緣生，緣生的只是和合的幻相，從眞實的自性去觀察是沒有絲毫實體的。沒有自成、常住、獨立的自性，叫性空，性空不是否定破壞因果，是說一切都是假名。從緣生無自性下手，可直接擊破根本自性見。存在的是緣起的，緣起是性空的，到達了徹底的一切空，不會拖泥帶水的轉出一個不空來。自性，出於無始來熏習的妄現，而由不正確的認識加以執著，緣起法本不是這麼一回事，根本是一種顚倒。所以，把他破除了，只是顯出他的本相，並沒有毀壞因果。學教者，從種種方法，了解此自性不可得。修觀者，直觀此自性不可得；消除了錯誤的根本自性見，即可悟到諸法的無自性空，進入聖者的境地。這是性空觀，是佛陀說空的眞意。

⑶解勝義空見中道義：佛陀談空，目的在引我們窺見緣起的眞相。我們因有自性見的存在，不能徹見緣起，永遠在生死戲論中打轉。要認識緣起，必先知道空，空却自性，才見到無自性的緣起，緣起是本來空寂的。唯有在畢竟空中，才能徹底通達緣起的因果性相力用。不過，通達性空，有兩種人：㈠鈍根：就是學大乘的在他證空的境地上，與二乘的唯入但空一樣。他知道因緣生法是畢竟空無自性的，在聽聞，思惟，修習，觀察性空時，是不離緣起而觀性空的。他雖知緣起法是因緣有，假名有，但因側重性空，到悟證時，見到緣起法的寂滅性，緣起相暫不現前。但空者所證的性空，是徹底的，究竟的。㈡利根：他的智慧深利，在聞思抉擇時，觀緣起無性空；到現證時，既通達無自性空的寂滅，不偏在空上，所以說「不可得空」。雖可以不觀緣起，但也同時能在空中現見一切法的幻相宛然，這就是性空不礙緣起，緣起不礙性空的中道妙悟。但證空性者，他起初不能空有並觀，般若證空，緣起相就不現；等到方便智能了達緣起的如幻，又不能正見空寂。依這一般的根性，所以說：「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生。」「慧眼於一切都無所見」，也是依此而說的。這初證性空無生的菩薩，有諸佛勸請，才從大悲本願的善根中，從空出假，在性空的幻化中，嚴土，熟生。那智慧明利的菩薩，證得不可得空，能空有並觀，現空無礙。依這特殊的聖者，所以說：「慧眼無所見，而無所不見。」要方便成就，才證入空性。經中說二乘聖者沈空滯寂，或菩薩但證性空，這不能作爲性空不了，或者眞性不空的根據。因爲，就是到了菩薩的空有無礙，見到即空的假名，即假的空寂，仍然是空，不是不空，這與眞常論

者的思想不同。中國的三論宗、天台宗，都把現空交融的無礙，與眞常論者空而實不空妙有的思想合流。根本的差異點在：性空者以爲空是徹底究竟的，有是緣起假名的；眞常者以爲空是不徹底的，有是非緣起而眞實的。雖有這兩種根性，結果還是一致的。在行證上，雖然或見一切法空，或見即空即假的中道，但下手的方法，也是一致的。深觀自我的緣生無自性，悟入我我所一切法空；從這性空一門進去，或者見空，或者達到空有無礙。龍樹說：「以無所得故，得無所礙。」所以無論鈍利，一空到底，從空入中道，達性空唯名的緣起究竟相。這樣，先以一切法空的方法，擊破凡夫的根本自性見，通達緣起性空，轉入無礙妙境，不能立即從即空即有，即有即空起修。本論名爲中觀，而重心在開示一切法空的觀門，明一切法「不生不滅」等自性不可得。這不是不談圓中，不深妙；却是扼要，是深刻正確。那直從空有無礙出發的，迷悟的抉擇旣難以顯明，根本自性見也就難以擊破！中國學佛者，有兩句話：「只怕不成佛，不怕不會說法。」我現在可以這樣說：「只怕不破自性，不怕不圓融。」初心學佛者，請打破凡聖一關再說！

㈡大小並暢

佛世所教化的是聲聞弟子，而佛自已却是修菩薩行而成佛的。有佛與聲聞兩類，這是大小乘各派所共認的。本論的思想，佛與聲聞所解脫的生死是同一的，繫縛生死的根本也是同一的。流轉生死是什麼？無明緣行，行緣識等的十二緣起。現在說緣起性空，就是突破緣起的鈎鎖而獲得解脫。這不但聲聞如此，佛也還是從這緣起中解脫過來。所以說：生死與解脫，三乘是共的；生死根本，三乘也是共的，誰不擊破生死根本的自性見，誰就不能得到解脫。破自性見，需要般若空，所以《般若經》說：「欲得聲聞乘者，應學般若波羅密；欲得緣覺乘者，應學般若波羅密；欲得菩薩乘者，應學般若波羅密。」這可見不特生死根本與所解脫的生死是共的，就是所修的觀慧，也同是般若實相慧。這三乘共的思想，與根本佛教的思想契合；如說「三乘共坐解脫床」即是一例。不過其中也有小小的差別，就是聲聞法多明人空，大乘法多明法空。雖然所明的二空有偏重不同，但性空義畢竟是一。龍樹曾舉一個譬喻說：稻草所燒的火，與樹木所燒的火，從他的所燒說，雖是兩個，而火的熱性却是一樣，不能說他有何差別。所以解脫生死，必須通達空性。上面說過，自性見在一一法上轉，而認爲有獨存的自我，這是法我見；若在一一有情上轉，而認爲有獨存的自我，這是人我見。我見雖然有二，實際只是自性作怪。我們若欲通達我空法空，唯一的是從擊破自性見一門深入，所以說三乘同一解脫門。本論的觀法品，明白的指示，得無我我所智慧，洞達性空，即得解脫。大小乘的學者，都以性空爲解脫門，不同其他的大乘學派說。

在通達性空慧上，大小平等，他們的差別，究竟在什麼地方呢？這就在悲願的不同：小乘聖者，沒有大悲大願，不發菩提心去利益有情，菩薩却發廣大心，修廣大行，普願救濟一切有情。在這點上，表示了大小乘顯著的差別，一是專求己利行的，一是實踐普賢行的。至於在見實相的空慧方面，只有量的差別，「聲聞如毛孔空，菩薩如太虛空」；而質的方面，可說毫無差別。本論重在抉擇諸法眞理，少說行果，所以本論是三乘共同的。不過側重聲聞的《阿含經》，不大多說空，多說緣起的無常、無我、涅槃。本論依《般若經》等，側重法空；也就是以《阿含經》的眞義，評判一般有所得聲聞學者的見解。使緣起性空的爲三乘共同所由的眞義，爲一般聲聞所接受，也就引導他們進入菩薩道了。這點，我們不能不知。聲聞學者初發心時，以無常爲入道的方便門，見世間的無常生滅，痛苦逼迫，急切的厭離生死，欣求涅槃；所以放下一切，少事少業，集中全力去修習正行。菩薩就不能如此，假使厭離心太深，容易落在二乘中。因此，悲心迫切的菩薩，從性空的見地，觀察世間的一切，雖明

晰的知道世間是無常的、苦的，但也能了知他如幻。這才能不為五欲所轉，於如幻中利益衆生，不急求出三界去證入涅槃。阿含重心在聲聞法，般若重心在菩薩道。本論是三乘共法，特明空義，也就隱然以大乘為中心的。見理斷惑，二乘是共的。要說不同，只是一是圓滿了的，一是沒有圓滿的；一是可以二諦並觀，一是不能二諦並觀；一是煩惱習氣都盡，一是習氣尚未侵除。

㈢立破善巧

凡是一種學說，對他宗都要加以批判，對自己的體系，都要加以建立。佛敎中，不論是大乘、小乘，都要說明世間的生死流轉，出世的涅槃還滅；而且是貫徹了的，怎樣說流轉，反其道而行之，就是還滅，決不能另起爐灶。不過破立每每帶有主觀性，誰都說自己可以破他，可以立自，在別人却未必就承認你。所以你用什麼理由破他，你必須不受同樣理由的反駁，才算能破他立自。龍樹學徧破了一切，目的實在是建立自己。流轉還滅，這是佛學者必須建立的，現在從緣起無自性的見地，觀察一切，對不能正確的地方，就用他自己所承認的理論，顯示他本身的矛盾困難。像印度學者具有權威的勝論、數論派，他們都從實在的見地各側重一面，主張因果一與因果異，因中有果與因中無果。在理論的觀察上，每每自己撞住而不通；他們的基本困難，就在執有實在。所以佛說緣起，是空無我的緣起，才能建立一切。龍樹說：如有毫釐許而不空的自體，在理論的說明上，必定要發生常、斷、一、異、有、無的種種執著；所以一切法不空，不但不能破他，也不能自立。論說：「以有空義故，一切法得成。」這是說一切法必須在空中纔能建立起來，纔能立論正確，不執一邊，不受外人的評破，處處暢達無滯；這是本論立義特色之一。難破，不是一難就算了事的，你難別人，別人也可以反問你，你自己怎樣說的，他人也可以照樣的問你。這情形，在大小乘各派中都非常明白。比如唯識學者，破外色沒有實在極微，就說：你所執的實在極微，有六方分呢？還是沒有？若有六方分，那就是可分，怎麼可以說是極微呢？若沒有六方分，方分既沒有，怎麼還說是極微色？他破了外色的極微，就建立只有刹那刹那的內心變現。但我們也可用同樣的方法，問問他的內心，你的一念心有沒有前後的分呢？若說有分，那就不是刹那；若說沒有分，那麼這無分的刹那心生滅同時呢？還是異時？若是同時，這是矛盾不通；若是異時，先生而後滅，豈不是有分非刹那嗎？這樣的反復徵詰，照樣的可以破他的內心有。又如犢子部，在五蘊上建立不可說我，難問他的時候，就說這是假有的呢？還是實有？若是實有，應離五蘊而有別體；如果是假有，那怎可說五蘊上有不即五蘊的不可說我呢？又如唯識宗破經部的種類，也是利用這假有實有的雙關法。但他自己，却說種子是非假非實的；又可說世俗有，又可說勝義（眞實）有。這雖破了對方，但仍不能建立自己，所以這種破立，是不善巧的。龍樹立足在一切法空，一切法是假名緣起上，這才能善巧的破立一切。若一切法是實在的常爾的獨存的，那甲乙兩者發生關係時，你說他是一還是異？異呢，彼此獨立，沒有關係可談。一呢，就不應分為甲乙。若說亦一亦異，或者非一非異，那又是自語相違。所以唯有承認一切法無自相，是緣起的假名，彼此沒有獨立不變的固定性。因緣和合生，彼此有相互依存性，也有統一性，但彼此各有他的不同形態，不妨有他的特性、差別性。這樣從無自性的非一非異中，建立起假名相對的一異。難他立自，都要在一切法空中完成。所以說：離空說法，一切都是過失；依空說法，一切都是善巧。這實在是本論的特色。

有人說：龍樹學為了破外小的實有計執，所以偏說一切皆空。這是不盡然的，龍樹學特闡法空，這是開發緣起的深奧，像《般若經》說：「深奧者，空是其義。」這也是抉發緣起法的最普徧正確的法則，完成有與空的無礙相成。這需要批判掃蕩一切錯誤，才能開顯。當

小乘隆盛外道跋扈的時期，多拿他們作爲觀察的對象，這是當然的。衆生有自性見的存在，本來主要的是破那個根本自性見。但一分世智凡夫，却要把那個自性見，看爲萬有的本體，作他思想的辯護者。這些世間妄智，在佛法外，就是外道（宗教哲學等）；在佛法內，就是一分小乘學者（不合佛意者），還有大乘的方廣道人，這自然要破斥了的。所以我們要審思自己的見地，是否正確，是否在自性見中過生活，不要把《中論》看爲專破外道小乘的。古人說：三論徧破外小，就是「徧呵自心」，這是何等的正確！《中論》的觀門，是觀破自性的方法，知道了這破斥的方法，凡是執著實有的，也什麼都可破，不要死守章句，只曉得這頌是破這派，那頌是破那派，不曉得檢點自心，不知道隨機活用。

從來學空的學者，常發生一種錯誤，以爲空即一切空無所有，知道了空無所有，便以爲一切都是假有的，一切都要得，就要什麼都圓融貫攝了。這樣學空，眞是糟極了！譬如這裏一把刀，觀察他的眞實自性，說沒有刀，俗諦所知的假名刀，還是有的。若這裏根本沒有一把刀，當然說無刀，但反過來也說有刀，豈不是錯誤之極！可說毫不知立破。一切法空，是破眞實的自性，是不壞世俗假名的。但緣起假名，與第二頭第三手不同，所以世俗諦中雖一切唯假名，而假名的有無，也還是有分別。如外道的上帝、自在天、梵天等，佛法中無分的極微色、刹那心等，都是妄執，如以爲有緣起假名，必會弄成邪正不分、善惡不分。大略的說，我們明淨六根所認識的一切，在一般世間常識中（科學的眞實，也屬於此），確有此體質相用的，須承認他的存在。如果否認他，這就與世間相違了。這裏面，自然也有錯誤。而我們習見以爲正確的，或隱微而還沒有被我們發現的，這需要世間智的推究發明。菩薩如果證悟一切法空，正見緣起的存在，那更有許多不是一般常識所知的呢！

龍樹學的立破善巧，歸納起來有兩點：

⑴世出世法，在一個根本定義上建立，就是世間的生死，是性空緣起，出世的生死解脫，也是性空緣起。所不同的，在能不能理解性空。能理解到的，就是悟入出世法，不能理解到的，就是墮入世間法。所以世間的一花一草，出世間的菩薩行果，都是性空緣起，這就達到世出世法的一貫。

⑵聲聞法與菩薩法，同在解脫生死的根本自性見上建立，就是聲聞人在性空緣起上獲得解脫，菩薩人同樣在性空緣起中得解脫。所不同的，菩薩的大悲願行，勝過了聲聞，這就達到了聲聞法與菩薩法的一貫。龍樹深入佛法的緣起，在立破上，可說善巧到了頂點。

〔參考資料〕 印順《中觀今論》；《中觀思想》（《世界佛學名著譯叢》63）；梶山雄一著．吳汝鈞譯《空之哲學》；山口益《中觀佛教論考》；上野順瑛《中論——因果之論理構造》；三枝充悳《中論——緣起．空．中の思想》；R. H. Robinson著．壽昕譯《中論偈於諸註本中傳承與翻譯差異之研究》；穆帝著．郭忠生譯《中觀哲學》（The Central Philosophy of Buddhism）。

中諦（1342～1406）

日本臨濟宗僧。道號觀中，俗姓日奉。阿波（德島縣）人。九歲時，隨侍天龍寺夢窗疎石，翌年剃髮受戒。夢窗示寂後，遍歷講席。後下鎌倉，歷參建長、圓覺諸寺。文中二年（慶安六年，1373）渡海入元，未幾返日，參天龍寺春屋妙葩，嗣其法。其後歷住阿波補陀寺、京都等持寺、相國寺。曾在相國寺內建乾德院（後改稱普廣院），又應細川賴源之請，住嵯峨開永泰院。應永十三年四月三日示寂，年六十五。諡號「性眞圓智禪師」。著有《觀中和尚語錄》、《青嶂集》、《三體詩抄》。

〔參考資料〕 《本山傳》；《本朝高僧傳》卷三十七；《延寶傳燈錄》卷二十四。

中天竺

中古時期，印度全域依東西南北中而分爲

五區，其中央部分的諸國，稱爲中天竺，或略稱中天。依玄奘《大唐西域記》卷四以下所載，當時之中印度共有三十國之多。該書卷四〈闍爛達羅國〉條載（大正51・889c）：「此國先王崇敬外道，其後遇羅漢聞法信悟，故中印度王體其淳信。」其中，對摩揭陀一國的記載最詳細。又，龍樹菩薩曾住過的南方憍薩羅國，通常以爲在南印度，但《西域記》將之列屬中印度。在五印度中，中天竺的範圍最廣，包含現今的拉賈斯坦（Rajasthan）的東半、中央諸省、中央印度省、聯合省及西孟加拉省等地。此外，有時中天竺也用於指全印度。此因印度一名中土（madhya-deśa，又譯中國），且古來爲國人熟知的佛教聖蹟多在中印度（五印度之一），故如唐朝王玄策記述西遊印度之著作，即稱爲《中天竺行記》。

中村元（1912～　　）

日本佛教學者。島根縣人。畢業於東京大學文學院印度哲學梵文學科。歷任東京大學教授、東方學會評議員、東洋研究會理事長、東方學院院長、比較思想學會會長、哲學會理事，及美國史丹佛、哈佛、佛羅里達、紐約等大學客座教授。爲當代日本佛教界及比較思想學界的著名學者。

氏治學領域甚爲廣泛，尤其在印度哲學、佛教學、比較思想方面有獨特的見解。所撰日、歐文等著作約有七百篇之多。其博士論文《初期ヴェーダーンタ哲學史》，曾獲日本佛教傳道文化獎。昭和四十八年（1973）從東京大學退休，並獲該校之名譽教授榮銜。退休後，氏又創辦東方學院，以作育英才。

氏著述甚多，主要有《東洋人の思維方法》、《原始佛教》（五卷）、《近世日本の批判的精神》、《印度思想史》、《比較思想論》等書，並主編《佛教語大辭典》。自昭和三十六年開始，有《中村元選集》行世。

中宮寺

屬於日本聖德宗（原屬眞言律宗）的門跡尼寺。位於奈良縣生駒郡斑鳩町，法隆寺之東。又稱爲中宮尼寺、斑鳩御所。據說是聖德太子在推古二十九年（621），於母后崩逝後，將她的宮室改爲寺院而成。後漸衰頹，文永年間（1264～1275），河內國（大阪府）西琳寺日淨再興本寺，不久，西大寺叡尊也著手復興本寺，命興福寺慈性院信如尼師爲寺主。

天文年間（1532～1555），朝伏見貞敦親王之女慈覺院宮高祐尊智入住此寺，此後，本寺住持均由皇女擔任。明治二十二年（1889），稱爲門跡號。大正九年（1920），完成堂舍的營造，現有本堂、御殿、庫裡等。寺寶有如意輪觀音半跏像、刺繡的天壽國曼荼羅圖一幅。

〔參考資料〕《上宮聖德太子傳補闕記》；《上宮聖德法王帝說》；《聖德太子傳私記》卷下。

中神宗

朝鮮佛教古代流派之一。李朝太宗七年（1407），由高麗時代的中道宗（以龍樹的《中論》爲基礎的顯教，爲大乘之一派），與新羅時代明朗（七世紀，字國育）創始的神印宗（密教）合併而成。此「中神宗」於世宗六年（1424），又與華嚴、慈恩、始興三宗合併，而稱爲教宗。然今日之大韓佛教中，並無直接繼承此宗者。

〔參考資料〕《李朝實錄佛教鈔存》卷一、卷二；《李朝佛教》；《朝鮮禪教史》。

中陰經

二卷。姚秦・涼州沙門竺佛念譯。收在《大正藏》第十二冊。《高僧傳》〈竺佛念傳〉云（大正50・329b）：「自出菩薩瓔珞、十住斷結及出曜、胎經、中陰經等，始就治定，意多未盡，遂爾遘疾，卒于長安。」可見該經是譯文未定之本。

佛教主張一切有情生死輪迴，而生死只是五陰相續，前身死後，後身未生，兩身中間所

受五陰叫作「中陰」。此經中說釋迦如來在拘尸那伽雙林於四月八日入滅後入於中陰，轉名妙覺如來，教導一切中陰衆生以大乘之法。凡有十二品。

⑴〈**如來五弘誓入中陰教化品**〉：佛入火炎三昧，普召集一切中陰，與彌勒菩薩說中陰法；次捨釋迦牟尼佛名，轉名妙覺如來，大集十方菩薩而爲說法。

⑵〈**妙覺如來將諸菩薩入中陰教化品**〉：妙覺如來將大迦葉及四衆、天龍八部入於中陰，爲說四非常偈。

⑶〈**妙覺如來入中陰分身品**〉：佛爲定化王菩薩分別可見不可見、有爲無爲、有對無對及三微妙法（中陰形、五色識形、非想非不想識）。

⑷〈**賢護菩薩問事品**〉：佛爲賢護菩薩分別欲、色、無色、衆生識量（有漏量、無漏量、有爲量、無爲量、有色無色量、有欲無欲量、有記無記量）。

⑸〈**道樹品**〉：佛爲樹王菩薩分別有漏無漏（以上卷上）。

⑹〈**神足品**〉：妙覺如來以神足化此三千大千世界，說諸三昧名。

⑺〈**破愛網品**〉：妙覺如來入不動三昧，令四衆知欲愛、色愛、無色愛，告炎光菩薩，以愛盡得度脫。

⑻〈**三世平等品**〉：佛爲不厭患劫菩薩分別三世，接中陰衆生至非想非非想識天，教化阿難陀迦蘭陀。

⑼〈**無生滅品**〉：佛爲三聚衆生分別泥洹之法，爲說無相法觀。

⑽〈**空無形教化品**〉：如來捨中陰身，入虛空藏三昧，但以聲教，不覩其形。

⑾〈**有色無色品**〉：佛重分別三世之義。大勢至菩薩、觀世音菩薩說偈讚嘆。

⑿〈**歡喜品**〉：佛見所度已畢，將遊他方，歡喜說偈（以上卷下）。（周叔迦）

中尊寺

日本天台宗東北大本山。位於岩手縣西磐井郡平泉町。山號關山。又稱平泉寺。據寺傳所載，此寺係圓仁創建於嘉祥三年（850），號弘台壽院。貞觀元年（859），獲淸和天皇敕號中尊寺。長治二年（1105），藤原清衡再興此寺，首建最初院，其後，相繼造立大長壽院、金堂、三重塔、經藏、金色堂等。大治元年（1126），舉行「落慶供養」。

相傳鎌倉初期，寺塔有四十餘座，僧坊三百餘間。延元二年（1337），祝融肆虐，僅存金色堂與經藏。此中，金色堂係淸衡爲自身所建的葬堂，安置有藤原三代的肉身像，聞名遐邇。經藏遭火燒燬上層部，後經修理，成爲單層寶形建築，內藏有中尊寺經（係由紺紙金銀字交書一切經、紺紙金字一切經、紺紙金字千部一日經三類合成，共計二千七百三十九卷）與宋版一切經九十卷等國寶級重要文物。

其後，逐漸復興。室町時代，該寺的宗派色彩爲天台、眞言二宗混合。寬文五年（1665），成爲上野寬永寺末寺，並漸次排除眞言勢力，而成天台一宗之寺院。

中巖派

日本禪宗二十四流之一。以入元傳臨濟宗楊岐派大慧派東陽德輝之法的中巖圓月爲派祖。中巖初參約翁德見、虎關師鍊、東明慧日等人。後入元，嗣金剛幢下禪風而歸國。歷住建仁、建長諸刹。中巖性孤高，法系不傳於後世。除有語錄傳世之外，其《東海一漚集》一書，爲禪林文藝史上難得一見的佳作，對後世五山學藝界影響極大。

中觀派（梵Mādhyamikāḥ，藏Dbu-ma-pa）

印度大乘佛教二大學派之一。係以龍樹《中論》爲基礎，而宣揚空觀之學派。主張諸法無自性、空，即一切存在無固有的本質。中觀理論最早的闡述者是龍樹及其弟子提婆，但中觀派的成立大約在四、五世紀間。此派從思想的奠基，以至其後成爲印度大乘佛教二大思潮

之一的過程，約可分爲三期，玆略述如次：

⑴**初期**：以龍樹、提婆師弟二人及受其直接影響的諸論師爲代表，如羅睺羅跋陀羅、青目、婆藪皆屬之。龍樹以《般若經》爲基礎，造《中論》、《十二門論》、《大智度論》等書，闡明八不中道、緣起無自性、我法二空之理；提婆造《百論》，主旨在破斥外道及小乘諸派之偏執。

⑵**中期**：以佛護、清辨、月稱、觀誓諸師爲代表。佛護繼承龍樹、提婆破而不立的傳統，以龍樹之空「是遮非表」。所謂「是遮」，指從各方面指摘論敵所說的矛盾性，證明其不能成立，從而否定一切法之實有自性；「非表」是不提出自己正面的、積極的主張，不肯定任何規定性的存在。對此，清辨則持相反的態度。清辨認爲對空性要用因明的推論形式（比量）積極地加以表述。

由於上述這兩種態度的不同，中觀派乃分裂成二大派。後世稱屬於佛護系統者爲歸謬論證派（具緣派），稱屬於清辨系統者爲自立論證派（依自起派）。此中，清辨著有《中觀心論頌》、《中觀心論註思擇焰》、《般若燈論》、《掌珍論》。佛護著有《根本中論注》。此外，撰有《入菩提行論》、《集菩薩學論》的寂天，亦屬於此一時期。

⑶**後期**：以智藏、寂護、蓮華戒、師子賢爲代表。由於受到法稱論理學及認識論的影響，故此一時期的中觀派學者，大都屬於自立論證派。彼等將瑜伽行派的體系吸收入中觀派中，因此被稱爲瑜伽行中觀派。此中，智藏著有《二諦分別論》；寂護有《中觀莊嚴論》、《攝眞實論》、《二諦分別論註》；蓮華戒有《攝眞實論細疏》、《中觀莊嚴論細疏》、《中觀光明》、《眞實光明》、《一切法無自性論證》；師子賢有《現觀莊嚴論光明》等。

◉附一：T. R. V. Murti著．郭忠生譯《中觀哲學》第十四章（摘錄自《世界佛學名著譯叢》65）

中觀派特有之思想

常有人批評中觀的破壞性太强，而中觀之辨證法或許可以辯駁他人的邏輯根據，但是中觀之惡意的傾向好像使中觀學者無法看到他人的長處，所以中觀派稱得上是哲學的虐待狂。這種批評或許言之成理，然而實在的說，中觀派是一種完全沒有獨斷性教條的思想，中觀派的辨證並不是爲攻擊他人而設，其目的在於自我批評——一種哲學的自我反省，而中觀之所以有這種反省，乃是源於各種形上學之間的對立、衝突而來。總之，獨斷性的形上學與中觀思想之差異是在：前者試圖以一教條式的主張來統合、涵攝事物，而後者乃是將各種不同的形上學予以合理的消解。

在建立某種理論之初，吾人必須利用一定的假設或前提，可是却沒有給這些前提或假設做一合理的解釋，而辨證法的目的就是要使吾人瞭解這些前提到底是什麼，所以我們或許可以說：中觀的辨證法乃是評估、瞭解每一哲學思想的「正義之壇」。唯有通過合理的分析與深刻的批判，吾人才能瞭解一種思想的內在涵義。中觀派的辨證法正是指引吾人認識理性之限度的明燈，把理性本質上的死角——各種依理性而建立的思想間的衝突打通殆盡。所以吾人如把中觀當作亦只是諸種理論的一種，無疑會使它失去原有的功能。

哲學乃是在探索一種普遍與確定的知識，這即是要求哲學不可排斥任何一物於其理解之外（普遍性）與當下即不容絲毫的懷疑（確定性）。而科學與思辨形上學是無法滿足這種要求的。科學所得的知識往往是片斷而且是不斷累積而來的，但是科學新知的發現乃是永無止境，那麼在什麼時候才能滿足吾人對哲學的要求呢？還有科學透過感覺經驗所得的假設與證驗來解釋事物，亦使科學所得的知識僅限於經驗世界而已！

思辨形上學固然沒有上述科學的限度，而且它不依賴經驗的論證，所以它似可使吾人得到普遍與最終的智慧。但是，它却有兩個嚴重的缺點，使它落於一種獨斷的哲學。首先，每

一種哲學思想必都擇取一特有的思想模式，這一特有的模式或許相當的迷人與具有說服力，但它畢竟還是一種特有的模式——一邊之見，而有所見即有所不見，有所不見即無法給予吾人全體的認識。其次，沒有一種事物能使吾人正確的批判吾人對「眞實」的瞭解是否正確，在許多可能使吾人認識「眞實」的方法中，我們沒有一種先驗的或是其他的方法來判定那一種方法較好，而這種判定的方法絕不可能像在科學中以感覺經驗作爲判定的依據，因爲哲學的命題乃是超感覺的無爲實在。用一種合理而且巧妙的特殊哲學模式來解釋，並不就意味它就合乎「眞實」，那至多只是證明了想像力的效用。如果內在的合理與巧妙的安排即可做爲判定眞理的標準，那麼許多思想都可滿足這種要求。在這些相互衝突的思想系統中（那怕只有二個），吾人實在無法承認它們都是正確的。譬如「有我」與「無我」的印度兩大傳統思想，就本身的理論架構而言，二者皆是顯得相當合理，可是彼此的見解却又尖銳的對立著。

那麼是否可通過綜合種種可能的方法以求取所謂的普偏性與確定性呢？因爲把這些綜合起來即可除去範圍的限制與不確定性。印度的耆那教與德國的黑格爾可說是朝這方向努力的代表，不過前者是一種「析取的綜合」，後者是一種「契合的綜合」。然而綜合所有的見解還是一種見解，因爲它必須根據一個預設的模型來安立這些不同的見解，那怕是本質上相反的見解亦必須予以調理。而且由於這些見解在本質上既有不同（甚至是相反的！），持綜合見解的人爲了使這個綜合的架構沒有漏洞，必然會做不同的强調，而且他們所强調的見解可能是這些見解的相同點或相異之處，既然强調之處有所不同，則這種綜合還是會產生差異（如此則有各種不同的綜合），這還是免不了我們前面所說的論證上的困難。

中觀派便是以負面的、否定的方法以避免這些困難，綜合不同的特殊見解並無法得到普偏的智識，而是必須蠲除滌盡一切的一邊之見；獨斷的教條無法得到確定性的知識，而是必須通過批判反省的心靈。中觀思想無非是要找出吾人無法認識「眞實」的根源，因爲吾人總是受「概念」——一邊之見的影響，這種影響力在許多意識型態及哲學皆可發現。依佛法來講，這就是無明或是世俗之見，而中觀這一副解毒劑就是要除去把「眞實」概念化的不良影響，不管是肯定或是否定的一邊之見俱在評破之列。一旦這些一邊之見滌盡無遺，即可證得一種不被煩惱所障礙的「無垢清淨智慧」亦即是般若波羅蜜——直覺悟性所開顯出來的智慧。不過般若乃是形容吾人除去所有一邊之見後的境界，而不是眞的有一種名之爲「般若」的智慧可得。

總之，中觀派或許可視爲一種令人難以應付的思想，因爲它否定了所有的一邊之見。可是從另一方面來說，中觀派的思想方式恰足以賦予各種不同思想新的意義與除去他們的思想死角。「空」不是反對世俗的知識，而是要對世俗的知識予以批判的反省，除去誇大理性作用的不當思考方式，龍樹在《中論》便說得很明白：「以有空義故，一切法得成；以無空義故，一切法不成。」

◉附二：梶山雄一（等）著《中觀思想》第一、二章（摘錄自《世界佛學名著譯叢》63）

印度佛教中觀派的歷史，可分爲三期來考察，即：一是龍樹、聖・提婆、羅睺羅跋陀羅（Rāhulabhadra）所活躍的初期中觀派（二～五世紀）。二是佛護、清辨、月稱等人之《中論》註釋家出現，而中觀派分裂爲歸謬論證派（Prāsaṅgika）與自立論證派（Svātantrika）之中期中觀派（五～七世紀）。三是從自立論證派所出現的寂護（Śāntarakṣita）、蓮華戒（Kamalaśīla）等人，完成了中觀思想與瑜伽行（唯識）思想之總合的後期中觀派（八～十一世紀）。（中略）

中期中觀派的特色，可舉出下面三點，

即：

⑴以《中論》的註釋爲其基本的方法。

⑵由於論證方法的不同而分裂爲「歸謬論證派」與「自立論證派」。

⑶對於瑜伽行唯識學派，持有强烈的對抗意識。

對此特色，始自寂護的後期中觀派，也有三點特色，即：

⑴固然亦以龍樹爲基本的標準，但是法稱（Dharmakırti）的知識論的決定性的影響，並不亞於龍樹。

⑵僅除了般若迦羅摩諦等之外，其他大部分的學者，都入於「自立論證派」之系譜。

⑶與其說是與瑜伽行派之對決，毋寧說是將瑜伽行派之學說評價爲比「有部」或「經量部」高，而欲將瑜伽行派之學說吸收於中觀體系中，後期中觀派乃成爲可謂是「瑜伽行中觀派」的一種綜合學派，此爲其特色。

（以上第一章）

中觀派的始祖龍樹（150～250年左右），他重新再體認佛陀的宗教精神，闡明與阿毗達磨佛教不同思想之立場的「空性的思想」，確立了大乘佛教思想的基礎。尤其是於其主著《中論》裏，批判了說一切有部等的法有論（實在論），以所謂的「空性的論理」而否定了一切法實有的思想立場。他破斥「法有」（認爲事物有實體——自性之存在）的思想，而其「破」的論法，對「存在」本身，顯示極其深刻的思索跡象。由其「思索」而產生了他的「空性的思想」。同時，這個「空性的思想」，乃是將由「無我」所表示之佛陀的思想立場，使它展開爲大乘的立場。

所謂的「空性（或空）」，是以《般若經》爲首之初期大乘經典所特別强調的。其思想被稱爲「新的道」。這是表示佛陀教義的本質由此「道」而更新，並且其眞實意義愈顯明的意思，決不是新創與佛陀教義不同之新說的意思。

當然，佛陀滅度已經過數百年以上，當時在歷史上和社會上的情況都已變化，宗教或哲學等思想界，與佛陀的時代，有顯著的不同。當然，在那個時候，也出現了新的問題和新的課題。龍樹在基本上雖是採取回歸佛陀精神的立場，但這不是停止於隨從佛陀的教義而只把它再現而已。而是具有要答覆時代與社會所要求的新的思想課題之積極意義的。

龍樹留下了《中論》爲首的其他很多的著作。在今天，歸屬於他的著作，並不能認爲全部都是他的眞作，但至少《中論》（本頌，現存有梵文本、西藏文本、漢譯本）、《六十頌如理論》（Yuktiṣaṣṭika，詩頌。西藏譯、漢譯）、《空七十論》（Sūnyatā-saptati，詩頌與註釋。西藏譯）、《迴諍論》（詩頌與註釋。梵文本、西藏譯、漢譯）、《廣破論》（Vaidalya-praka-raṇa，經與註釋。西藏譯）、《寶行王正論》（詩頌。梵文本片斷、西藏譯、漢譯）、《勸誡王頌》（詩頌。西藏譯、漢譯）、《四讚歌》（Catuḥ-stava，詩頌。梵文本片斷、西藏譯）、《大乘破有論》（散文。西藏譯、漢譯）、《菩提資糧論》（詩頌。漢譯）、《因緣心論》（詩頌與註釋。梵文本片斷、西藏譯、漢譯）等諸作品，把這些認爲是他的眞作，是不容置疑的。

從這些著作看來，他有「空性思想」之論理的展開之《中論》等哲學書，同時也有說大乘菩薩道的倫理、宗教的實踐之《寶行王正論》或《菩提資糧論》等宗教書。無論如何，透過這些著作是能夠看出其一貫的立場。那就是：㈠見空性之智慧的完成，與㈡以可稱爲是「無我行」的利他實踐爲基礎的「慈悲的精神」。這個立場，才眞正是不外乎大乘菩薩道之根本。他由此立場而欲解明向來即被認爲是佛陀中心教義的「緣起」思想。

◉附三：梶山雄一著．吳汝鈞譯《空之哲學》第四章（摘錄）

後期中觀派的特色

後期中觀派以批判的精神爲基軸，要同時

追尋慈悲、方便與智慧的理想。這學派以爲，中觀是最高的立場；要達致這一立場，其方法是以一定的次序，把在歷史上出現過的佛教的主要學派的哲學，如說一切有部、經量部、唯識派，配列開來，一一加以學習。並且，要批判先列舉出來的學派，而次第進於後列舉的學派。實在說來，寂護的中觀，已與龍樹或清辨沒有甚麼共同點了。因在初期、中期中觀派之後，經量部與唯識派的哲學，有巨大發展；後期中觀派與它們相抗爭，而亦超越了它們。必須表示的是，在中觀哲學中，存在著一個原理，把經量部與唯識派的知識論吸收到自己系統中，而亦超越之。換言之，中觀的眞理，是要先學習和批判了其他三學派的教義，才能理解到的。（中略）

後期中觀派的學者

這裏要先簡略地敍述一下這個時期的印度中觀派的具體事情。在清辨與月稱之後約一世紀間出現的中觀學者，主要的有寂天（Śāntideva）。他是《大乘集菩薩學論》、《入菩提行論》等書的著者。另外，在法稱的《知識論評釋》（Pramāṇavārt-tika，或稱《量評釋》）中，記述到一個學者，他介乎經量部與唯識派的議論中間，而强調中觀的優越性；他的思想，與寂護有可相通處。他當然不是寂護；但他是何人呢？那便不得而知了。

八世紀中葉以後，有寂護、蓮華戒、師子賢（Haribhadra）三人活躍其間。師子賢著有《現觀莊嚴光明》（Abhisamayālaṃkārāloka）一書。這三人在思想方面有親緣關係。九至十世紀，中觀派並無傑出的學者出現，只有智作慧（Prajñākaramati），他曾註釋寂天的《入菩提行論》。他是淸辨系統的學者，與寂護有不同的傾向；他並不贊成與唯識派相融和，而且站在相反方，要盡力否定融和的作法。十世紀末、十一世紀初，有寶作寂（Ratnākara-śānti）出，繼承寂護的系統，著有《般若波羅蜜多論》（Prajñāpāramitopadeśa）一書。一般來說，寶作寂的著作，《西藏大藏經》都把它歸入瑜伽部；不過，他的《般若波羅蜜多論》，却强調中觀派與瑜伽派的同一性。他的思想與寂護相近似，我們實在可以把他視爲瑜伽行中觀派，與寂護同然。

〔參考資料〕 《中觀與空義》（《世界佛學名著譯叢》62）；山口益《中觀佛教論考》；宮本正尊《中道思想及びその發達》、《根本中と空》；稻津紀三《龍樹空觀の研究》；上田義文《大乘佛教思想の根本構造》；田中順照《空觀と唯識觀》；安井廣濟《中觀思想の研究》；《大乘佛典》⑭〈龍樹論集〉；R. H. Robinson《Early Mādhyamika in India and China》。

中觀部

印度中觀派所屬論書之彙編，即《大正藏》第三十册所收者。共計十五册。在漢譯大藏經中，別列中觀部爲一單元，當以《大正藏》爲嚆矢。古來，中觀諸論均收錄於「大乘論部」名下，與瑜伽行派之作品及其他論書並置。《大正藏》將其獨立成一部，當係受近代佛學研究成果影響所致。然其分類仍有可議之處，例如中觀派寂天等人的作品，以及在理解中觀論法上有重要價値的《迴諍論》皆未收入本部，然而却收錄以六波羅蜜爲主的《大丈夫論》。因此，與其將「中觀部」視爲中觀派典籍之彙編，不如視爲係以三論宗之根本聖典爲中心的論書總匯。亦即「中觀部」之主要內容，係以龍樹《中論頌》、《十二門論》及提婆《百論》等三論爲基礎，加上印度學者對各論所撰的註釋書及綱要書所成。

本部所收諸論，略如下列：

(1)《中論》，四卷。(2)《順中論》，二卷。(3)《般若燈論釋》，十五卷。(4)《大乘中觀釋論》，九卷。(5)《十二門論》，一卷。(6)《百論》，二卷。(7)《廣百論本》，一卷。(8)《大乘廣百論釋論》，十卷。(9)《百字論》，一卷。(10)《壹輸盧迦論》，一卷。(11)《大乘破有論》，一卷。(12)《六十頌如理論》，一卷。(13)《大乘二十頌論》，一卷。(14)《大丈夫論》，二卷。(15)《大乘掌珍論》，二卷。

〔參考資料〕《大正藏索引》〈中觀部〉解題。

中外日報

日本宗教界的專業報紙。係眞溪涙骨於明治三十年（1897）十月一日所創辦，當時名爲「教學報知」。發刊時僅有四頁版面，今日已增至十二頁版面（另外，不定期出刊十六版），屬日報形式，每週發行五次（週六、日、例假日休刊），爲日本歷史最久的宗教性報紙。

明治三十年，日本因經濟危機、貨幣貶值、銀行擠兌，社會動盪不安。另一方面，宗教界內基督教積極展開傳教，而種種新佛教運動與教團活動也蓬勃地發展。眞溪涙骨有鑑於此，遂創辦「教學報知」，希望以正確的思想與信仰引導羣衆。

昭和三十二年（1957），今東光繼任社長；昭和三十七年，吉田留次郎接任第三任社長；昭和五十年，本間昭之助上任。本間社長在任內曾與中國大陸「社會科學院」世界宗教研究所合辦中日佛教學術會議，頗爲中日佛學界所矚目。此外，並致力於發展社務，確立此刊物的正確宗旨。如今中外日報的發行數量已達到八萬餘份，讀者羣普及於佛教界、神社界、教派神道界、新宗教界、基督教界、宗教學會、宗教（宗門）學園等。

其版面內容包括：日本宗教界大事（各宗團的經營、宗團聯合機關的經營）、教界新聞、教育、布教、出版、藝術、運動、健康、工事（寺院建築）、行事（儀式），以及國內外宗教新聞，並刊載評論、學術論文、隨想、詩歌、讀者心聲等。又，每月刊行一次的大衆版「人生ジャーナル」，以宗教情操爲編輯方針，頗受歡迎；而每月特刊的「東洋醫學と奉仕のページ」，則報導針灸、按摩、指壓等自然療法，因實用性高，引人注目。

中外日報的總社位於京都，但在東京又另設一本社，其分社則遍布大阪、廣島、名古屋；此外，韓國釜山也設有支局，台北設立通信部，印度地區也有特約記者爲其撰寫特稿。

中本起經

二卷。後漢・曇果、康孟詳合譯。又名《太子中本起經》、《太子本起經》。收在《大正藏》第四册。係敍述釋迦牟尼佛從初轉法輪以後的化導事蹟。

全書十五品。卷上有轉法輪、現變、化迦葉、度瓶沙王、舍利弗大目犍連來學、還至父國等六品；卷下有須達、本起該容、瞿曇彌來作比丘尼、度波斯匿王、自愛、大迦葉始來、度奈女、尼犍問疑、佛食馬麥等九品。據《高僧傳》卷一所述，吳・支謙曾依《無量壽經》及本經作菩薩連句梵唄三契，由此可知，此類經典在當時曾廣被讀誦。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷二、卷三；《法經錄》卷三；《開元釋教錄》卷一。

中西牛郎（1859～1930）

日本大正初期宗教運動家。號蘇山，熊本縣人。曾入東京勸學塾專修英語，復轉學於同志社。因受赤松連城影響，始接觸佛教。明治二十一年（1888），獲西本願寺的資助，留學美國，返國後擔任本願寺文學寮的教務主任，並創辦「經世博議」雜誌，鼓吹佛教革新，爲新佛教的倡導者。著有《宗教革命論》（1889）、《組織佛教論》、《宗教大勢論》、《新佛教論》。

中村瑞隆（1915～　）

日本佛教學者。青森縣人。先後肄業於立正大學、東北大學、京都大學等校。留學於印度德里大學，爲九州大學文學博士。曾任立正大學教授、法華經文化研究所所長等職。

氏爲專攻印度如來藏思想的著名學者，曾將散佚於世界各地的梵文《法華經》寫本，收錄整理爲《梵文法華經寫本集成》十五卷。此外，另有代表作《梵漢對照究竟一乘寶性論研究》及《藏和對譯究竟一乘寶性論研究》、《如來藏的體系》（《如來藏思想》第二章）等書。

中亞佛教

在佛教的傳播史上，中亞不僅是印度、中國兩國陸路交通必經的通道；從犍陀羅往北方及西方廣爲弘布的佛教，也曾受絲路各地的風土、文化、宗教影響，而在絲路各地衍生出獨特的佛教。

佛教的中亞，係指以帕米爾高原爲界的中屬東土耳其斯坦與從原本俄屬的西土耳其斯坦（此處諸國目前皆已獨立）迄阿富汗的地帶。東土耳其斯坦即我國的新疆地區，亦即狹義的西域。沿和闐、米蘭、樓蘭、敦煌的塔克拉瑪干南道，以及從喀什噶爾至庫車、吐魯番、敦煌的北道（天山南路），所存之佛教遺蹟特多；而天山山脈之北佛教遺蹟則不多。西土耳其斯坦的佛教遺蹟則大多集中在塔吉克（Tadzhik）、烏茲別克（Uzbek）兩共和國的阿姆河（Amu-Darya，古名Oxus）流域，部分散布在吉爾吉斯（Kirgiz）、土庫曼（Turkmen）兩共和國中。

阿富汗北邊有佛塔遺蹟，中央山岳地帶的巴米揚爲其西限。犍陀羅位當印度與外界通商要衝，同時也是不同民族與不同文化混融的國際都市及佛教的一大中心。從犍陀羅向北攀越喀喇崑崙山脈可至我國的新疆，向西經開伯爾山口（Khyber Pass）可至查拉拉巴德（Jalalabad）。

佛教從新疆地區（東土耳其斯坦）傳到洛陽，約在西元一世紀後半葉。查拉拉巴德盆地中最古老的佛塔，建於紀元前後。由此可知，佛教正式傳播至中亞應是在這個時候。相形之下，西土耳其斯坦的遺蹟出現較遲，相差約二百至三百年。隨著通商活動的頻繁，佛教沿著通商路線逐漸向北方與西方流布。在西方，直到九世紀左右回教化之前，佛教一直以地區性的形態存在於當地。在新疆地區，佛教雖時消時長，但至元代時，佛教仍活躍於該地。

研究中亞佛教的資料，主要依據出土的美術考古資料，以及中亞周邊文化圈（特別是中國）留存的地誌、遊記等。值得注意的是，帕米爾以西（原俄屬之地），有西元一至三世紀以及建於三世紀後的佛教遺蹟。阿富汗除前述之巴米揚石窟羣之外，尚有查拉拉巴德盆地內，以哈達（Hadda）爲首的佛塔羣、喀布爾及散布在其周邊以佛塔爲主的遺蹟，南部有貝克拉姆等與佛教相關的都市、神殿遺址。又，塔里木盆地周邊，南道和闐北邊的寺院遺址，以東的尼雅、樓蘭、米蘭的都市與寺院，北道庫車周邊的克孜爾、庫姆多拉等石窟羣，吐魯番盆地諸遺蹟等，其特徵皆與中國式的敦煌石窟不同。

以上各遺蹟之特徵，有(1)多佛塔、佛堂，(2)僧堂少，(3)繪畫雕刻多以奇蹟及神話爲題材，(4)以大佛或多佛表現，(5)佛教與希臘及波斯的宗教、印度教及土俗信仰相混融，(6)彌勒等菩薩及諸天信仰頗爲興盛，(7)各部派及大小乘混雜地存在。總而言之，即視覺的素材較多，而思索性的傾向則較少。

按中亞地形主要爲沙漠與山岳，因此，居民多數仰賴遊牧及交易爲生，只有極少數人依靠稀少的綠洲從事農耕。在這種生存環境下，自然不適合由印度農耕社會所孕育出的高度思索及複雜化的教義體系。自然從注重戒律、瞑想及教理的印度式求道佛教及教義佛教，轉變成以積聚布施、禮拜等善業祈求佛陀救濟的祈願佛教。以雕刻、繪畫身量高大或數量衆多的佛像，來表現佛的超越性及普遍性，以及由將異教神祇視爲佛的眷屬，不以理論而以譬喻敍述佛的偉大及布施的重要性，凡此諸例，皆可推知此地人民對佛教的理解是情緒性的而非思索性的。

帕米爾以西出土的經典數量不多；在當地，經典僅被供爲禮拜對象。而帕米爾以東之和闐、庫車、吐魯番等地所出土的諸多佛典，由不同的語言、文字所寫，是屬於組織性的教義研究。這似乎是受以學問爲傳統的中國及教義中心地喀什米爾的影響。由出土佛典可知此地的佛教含有菩薩信仰、淨土思想、觀佛三昧、稱名念佛、造寺造塔供養、聖物崇拜等傾向，

以及修行法的單一化。

西元六世紀前的佛典翻譯者，大多與中亞有密切關係。他們所傳持的佛典是中亞化的，幾乎不是印度直傳的梵語佛典。因此，初期漢譯佛典中的音譯字，受到西域語言相當深厚的影響。而傳到中國的佛典，當然也含有中亞的成份。但在中國沒有「印度的」或「中亞化」的區別，而是將所有傳到中國的佛經都視爲由印度傳入。又，中國佛教的彌勒、觀音信仰，稱名、淨土思想，以及禮拜儀式或佛教美術，自然也包含中亞成份，這是中國佛教與印度佛教不同的原因之一。產生於印度農耕社會的佛教，在乾燥亞洲中改觀，在中國農耕社會中再改變，瞭解了佛教的此一演變過程，自然能理解中國佛教之多樣性及包容性。但是六世紀末以後，進入隋唐期，因印度流亡僧的東渡、玄奘的訪印，以及南海航路的發達等，促使中國與印度直接聯繫，此後中國佛教不再受中亞佛教的影響，而中亞佛教則在當地獨立發展。

〔參考資料〕《絲路佛教》、《絲路與佛教文化》、《佛像的起源》（《世界佛學名著譯叢》㊺、㊽、㊾、㊿）；羽溪了諦《西域之佛教》；小笠原宣秀、小田義久《西域佛教史》。

中阿含經（梵 Madhyamāgama，巴 Majjhima-nikāya，藏 Luṅ bar-ma）

六十卷。東晉・隆安二年（398）罽賓沙門僧伽提婆共僧伽羅叉譯。收在《大正藏》第一冊。此經是北方佛教所傳四阿含經中之一。因爲它所滙集各經，不長不短，事處適中，所以叫《中阿含經》（見《彌沙塞五分律》卷三十、《分別功德論》卷上）。漢譯本最初是由曇摩難提於苻秦・建元二十年（384）譯出，共五十九卷（現已佚，只存一些零本）。因譯文未能盡符原意，所以後十餘年，僧伽提婆等加以改譯。

此經譯本內容，凡五誦十八品，內收有二二二經，約五一四八二五字（見《出三藏記集》卷九道慈序）。各品主題如次：

初一日誦，有五品半，合有六十四經。

〈七法品第一〉：說七種法數及與有關問題，收有十經。(1)《善法經》，說知法知義等七善法。(2)《晝度樹經》，以三十三天晝度樹葉萎黃、還生、開花等七法，譬喻比丘從出家到證四果。(3)《城喻經》，以王邊城四食豐饒等七事具足，譬喻聖弟子得七善法，四禪成就。(4)《水喻經》，以常臥水中以至住岸七種人，譬喻常作惡事到成四果。(5)《木積喻經》，說寧抱火燒木受苦乃至殞身，亦不願作破戒親女人等事。(6)《善人往經》，說七種阿那含爲「七種善人所往到處及無餘涅槃」。(7)《世間福經》，說施房等七種世間福，以及聞佛名歡喜踴躍等七種出世間福。(8)《七日經》，說由一日出世到七日並出世，以明諸行無常，勸衆離捨。(9)《七車經》，以波斯匿王從舍衛國遞乘七車，速達婆雞帝，譬喻由戒淨等七淨法，相續成就得到涅槃。(10)《漏盡經》，說見斷等七種有漏。

〈業相應品第二〉：說有關十善業與十不善業等法，收有十經。(1)《鹽喻經》，說修身、戒、心慧等智者，雖作不善業，亦僅受現法輕報，如少鹽投恒河不覺其鹹等。(2)《恕破經》，爲尼乾弟子釋恕破說無明盡則不受後有，及見色不喜不憂等六善住處。(3)《度經》，破外道宿命等三論，因說眼、耳、鼻、舌、身、意等六處法，與地、水、火、風、空、識等六界法。(4)《羅云經》，教誡羅睺羅莫妄語。(5)《思經》，說故作十善業與不故作十善業受報不同。(6)《伽藍經》，誡十不善業，勸修四無量，得四安穩住處。(7)《伽彌尼經》，說十惡十善果報，如石如油，沉浮不同。(8)《師子經》，說宗本可作不可作法。(9)《尼乾經》，說破尼乾子五可憎惡，說如來得五稱譽。(10)《波羅牢經》，說我知彼幻是幻，而自非幻，並說四無量及遠離法定能斷疑惑。

〈舍梨子相應品第三〉：主要爲舍梨子所說，或與其有關之事，收十一經。(1)《等心經》，說等心天向佛述舍梨子說有內結人阿那含

不還此間，有外結人阿那含還來此間。(2)《成就戒經》，舍梨子說成就戒定慧者生餘意生天中，能知滅定。(3)《智經》，舍梨子向佛說得智生已盡、梵行已立、所作已辦，不更受有等義。(4)《師子吼經》，說有身身念（四念處中身念）者，則不輕慢梵行；若無身身念者，便輕慢梵行。(5)《水喩經》，說五種不淨行除惱法。(6)《瞿尼師經》，舍梨子因瞿尼師告諸比丘，當學敬重隨順觀等法。(7)《梵志陀然經》，舍梨子教化梵志陀然生梵天修四梵室法，即四無量心。(8)《教化病經》，說有上信等十種得須陀洹法，此可治病。(9)《大拘絺羅經》，舍梨子問尊者大拘絺羅，因知不善、知不善根等得正見入正法事。(10)《象迹喩經》，說四諦法攝諸善法，於一切法中最勝。(11)《分別聖諦經》，說過現未諸佛廣顯四聖諦法。

〈未曾有法品第四〉：收十經。(1)《未曾有法經》，說佛於過去迦葉佛時，開始願行佛道行、梵行等未曾有法。(2)《侍者經》，說阿難爲佛侍者立三願等未曾有法。(3)《薄拘羅經》，說尊者薄拘羅未曾有法知足行。(4)《阿修羅經》，以大海中喩佛正法律中八未曾有法。(5)《地動經》，說地動三因緣及如來成就功德得未曾有法。(6)《瞻波經》，亦以大海喩正法律中未曾有法。(7)、(8)《郁伽長者經》，說郁伽長者有八未曾有法。(9)、(10)《手長者經》，說手長者有八未曾有法。

〈習相應品第五〉：收十六經。(1)《何義經》，說持戒爲令人不悔，展轉得解脫貪、瞋、癡法。(2)《不思議經》，說法有自然而得者不須思量。(3)至(9)《念經》、《慚愧經》、《戒經》、《恭敬經》，說有正念、正智、慚愧、持戒、行恭敬，便能護根護戒，乃至解脫而得涅槃。(10)《本際經》，說惡人因近惡知識，展轉乃至無明生愛；善人因近善知識，展轉乃至七覺支生明解脫。(11)、(12)《食經》，說惡人爲惡知識等食，與上經說相同，並取大海爲喩。(13)《盡智經》，說奉事善知識爲往聞善法之因，展轉乃至解脫得漏盡智。(14)《涅槃經》，無明爲苦因，展轉乃至解脫爲涅槃因，故遍觀無明等十二因緣而得涅槃。(15)、(16)《彌醯經》，即爲比丘說經，說與善知識俱等五因，及修不淨觀等四法能令心解脫成熟。

〈王相應品第六〉：收十四經（品上七經）。(1)《七寶經》，說轉輪王出世便有七寶出世，如來則有七覺支寶。(2)《三十二相經》，說輪王具足三十二大人相。(3)《四洲經》，說佛本生爲頂生王統御四洲而不知足。(4)《牛糞喩經》，說頂生王布施等三種業報，但五蘊無常等。(5)《頻鞞娑羅王迎佛經》，佛爲頻鞞娑羅王說五蘊無常等法，王證果皈依。(6)《鞞婆陵耆經》，迦葉佛爲頻鞞王說難提波羅陶師事。(7)《天使經》，說閻王以生老病死惡業治罪，爲五天使詰責罪人。

第二一日誦有四品半，合有五十二經。

〈王相應品第六〉：（品下七經）。(8)《烏鳥喩經》，教誡比丘莫依非法活命如獺等。(9)《說本經》，說阿那律陀本事，施辟支佛食得七返人天爲王，又說未來螺轉輪王及彌勒佛等事。(10)《大天捺林經》，說大天輪王子孫族屬歷世出家等事。(11)《大善見王經》，說大善見王往古修四無量，六返捨身等事。(12)《三十喩經》，佛爲舍梨子以王臣嚴飾等譬喩比丘比丘尼以戒德爲嚴飾具等事。(13)《轉輪王經》，說堅念轉輪王成就七寶得四種如意之德，乃至比丘應如螺轉輪王以念處爲境界等事。(14)《蜱肆經》，說鳩摩羅迦葉斷蜱肆王的無後世見。

〈長壽王品第七〉：收十五經。(1)《長壽王本起經》，說長壽王及長生太子行慈不令殺人等事。(2)《天經》，說修八行得光明生天。(3)《八念經》，阿那律陀說得八大人念。(4)至(7)《淨不動道經》、《郁伽支羅經》、《娑鷄帝三族姓子經》、《梵天請佛經》，佛爲阿那律陀等說離欲法等。(8)《有勝天經》，阿那律陀說大心無量心義以及光天淨光遍淨光天因果。(9)至(15)《迦絺那經》、《念身經》、《支離彌梨經》、《長老上尊睡眠經》、《無刺經》、《眞人經》、《說處經》，阿那律陀說迦

絺那法等。

〈穢品第八〉：收有十經。⑴《穢品經》，舍梨子說世人有穢無穢等法。⑵《求法經》，說三可毀三可稱法，又說中道斷欲貪等能得心住乃至涅槃。⑶《比丘請經》，目犍連說成就戾語法者與成就善語法者得失不同。⑷、⑸《知法經》、《周那問見經》，周那說知法與不知法者譬喻等。⑹《青白蓮花喻經》，說身口滅法乃至慧見滅法。⑺《水淨梵志經》，說二十一種穢汚於心之法。⑻至⑽《黑比丘經》、《住法經》、《無經》，說善不善法乃至淨法盛衰等。

〈因品第九〉：收有十經。⑴《大因經》，廣明緣起甚深乃至八解脫法。⑵《念處經》，說四念處。⑶、⑷《苦陰經》，分別欲味欲過患等法。⑸《增上心經》，說常念五相得增上心。⑹《念經》，說欲恚害念及無欲恚害念。⑺《師子吼經》，說無明爲諸受本，無明盡則一切受斷。⑻《優曇婆羅經》，說苦行不可說爲正解脫法。⑼《願經》，廣說比丘所應願事。⑽《想經》，說計地等四大，便不知地等四大；不計地等四大，便知地等四大。

〈林品第十〉：收有十經。⑴、⑵《林經》，第一經以比丘住林能不能得正念、定心、解脫、漏盡，涅槃配合求取衣食等來源易難而組成四料簡，取能得正念乃至涅槃、乞取衣食等便易作終身住修場所。第二經也用與第一經同樣的四料簡，意取得沙門義易求生活資料的林處作終身依住。⑶、⑷《自觀心經》，說得止觀應求漏盡。⑸《達梵行經》，說知漏等因乃能盡一切苦。⑹《阿奴波經》，說提惒達哆以放逸故必墮地獄等事。⑺《諸法本經》，說諸法以欲爲本等。⑻、⑼《優陀羅經》、《蜜丸喻經》，說三愛爲癰本，六觸處爲一切漏。⑽《瞿曇彌經》，佛許大愛道出家，因制八尊師法等。

第三一日誦，有一品半，合有三十五經。

〈大品第十一〉：收有二十五經。⑴《柔軟經》，說佛爲老病死而出家。⑵《龍象經》，說佛爲龍象。⑶《說處經》，說過現未三說處等。⑷《無常經》，說觀五陰無常能得證果。⑸《請請經》，說我今受身是最後邊身等。⑹《瞻波經》，訶責犯戒之罪。⑺《沙門二十億經》，以彈琴喻精進證果。⑻《八難經》，說學道八難八非時。⑼《貧窮經》，以無善法財喻貧窮等。⑽《行欲經》，說十種行欲人。⑾《福田經》，說學無學二種福田人。⑿《優婆塞經》，說優婆塞持五戒、念三寶，必能證果。⒀《怨家經》，說瞋恚是怨家、妨害好色等事。⒁、⒂《教曇彌經》、《降魔經》，說信如來所說四事故出家等。⒃《賴吒惒羅經》說意業最重等。⒄《優婆離經》，說優婆離捨尼乾子歸佛事。⒅《釋問經》，說八正道護六根等。⒆《善生經》，佛教善生禮拜六方法。⒇《商人求財經》，說計根塵陰界是我者皆被見所害。(21)《世間經》，說佛從成道到涅槃所說皆實。(22)《福經》，說佛往者七年行慈福報。(23)《息止道經》，說初學比丘應常念不淨，除欲恚病。(24)《至邊經》，說欲盡苦應修沙門法。(25)《喩經》，說無量善法以不放逸爲本，喩如地等。

〈梵志品第十二〉：收二十經（品上十經）。⑴《雨勢經》，說比丘七不衰法與六慰勞法。⑵《傷歌羅經》，佛爲傷歌羅摩納梵志說如意足、占念、教訓等三輪示現令其皈依。⑶《算數目犍連經》，佛爲算數目犍連梵志說佛法中次第。⑷《瞿默目犍連經》，阿難爲梵志瞿默目犍連說無一比丘能與世尊等。⑸《象迹喩經》，佛爲生聞梵志說從出家護根到證無漏，方爲極大象迹。⑹《聞德經》，又爲生聞梵志說聞誦差別功德，從捨家到證滅。⑺、⑻《何苦經》、《何欲經》，佛答生聞梵志所問在家苦樂事等。⑼、⑽《郁瘦歌羅經》、《阿攝惒經》，說四姓平等。

第四一日誦，有三品，合有三十六經。

〈梵志品第十二〉：（品下十經）。⑾《鸚鵡經》，爲鸚鵡梵志，分別在家出家事，又說五蓋及法從心起。⑿《鬚閑提經》，爲鬚閑

提異學說離欲法喻。⒀《婆羅婆堂經》，佛為婆私吒及婆羅婆二梵志說四姓來歷及業報平等。⒁《須達哆經》，為須達哆居士說施心差別。⒂《梵波羅延經》，說今梵志已越梵志法。⒃《黃蘆園經》，說於五欲無味無怖，證四禪三明乃不入胎。⒄《頭那經》，佛為頭那梵志說如梵等五梵志法。⒅《阿伽羅訶那經》，佛答阿伽羅訶梵志問說梵志經典依於人住，展轉乃至依於涅槃。⒆《阿蘭那經》，說佛因阿蘭那梵志出家說無常法利益無量。⒇《梵摩經》，說梵摩梵志，優多羅摩納觀佛相好出家。

〈根本分別品第十三〉：收有十經。(1)、(2)《分別六界經》、《分別六處經》，分別六界聚、六觸處、十八意行等法。(3)《分別觀法經》，分別觀法心散不散等。大迦旃延更為廣演。(4)、(5)《溫泉林天經》、《釋中禪室尊經》，說佛莫念過去未來，常說跋地羅帝偈，迦旃延約根塵加以廣釋。(6)《阿難說經》，阿難說跋地羅帝偈及其意義，得佛印可。(7)《意行經》，說八定、八天處等以滅定為最勝。(8)《拘樓瘦無諍經》，分別諍無諍法。(9)《鸚鵡經》，分別業報差別法。⑽《分別大業經》，分別三報受時差別。

〈心品第十四〉：收有十經。(1)《心經》，說心將世間去、心染著、心起自在等。(2)《浮彌經》，說邪正梵行得果與否。(3)、(4)《受法經》，約現樂後苦等現未苦樂四種料簡。(5)《行禪經》，分別盛衰等四種行禪。(6)《說經》，說八定中退住及漏盡義。(7)《獵師經》，修四禪等能脫魔境。(8)《五支物主經》，說第一義沙門當知善戒不善戒等具八正道。(9)《瞿曇彌經》，說施受淨不淨。⑽《多界經》，說知界處緣起為智慧，又說眼等十八界與六十二類界。

〈雙品第十五〉：此品分屬兩誦，成為兩品，故名〈雙品〉。收有十經（品上六經）。(1)、(2)《馬邑經》，說沙門法須三業清淨成就禪定，乃至漏盡。(3)《牛角娑羅林經》上，樂如意道者大目犍連、樂頭陀行者大迦葉、論議者迦旃延、成就天眼者阿那律陀、習禪者離欲哆、多聞者阿難等隨用心自在與舍梨子問答各說修行所得。(4)《牛角娑羅林經》下，阿那律陀等說修四禪四無量等為人上法。(5)《求解經》，說由見色聞聲求解如來，正知如來法。(6)《說智經》，說與梵行已立比丘問答知見五陰、四食、四說等事。

第五一日誦，有三品半，合有三十五經。

〈雙品第十五〉：（品下四經）。(7)《阿夷那經》，說法非法衆等見。(8)《聖道經》，說正八聖道及正解脫、正智十支，約邪正修斷為四十善不善法品。(9)《小空經》，說行眞實空不顛倒，應不念人想、村想、無事想，乃至不住無想定。⑽《大空經》，說欲多行空者，當修內空、外空、內外空法、不移動法等。

〈後大品第十六〉：收有十經。(1)《迦樓烏陀夷經》，讚斷過中食。(2)《牟梨破羣那經》，說出家應修無欲，習慈悲喜捨等。(3)《跋陀和利經》，讚一坐食法。(4)《阿濕貝經》，責過中食。(5)至(7)《周那經》、《優婆離經》、《調御地經》，說修行不放逸、六諍本、七滅法等、七滅諍等如法不如法等。(8)《癡慧地經》，說癡與慧種種相苦樂報。(9)《阿梨吒經》，說欲法障道。⑽《嗏帝經》，十不往生，詳說十二緣起。

〈晡利多品第十七〉：收有十經。(1)《持齋經》，說應持八支齋，並修念佛等五念。(2)《晡利多經》，佛為晡利多居士說離殺等八支、斷俗事。(3)《羅摩經》，說求無病安隱涅槃法為聖求，求病法等為非聖求。(4)《五下分結經》，說依道依迹斷五下分結。(5)《心穢經》，說拔疑佛等五種心中穢，解身縛等五種心中縛，是為比丘比丘尼清淨法。(6)《箭毛經》，佛為異學箭毛等說佛以無上戒等五法令弟子恭敬不離。(7)《箭毛經》，佛為異學等說天眼宿命通。(8)《鞞摩那修經》，說無諂誑、隨佛教化必得正法。(9)《法樂比丘尼經》，法樂比丘尼答毗舍佉問法。⑽《大拘絺羅經》，大拘絺

羅答舍利弗問法。

〈例品第十八〉：收十一經。(1)《一切智經》，佛爲波斯匿王說四姓成就五斷支事，於後世有差別。(2)《法莊嚴經》，波斯匿王讚佛種種法靖。(3)《鞞訶提經》，說佛說法善，衆弟子趣向善，又佛行善身行不爲沙門梵志聰明智慧及餘世間之所憎惡。(4)《第一得經》，說弟子不欲變異法，惟應廣布八正道。(5)《愛生經》，說生愛時便生愁苦。(6)《八城經》，阿難爲八城居士說十二禪。(7)《阿那律陀經》，阿那律陀說得四禪及漏盡爲比丘賢死。(8)《阿那律陀經》，說見質直、修念處、四無量等爲不煩熱死。(9)、(10)《見經》、《箭喩經》，說佛一向說有常無常，又不一向說世有常等。(11)《例經》，說欲斷無明乃至老死以及別知無明乃至老死者應修三十七菩提分、十一切處、十無學法。

聲聞乘各部派中所傳的《阿含》各各不同，秦譯《中阿含》究屬於何部所傳從來也沒有一致的意見。但此經初次譯本與《增一阿含》同出於有部譯師曇摩難提，今本翻譯時，由僧伽羅叉講梵本，僧伽提婆轉梵爲晉，二人皆有部的根據地罽賓人，而提婆別譯之《阿毗曇八犍度論》（即《發智論》），羅叉續成羅什所譯的《十誦律》，並爲有部重要典籍。又此經的結構和西藏譯本止天所著《俱舍論疏要用論》所引用的有部《中阿含》極其相似。從這幾方面來看，此經可能是有部的傳本。

此經全部梵本似已散佚，早年在新疆地方發現的梵本斷簡中，僅有三經與本經中零本相同。即(1)同於本經之第一二一《請請經》。(2)同於本經之一三三《優婆離經》。(3)同於本經之一七〇《鸚鵡經》。

在本經全部譯出的前後，零本翻譯很多，現存的計有七十三種。西藏大部經中，僅有相當於本經的零本五種。本經與南傳巴利文本《中部》對勘，二二二經中僅有九十六經相同。蓋本經所收者，篇幅或長或短，不全是適中的。所以在南傳巴利文本，也有九十餘經編入他部中（據赤沼氏《對照目錄》），本經中各經見於巴利文《長部》者凡九經，見於《增一部》者凡七十六經，見於《相應部》者凡七十六經。（田光烈）

◉附一：印順《原始佛教聖典之集成》第十章第二節（摘錄）

「相應教」類集成立，而傳爲佛說與弟子說的經文，仍不斷的傳出、流行，又次第結集出來。次後集成的部分，在原有的契經上，分別、抉擇、評破、融攝、組合，會入了更多的事緣、傳說，成爲《中阿含》與《長阿含》。或爲了便於敎化，依當時所傳的經法，以增一法編集，成爲《增一阿含》。三部集成的時代相近，但《增一阿含》要遲一點。

漢譯《中阿含經》，是說一切有部（Sarvāsti-vādāḥ）的誦本。分六十卷，十八品，二二二經（傳說分爲五誦）。南傳的《中部》，與《中阿含經》相當，是銅鍱部（Tamraśātīyāḥ）的誦本。全部分十五品，一五二經；分爲「根本五十」、「中五十」、「後五十」三部分，這應該就是漢譯所傳的「分」或「誦」了。這不同的兩種誦本，共同的僅有九十八經。品名相同的，不過四品。（中略）

《中阿含經》與《增支部》相合的，占三分之一以上。說一切有部的《增一阿含》沒有傳譯，所以不能知道有多少與《增一阿含》相同，而是重出。但大體說，這些，銅鍱部編入《增支部》，而在說一切有部，是編入《中阿含經》的。這部分，多數集中在一至十二品中。而〈七法品〉、〈業相應品〉、〈未曾有法品〉、〈林品〉；尤其是〈習相應品〉、〈大品〉，占有很大的比數。（中略）

總之，《中部》與《中阿含經》，共同的僅有九十八經。二部誦本所以如此的差異，是由於四阿含編集的組合不同。爲銅鍱部編入《長部》、《增支部》的，而說一切有部編入《中阿含經》的達一百經左右。說一切有部編入《雜阿含經》的，却有二十餘經，銅鍱部編入

《中部》。更由於各有自宗所誦的契經，如銅鍱部的《中部》，就有二十八經。除去這些差異，二部共誦的《中阿含》原形，約爲十品，一百經。

◉附二：印順《初期大乘佛教之起源與開展》第五章第二節（摘錄）

佛法的原始結集，與《雜阿含經》——《相應部》的一部分內容相當。由於「如來記說」、「弟子記說」、「諸天記說」的應機不同，編入《雜阿含經》，《雜阿含經》已有了不同的適應性。依《雜阿含經》爲本，順著三類「記說」的傾向，更廣的集成《中》、《長》、《增一》——三部，雖主體相同，而更明確的表現出各部的獨到適應。這是約各部的著重點而說的。

《中阿含經》繼承「弟子所說」的特性，重視出家衆——僧伽，每說到有關毗奈耶的部分。如《瞿默目犍連經》說：佛涅槃後，佛沒有預先指定繼承人，比丘們也沒有公推誰繼承佛的地位。佛法是「依法不依人」，比丘們只是依法而住——受持學處，按時舉行布薩，互相教誡策勵，依法懺悔出罪，就能達成僧伽的清淨和合。如比丘有：多聞、善知識、樂住遠離、樂燕坐、知足、正念、精進、智慧、漏盡——佛說的十可尊敬法，「則共愛敬、尊重、供養、宗奉、禮事於彼比丘」，佛法就這樣的延續下來。如僧伽有了諍論，要合法的除滅，佛法才不致於衰落，如《周那經》所說的「六諍根」、「四諍事」、「七滅諍法」與「六慰勞（六和敬）法」。這兩部經，表達了當時僧伽佛教的特色。此外，如長老比丘應該教導初學的；應該教誡比丘尼；教誨阿練若比丘。在布施中，施僧的功德最大；三淨肉的意義。對於僧尼習近的，不受一坐食的；過中食的；非時乞食的；犯戾語（不受教誡）的；不捨惡見，如說淫欲不障道的，心識常住的；尤其是犯戒不悔，嬈亂僧衆的，要予以嚴厲的制裁。至於敍事而文段與律部相當的，如釋尊少年受欲的《柔軟經》；從二仙修學、成佛、度五比丘的《羅摩經》；初化王舍城（Rajagṛha）的《頻毗婆邏王迎佛經》；種種希有的《未曾有法經》；因拘舍彌（Kauśāmbī）比丘諍論而說的《長壽王經》；女衆最初出家的《瞿曇彌經》；因比丘不清淨，釋尊不再說戒的《瞻波經》等。《中阿含經》與律治的、僧伽的佛教精神相呼應，表示了「中」部的重要傾向。

「法義分別」，是「中含」的又一重點所在。現存漢譯的《中阿含經》，是說一切有部（Sarvāsti-vādāḥ）所傳的；南傳的《中部》，屬赤銅鍱部（Tamra-śātīyāḥ）。在《中阿含經》的二二二經，《中部》的一五二經中，相同的僅有九十八經。

〔參考資料〕《薩婆多毗尼毗婆沙》卷一；《分別功德論》卷一；《撰集三藏及雜藏傳》；《印度哲學研究》卷二；《東洋學術研究》第二十三冊〈阿含經典の成立〉。

中般涅槃

指在中有之位入無餘涅槃的不還果（Anāgāmī，阿那含果，三果）聖者。略稱「中般」。即不還果的聖者起殊勝的加行，雖因中途遭遇逆緣，餘惑未斷而命終，受色界的中有，但仍乘前加行道而在中有中斷餘惑入涅槃。《俱舍論》卷二十四云（大正29・124b）：「此不還者總說有七，且行色界差別有五，(一)中般涅槃，(二)生般涅槃，（中略）言中般者，謂往色界住中有位便般涅槃。」

中國佛教

指中國地區的佛教而言。茲依歷史發展，分別敍述如次：

〔佛教傳入中國〕 有關佛教初傳中國的種種傳說中，最爲有名的，是後漢明帝（57～75年在位）的夢感求法說。相傳明帝夜夢金人，知西方有佛，故派使者赴大月氏國，齎回經像，並爲東來的西域僧建寺云云。當時所建的佛寺，據說即是洛陽白馬寺。

然而此佛教初傳的傳說並非事實。又，或說西元前二年，博士弟子景盧從大月氏國使者伊存受佛經，然此說是否屬實，仍待商榷。在中國，最早的佛教徒，是後漢明帝的異母兄弟楚王英。楚王英祀佛如神，祈求現世利益。中國歷代皇帝中，最早信奉佛教的，是後漢桓帝。桓帝曾將佛與黃老合祀。此外，後漢末年，笮融建佛寺，造佛像，行浴佛會。

後漢的譯經者有安世高等人。安世高大約在西元148年抵達洛陽，譯出《安般守意經》、《阿毗曇五法經》等經典。與安世高同時的，另有支婁迦讖。支婁迦讖曾譯有《道行般若經》、《般舟三昧經》等大乘經典。以洛陽爲中心的佛教，後來傳播於江淮一帶，進而傳入江南。

〔三國佛教〕 三國時代，魏與西域交通頻繁，相繼有曇柯迦羅、康僧鎧等譯經僧東來。曇柯迦羅並初傳戒律於漢地。此時期除了異國僧侶東來之外，另有漢僧朱士行的西行求法。朱士行在于闐獲得《放光般若經》原本，遂命弟子弗如檀齎回洛陽。此《放光般若經》對西晉時代的般若學大有貢獻。中國佛教梵唄之創始者，爲魏武帝第三子陳思王曹植。其後，吳・支謙及康僧會承之，撰有種種作品。

由於從華北往南傳下的北地佛教，以及由交州、廣州往北傳的南方佛教的影響，吳都建業的佛教文化因而大放異彩。活躍於吳地的譯經僧，有支謙與康僧會。支謙譯有《維摩詰經》、《瑞應本起經》等經典，交趾出身的康僧會，則譯有敍述釋迦前生故事的《六度集經》。

西晉佛教界中，最爲活躍的是竺法護。後漢・安世高、支婁迦讖與吳・支謙的譯經部數都不算少，然而竺法護更凌駕其上，總計譯有《光讚般若經》、《正法華經》、《維摩詰經》等約一五〇部三百卷。有印度人血統的竺法蘭，也譯有《放光般若經》與《首楞嚴經》。這些經典在老莊思想盛行，重視淸談的西晉思想界據有其一席之地。

〔五胡十六國佛教〕 西晉滅亡（316年）後，華北地區成爲胡人的天下。在此時期，受後趙王石勒與石虎尊崇，而成爲後趙佛教的中心人物的，是佛圖澄。佛圖澄是在西元310年，從敦煌至洛陽。相傳當時的他，已七十九高齡。由於擅長神通及擁有預知未來的能力，歸依其門下者據說高達一萬。他建有八九三所佛寺。弟子中，較傑出者有道安、竺法雅、僧朗、安令首尼。僧朗曾住泰山教化弟子，頗受前秦・苻堅、後秦・姚興、東晉孝武帝等帝王之尊崇。

此外，道安曾從事佛典之校訂、註釋，經錄之編纂，義軌之制定，奠立了中國佛教之基礎。中國佛教最早的經典目錄《綜理衆經目錄》，即成於其手。道安也是個虔誠的彌勒信仰者，其弟子有慧遠等數百人。與道安同門的竺法雅，所倡導的是格義佛教。由於自魏晉時代起，代儒家思想而起的老莊的「無」的哲學，流行於思想界，因而有憑藉老莊思想以理解漢譯佛典的傾向，也因而產生混融老莊思想說明佛經的風潮。此即格義佛教。

在中國譯經史上，開啓嶄新的一頁，並且使中國佛教從移植時代轉向成長發展時代的人，即是鳩摩羅什。鳩摩羅什被後秦・姚興迎入長安後，即在西明閣及逍遙園從事譯經。由他譯出的經典，有《大品般若經》、《妙法蓮華經》等大乘經典；論典方面，有《中論》、《十二門論》等書。此外，也有律典的翻譯。這些佛典的迻譯，對中國佛教大有影響。羅什的弟子僧肇，著有《肇論》一書。又，同時代的僧伽跋澄、僧伽提婆譯有《阿毗曇心論》等小乘論書。竺佛念譯出《阿含經》，進而《十誦律》等律典也陸續譯出，至此，經、律、論三藏乃告粗具雛形。

〔江南東晉佛教〕 魏・陳思王曹植始創的中國梵唄，與貴族佛教同步發展。而對東晉玄學佛教大有貢獻的，是竺道潛與支遁。支遁曾與江南名士交遊，向貴族傳佈佛教。

道安門人慧遠，長居廬山，成爲東晉佛教界的指導者。慧遠曾致書羅什請教佛法，羅什

就其所問，一一作答，而成《大乘大義章》一書。又，慧遠創有「白蓮社」，撰有《沙門不敬王者論》，主張沙門無須向王者敬禮。江南佛教能在思想史上佔一席之位，道生當居首功。道生提倡衆生悉有佛性說與頓悟成佛說。其後，遂生頓悟與漸悟之諍論。此時期的譯經僧中，較爲活躍的，有曇無讖與佛駄跋陀羅。曇無讖譯有《涅槃經》，佛駄跋陀羅譯有《華嚴經》。此外，在漢人西行求法僧中，有法顯、智嚴、寶雲、智猛、法勇等人，對佛典的翻譯頗有貢獻。此中，法顯撰有《佛國記》，該書與玄奘的《大唐西域記》，皆含有中亞及印度古代史地的重要資料。

〔南北朝佛教〕 南北朝時，開始正式的研究漢譯佛典，因而成立各種學派。研究《涅槃經》之涅槃學派的學僧，有道生、慧嚴、慧觀、曇延等人。研究《成實論》之成實學派的學僧，有僧導、僧嵩等人。研究《十地經論》之地論學派的學僧，有道寵、慧光、法上、淨影寺慧遠等人（地論學派又二分爲南道派與北道派）。研究《攝大乘論》之攝論學派的曇遷，則在北地傳揚攝論宗。

中國的禪法，始傳自後漢・安世高。其後，道安、慧遠皆修禪觀。北魏・佛陀禪師及僧稠也修小乘禪觀，而始傳大乘禪法的，是菩提達磨。另一方面，對淨土宗的成立大有貢獻的，是開創玄中寺的曇鸞。

活躍於南朝的譯經僧，有求那跋陀羅與眞諦三藏。眞諦曾譯出《攝大乘論》，此論對佛教界大有影響。此外，梁代的僧祐、慧皎也分別撰有譯經史及高僧傳之類的著作。

北魏太武帝曾彈壓佛教，但文成帝即位後，佛教又再興盛。曇曜曾奉帝命鳩工開鑿雲岡石窟。又，孝文帝從平城移都洛陽，並開鑿龍門石窟。龍門石窟的奉先寺大佛，對日本奈良大佛的建造，頗有影響。北周武帝採富國强兵政策，欲整頓國家財政，因而又有廢佛之舉。此即北周武帝的廢佛事件，也是三武一宗法難之一。

南北朝時代，出現中國本地撰述的疑僞經典。這些疑僞經典是：《提謂波利經》、《寶車經》、《淨度三昧經》、《占察善惡業報經》等書。又，由於《高王觀世音經》等經典的傳佈，觀音信仰因而大爲流行。此外，佛教藝術也頗爲發達，雲岡、龍門石窟除外，陸續有敦煌石窟、麥積山石窟，以及天龍山、響堂山、雲門山、駝山等石窟寺院的雕鑿。此外，像房山石經、北響堂山石經等處的石經事業，也是這時期所開始的石刻大藏經偉業。

〔隋朝佛教〕 北周武帝廢佛後，隋文帝重新復興佛教。文帝在首都長安建大興善寺，在全國建立舍利塔。煬帝建有慧日道場等四個道場，且大爲尊崇天台宗開祖智顗。隋代的宗派，有三論宗、天台宗、三階教等。根據《中論》、《十二門論》、《百論》等三論而成立的三論宗，係由吉藏所大成，後傳入高句麗及日本。天台宗則是慧文、慧思前後相承，而由智顗所完成的義學體系。此外，在末法思想流行之下所形成的，是以信行爲開祖的三階教。

〔唐朝佛教〕 在中國佛教史上，最爲隆盛的唐朝佛教，曾傳播於東亞，形成涵括渤海、朝鮮、日本、越南在內的東亞佛教圈。從唐代的則天武后到玄宗時代，曾在全國設立大雲寺、龍興寺、開元寺等官寺，此制度傳入日本後，遂有「國分寺」之設立。唐代佛教與宮廷關係頗深，不空三藏權傾一時。宮廷內置有舉辦佛事的內道場。另一方面，西元842～845年唐武宗又有廢佛之舉。至於形成於南北朝時代的齋會、義邑與法社，在此時期也更爲流行。而用以教化民衆的俗講與變文也頗爲興盛。此外，《圓覺經》、《釋摩訶衍論》、《父母恩重經》等疑僞經典也相繼出現。

唐代譯經僧中，最有名的是玄奘。玄奘總計譯有七十六部一三四七卷佛典。此中，《成唯識論》的譯出，促成法相宗的成立。玄奘弟子（窺）基，是此宗之開祖。此派的學僧另有慧沼、智周、圓測、道證等人。依據《華嚴經》而成立的是華嚴宗。杜順爲其開祖，智儼奠

下該宗的義學基礎，集大成者是三祖法藏。但華嚴宗到四祖澄觀、五祖宗密之時，即告衰微不振。四分律宗（南山宗）係道宣所創，道宣且撰有《續高僧傳》。承繼四分律宗的鑑眞，曾將律宗傳入日本。密教方面，善無畏譯有《大日經》，金剛智譯《金剛頂經》，進而由不空三藏集其大成。其後，惠果的弟子空海，將密教傳入日本。

以達磨爲開祖的中國禪宗，因六祖慧能的發揚而成爲一個宗派。其後，並有南宗、北宗、牛頭宗、淨衆宗、荷澤宗、洪州宗的分派，成爲中國佛教的主流。由曇鸞開創的中國淨土宗，係因道綽、善導的發揚才成爲宗派之一。大成中國淨土宗的善導，對日本淨土宗大有影響。

〔宋元以後的佛教〕 宋代的佛教是轉型期的佛教。此一時期，經典從印度傳入或迻譯之事漸少，而禪宗則大爲流行。五代後周世宗採廢佛政策，但由於吳越諸王的護持，佛教再度興盛。五代最有名的僧侶是永明延壽。宋代佛教最值得一提的是，大藏經之雕印。宋代雕印的大藏經，有《蜀版大藏經》（《開寶藏》）、《磧砂版大藏經》等等。另有宋・贊寧的《宋高僧傳》、志磐的《佛祖統紀》等佛教史傳的撰述。禪宗方面，也有《景德傳燈錄》等史書出現。宋代佛教最爲隆盛的宗派是禪宗。計有溈仰、臨濟、曹洞、雲門、法眼等五家及黃龍派、楊岐派等二宗的相續成立。此即所謂的「五家七宗」的全盛時代。天台宗則有知禮、智圓諸師出世，中興該宗。

在異族統治的遼、金時代，盛行密教及華嚴宗。另有《金刻大藏經》的刊行。元代時，佛、道二教屢有諍論，而西藏佛教亦於此時傳入內地。又，屬於民間的宗教結社——白蓮教、白雲宗亦頗爲興盛。

明代佛教的特色是佛教深入民間，此時佛教已非外來宗教，而是中國人的宗教。它與道教融合，且與百姓生活緊密相連。佛教法會特爲盛行。明末的高僧，有眞可、智旭、袾宏、憨山等人。

清代朝廷護持藏傳佛教，建立頗多藏傳佛教寺院。雍正、乾隆二朝曾刊行名爲《龍藏》的大藏經，並完成西藏語譯大藏經。到了清末，居士佛教抬頭，有楊仁山等人弘揚佛教。

民國成立，佛教界大行改革，成立佛教團體，佛學研究風氣頗盛。又有佛書的出版，以及「海潮音」等佛教雜誌的發行。梁皇懺、瑜伽燄口等法事也頗爲興盛。佛教團體中，太虛的改革派僧侶集團、歐陽漸的居士佛教集團，以及圓瑛的傳統派僧侶集團，是民國時代大約四十年間的主要代表性勢力。

中共政權成立後，佛教被限定爲個人的信仰自由，而佛教寺院及佛教遺蹟的修復，則由國家援助而進行。佛教界由「中國佛教協會」管理，有佛教雜誌的刊行，並復興佛學院，培養僧尼。在文化大革命期間，佛教與其他傳統文化一樣，都遭受到極爲強烈的破壞。文革過後迄今（1992），佛教似乎有逐漸復甦的跡象。

〔中國佛教的意義〕 中國佛教在東亞所扮演的角色，是形成了以中國佛教爲核心的中國佛教文化圈。中國佛教圈形成於隋唐時代，但隨著時代的演變，台灣、香港、沖繩等地也被納入中國佛教圈內。至今，在東南亞的華僑社會中，皆可見到中國佛教的寺院。

另一方面，中國本有的儒家、道教等固有思想，係以士大夫爲中心，而逐漸深植於中國人之心中。佛教由印度傳入時，一方面它需要與儒家、道教對抗，但另一方面也與之融合，因而形成了中國佛教。儒家是中國人倫理道德的基礎，佛教爲了在中國社會生根，勢必要與儒家倫理妥協。佛教界有人主張儒家的「五常」與佛教的「五戒」相等，就是在這種情勢下的產物。在經由與儒教、道教的對立及融合後，終成爲廣泛民衆所信仰的中國人的佛教。

〔中國佛教的區域性特質〕 由於中國的版圖大小往往隨著朝代的不同而有差異，因此，「中國佛教」的內容也隨之而有不同。譬如

：現代的新疆地區在漢代並不屬於中國，此外，西藏、雲南大理等地，成為中國版圖的時間，也並不一致。換句話說，這些地區在歷史上都曾經是不屬於中國管轄的獨立國。因此，它們的佛教，都曾被視爲外國佛教，而非中國佛教。由此可見，所謂「中國佛教」的內容，是有時代性的。因此，如果將這些地區的佛教，都納入「中國佛教」的範圍，則中國佛教的發展，並不是單一系列的佛教文化演進史，而是多元性，而互有分合的。

本文自篇首之「佛教傳入中國」，以迄「中國佛教的意義」一節爲止，所敍述的中國佛教演進史，其實只是各時代之中國佛教的主流發展而已，並未包含現代中國行政區域下的所有佛教文化圈。因此，新疆佛教、西藏佛教、雲南大理的白族佛教、西雙版納的傣族小乘佛教都沒有敍述在內。自種族上說，上列文字所敍述的中國佛教，其實是中國的漢族佛教史而已。造成這種現象的原因，是大理、西雙版納等地，是在元代以後，才陸續地成爲中國版圖，新疆也是在清代才成爲中國的幅員，而西藏之納入中國行政區內，則尤爲近世之事。因此，治中國佛教史者，對於這些地區的佛教，在中國佛教史的地位，往往不易給予適度的安排。這種偏頗的現象，仍有待今後的中國佛教史學界研究改進。

◉附一：呂澂《中國佛學源流略講》序論（摘錄）

中國佛學是隨著由印度傳來的佛教而產生的一種宗教哲學。佛教傳入中國後和中國原有的思想相接觸，不斷變化，不斷發展，最後形成了自己的特殊的新學說。在其發展變化過程中，一方面，印度發展著的佛教思想仍在不斷傳來，給予了它持續的影響；另方面，已經形成的中國佛學思想也逐步成熟，構成了如天台、賢首、禪宗等各種體系。因此，所謂中國佛學，既不同於中國的傳統思想，也不同於印度的思想，而是吸取了印度學說所構成的一種新說。我們所要講的中國佛學，就以此爲主。

中國佛學有它自己的特點。要瞭解它，須從它如何發生、成長以及如何形成自己的結構等許多方面去考察。中國佛學的發生和發展，有它內外的主客觀條件，與中國的傳統思想和印度思想都有區別。這可以從兩個方面來看：

第一，屬於傳譯和講習方面。中國佛學學說的來源，基本上是依靠傳譯和講習爲媒介。這是一個很特殊的條件。印度佛學產生於西元前五世紀，其宗教部分傳來我國的時間要比學說早一些，約在西元前後。佛教哲學，因其內容複雜，需要一個相當時期的醞釀才能得到傳播，所以要遲一些，據現有史料看，約在西元二世紀左右。這樣，佛學從產生到傳入中國，前後相去有七百年。在七百年的過程中，它本身曾有很大的變化；大乘的產生，相對小乘而言，當然是個重大變化；單就小乘說，變化也不小，其中部派繁多，有分有合，後來說一切有部將小乘佛學發展到登峯造極。非但學派不同，引起內容差異，即同一學派，由於傳播地區不同，也帶有嚴重的地方色彩。如同是說一切有部，流行於東方迦濕彌羅和流行於西方健陀羅的就很不一樣。自然，傳入中國，決不會按照它學說發展次第來介紹，而是混雜一起傳播的。又由於譯人的水平和傳承關係，對於這些複雜情況也不可能全部瞭解，因而也不可能就學說發展的次第作介紹，只能是就各自所尊所懂的來傳譯。因此，在翻譯上就看不出佛學思想的發展順序了。

翻譯的經籍本來就難理解，加上當時又不可能明瞭它的發展線索，更增加了理解上的困難。所以在翻譯之外還必須輔之以講習。講的人當然又是按照自己所學所知的來講，聽的人就不能不借助於自己原有的中國思想底子去理解和接受。換句話說，是將自己本土的學說與印度學說作比較，即所謂「格量」（以中國學說尺度來衡量）的方法。這是規定中國佛學特點的一個基本條件。

第二，與上一條件有密切聯繫的是屬於研

究和融通的方面。隨著資料增多，所傳的義理也逐漸明確了，就有可能進行研究，加以融會貫通。但如上所述，由於受了傳譯和講習的限制，翻譯與理解都不可能如實反映印度佛學的全貌，因而這一步工作，也只不過把以前傳習的範圍比較擴大一些而已。

佛典的翻譯有許多模糊和不正確的地方。這首先是由翻譯本身的困難造成的。例如，把梵文譯成漢文，要找到與原文概念範疇相同的語言來表達，有時就很困難，因此不得不借用某些大體相當的語言，這就有可能走樣了。其次，文字的表達還往往受到思想方法的影響。印度人的思想方法與中國人的不完全相同，例如，印度邏輯同我國古代墨辯、名家的邏輯就不一樣。思想方法不同，會影響文字的表達；文字的表達也會影響思想方法的接受。這樣，學說的傳播就形成了種種的變化。再次，時代和社會條件也能影響傳譯與研習的風尚。中國和印度的佛學思想，各有自己的歷史的社會的基礎。就社會條件看，印度和中國都處在封建社會時期，具體情況則不同，中國是處在封建社會較發達的階段，而印度則處在封建社會形成時期。因此，要把印度思想原封不動地搬到中國來，就不完全適用。

由此看來，佛教在中國的傳譯和講習，必然會有不正確之處，這是可以理解的。例如，關於「如性」這一概念，當初譯爲「本無」。現在考究起來，這是經過一番斟酌的。「如性」這個概念來自《奧義書》，並非佛家所獨創，表示「就是那樣」，只能用直觀來體認。印度人已習慣地使用了這一概念，可是從中國的詞彙中根本找不到與此相應的詞。因爲我國古代的思想家比較看重實在，要求概念都含有具體的內容，所以沒有這類抽象含義的詞。所謂「如性」即「如實在那樣」，而現實的事物常是以「不如實在那樣」地被理解，因而這一概念就有否定的意思：否定不如實在的那一部分。所以「如性」也就是「空性」，空掉不如實在的那一部分。印度人的思想方法要求，並不必否定了不實在的那部分以表示否定，只要概念具有否定的可能性時就表示出來了。所以佛家進一步把這一概念叫作「自性空」，「當體空」。從這個意義上說，譯成「本無」原不算錯。而且「無」字也是中國道家現成的用語。要是瞭解「本無」的來歷，本來不會產生誤解。但這種用意只有譯者本人瞭解，譯出以後，讀者望文生義，就產生了很大的錯誤。最初把這一概念同老子說的「無」混爲一談，以後聯繫到宇宙發生論，把「本」字理解爲「本末」的「本」，認爲萬物是從無而產生。這一誤解並未因它的譯名重新訂正而有所改變。例如，以後「本無」改譯成「如如」、「眞如」等，反而錯上加錯，以至於認爲是眞如生一切。這種不正確的看法，代代相傳，直到現在。總之，我們把中國佛學看成是印度佛學的單純「移植」，恰當地說，乃是「嫁接」。兩者是有一定距離的。這就是說，中國佛學的根子在中國而不在印度。試以玄奘的傳譯爲例來說吧，他是繼羅什以後在中國傳佈正統印度佛學的第一人，理應與印度本土的佛學思想相接近的了，事實不然。不但他的傳譯帶有中國風味，而且還把中國風味帶到了印度。例如，他在那爛陀寺同師子光辯論，寫了《會宗論》，會通中觀學派與瑜伽行學派的觀點，這種會通的辦法在印度當時是少見的。再如，他回國以後，本人無暇顧及成立自宗的體系，全靠他的門人窺基創設規模。窺基在中國思想史上是有影響的人物，經他整理的得意之作《成唯識論》在談到四重勝義時，對最後一重「勝義勝義諦」，就用了「一眞法界」這個具有中國風味的概念來表達，這也不是印度的說法。所以儘管玄奘把中國以前的佛學作了清算，又親身到印度留學，學習得很有成績，但也並沒有縮小中國佛學與印度佛學的距離。

◉附二：湯用彤《隋唐佛教史稿》第四章第十節（摘錄）

中國佛教史料中，有所謂「十宗」、「十

三宗」之說，本出於傳聞，而非眞相。蓋與中國佛教宗派有關，於漢文資料中所稱爲「宗」者，有二含義：一指宗旨之宗，即指學說或學派。如中國僧人對印度般若佛學之各種不同解釋，遂有所謂「六家七宗」，此所謂「宗」者，即家也，如「儒家」、「道家」之「家」。「本無宗」者，即「本無家」；「心無宗」者，即「心無家」。又如講說各種經論之經師、論師之學說，遂有「成宗論宗」之名，此論宗者，蓋以所崇所尊所主名爲宗。上此均是學說派別之義也。一指教派，即指有創始人、有傳授者、有信徒、有教義、有教規之宗教團體，如隋唐時之天台宗、禪宗、三階教等，此皆宗教之派別，蓋所謂「宗」者指此。隋唐以前中國佛教主要表現爲學派之分歧，隋唐以後，各派爭道統之風漸盛，乃有各種之派教競起。茲就此問題論述於下。（中略）

據上文所言，印度佛教來華後，經典譯出漸多，中國信徒於此（主要爲般若）了解不同，提出各種主張，名之曰「宗」，如「六家七宗」。其後經論研討日盛，因有「涅槃經師」、「成實論師」，以及其他經師、論師，此經論之理論，時或亦稱爲「宗」。及至陳隋，經論講習既久，遂生變化。非但有新創造之理論，且形成新起之宗教集團，而有佛教之各種教派，此亦名「宗」。故問中國佛教之歷史中有幾宗，則須先明確所說爲何種意義上之「宗」。以下據有關漢文史料，討論中國佛教史上究竟有多少教派意義上之「宗」。

中國近七十年來有關佛教宗派問題之記載多係抄襲日本，因先述日本有關此問題之記載。日本僧人關於諸宗記載甚多，於此未能詳研，姑先述其重要之點供參考。

中國佛教傳至日本，於七世紀初，聖德太子所撰《三經義疏》嘗引光宅法雲、謝寺次法師之說及僧肇之《維摩經注》，可見中國經師論師之學已傳入日本。而此書未提及《成實論》、三論，而言及五時教。日本古書記太子知經部、薩婆多兩家，或者係因其讀過《成實》、《俱舍》二論也。七世紀末乃有古京（南都）六宗，至九世紀有八宗，據圓珍（814～891）撰《諸家教相同異集》曰：「常途所云，我大日本國總有八宗，其八宗者何？答：南京有六宗，上都有二宗，是爲八宗也。南京六宗者：㈠華嚴宗，㈡律宗，㈢法相宗，㈣三論宗，㈤成實宗，㈥俱舍宗也。上都二宗者：㈠天台宗，㈡眞言宗。」（《大正藏》第七十四册）

空海、最澄約於805年來華，空海（774～835）爲日本密宗之開宗者，最澄（767～822）乃日本天台宗之創始人。上文「上都二宗」之建立蓋爲二大師歸國後之事。至九世紀，安然（841年生）作《教時諍》（《大正藏》第七十五册），則加禪宗合爲九宗矣。

中國佛教教派初傳日本，其國僧人常對新來宗派發生疑問。天台宗傳日本甚早，但據《元亨釋書》卷一載，807年最澄上奏加天台宗，並當時大乘四家華嚴、法相、三論、律爲五宗，此爲日本天台宗成立之始。密宗傳入日本後，據圓珍《大日經指歸》（《大正藏》第五十八册）載叡山學徒曾致書中國天台山廣修、維蠲疑《大日經》之地位。（其問答見《卍續藏》天台著述部中，問者係圓澄。）至於禪宗、淨土於其傳入時，日本亦曾討論其是否爲宗。

佛教傳入日本，係於由梁至唐之世，時中華恰値佛教由經論講習甚盛至教派興起之時，最初傳入日本之學說當爲三論、成實、俱舍，仍是經論之講習，師說之傳授。其後，唐初教派大起，天台、華嚴、法相、律、眞言等新教，相繼東去，並爲日本統治者所承認，而將先後所傳入之宗派等量齊觀，並稱爲八宗。此八宗中，成實、俱舍實極微弱，而分別附於三論、法相，稱爲「寓宗」，其他三論、天台、華嚴、法相、律、眞言六宗爲本宗。相傳天長七年（830）敕諸宗各撰述其宗要，遂有所謂第六本宗書」。（名目見《大正藏》第七十四册《戒律傳來記》）而成實、俱舍並未撰有書，可證其原不盛行也。又據《元亨釋書》卷一載

，最澄於延曆二十五年奏准，「每年覃渥外加度者十二人，五宗各二，俱舍、成實各一」，可證小乘二宗人本有限也。八宗流行後，至宋日僧來華又多，導致淨土宗、臨濟宗在日本之成立。

佛教歷史之日本主要著述家爲凝然（1240～1321），原係華嚴宗人，號稱通諸宗之學，著書有一千一百卷之多。其據日本當時流行之宗派情形，綜合兩國之書籍著作，大談印度、中國、日本佛教宗派之歷史，撰有《八宗綱要》（二卷）、《三國佛法傳通緣起》（三卷）等。

《八宗綱要》係撰於文永五年（1268），書中主要敍述日本自中國傳人之八宗，如前所云。但是書末附有禪宗、淨土宗一節，並謂「日本近代，若加此二宗，即成十宗」。

《三國佛法傳通緣起》撰於慶長元年（1311），書中敍述印度、中國、日本三國佛教傳通事蹟。於日本佛教仍只載八宗，於中國則依弘傳次第舉十三宗：「㈠毗曇宗，㈡成實宗，㈢律宗，㈣三論宗，㈤涅槃宗，㈥地論宗，㈦淨土宗，㈧禪宗，㈨攝論宗，㈩天台宗，（十一）華嚴宗，（十二）法相宗，（十三）眞言宗。」此中毗曇包括俱舍。

以上所述雖有有關日本佛教之歷史，然可供研究中國佛教宗派史參證，故並論及。

中國佛教宗派之史料，中唐至北宋缺乏明確綜合之記載。然於此問題可先略述「判教」之事實。其時判教者極多，各宗各據主見，於印度之經論，評其大小權實。雖列許多宗名，然不反映中國情況，故可不加重視，玆舉其一種，以供參考。1958年日本出版《敦煌佛教資料》二二〇頁載有無題失名殘卷二十二行，文首略曰：「世間宗見有三種：一者外道宗，二者小乘宗，三者大乘宗」，次略述外道、小乘宗及大乘三宗義。按其所說外道即「十六異論」。小乘原有二十部，但「畢竟皆同一見，執一切法有實體性」，此顯主要指毗曇有宗。大乘三宗者，按其文「一勝義皆空宗」，似指三論或天台；「二應理圓實宗」，指法相唯識；「三法性圓融宗」，當指華嚴也。據本書作者之考證，此文與八世紀法成、曇曠所言略同，或爲九世紀初之作品。此雖亦一種判教，然於開首既說「世間宗見」，則可說於八世紀以前中國有上述各宗義，而可注意者則無成實、俱舍、涅槃等義也。

南宋僧人始撰中國佛教通史，宗鑒著《釋門正統》八卷，志磐繼之作《佛祖統紀》五十四卷，二人均以天台宗爲正宗，並述及餘宗。其概略如下：

宗鑒之書係紀傳體，列有本紀、世家，載佛教教主及印度、中國之天台祖師事蹟。立有八志，有順俗志敘民間淨土之崇拜；於弟子志中，除天台「正統」以外，並及其他五宗。另依《晉書》爲「僭僞」（即他五宗）立載記，所謂「禪宗相涉載記」，「賢首相涉載記」，「慈恩相涉載記」，「律宗相關載記」，「密宗思復載記」。

志磐之書自謂撰寫十年，五謄成稿，亦係紀傳體，中有《法遠通塞志》十五卷，爲中國佛教之編年通史。另有《淨土立教志》三卷、《諸宗立教志》一卷，此二志則係述淨土教及達磨（禪宗）、賢首（華嚴）、慈恩（法相）、灌頂（眞言）、南山（律）等五宗之史實。

宗鑒之書自序作於嘉熙元年（1237），志磐之書自序成於咸淳五年（1269），二書均較上述凝然所著爲早。及至明・天啓元年（1621）釋廣眞（吹萬老人）《釋教三字經》只述七宗，實沿志磐所說，即天台、淨土二教及達磨等五宗也。

及至清末，海禁大開，國人往東洋者甚多，得見日本存有大量中國已佚之佛書，佛教學者一時視爲奇珍。日人關於中國宗派之記載，亦從此流傳。戊戌後，石埭楊文會（仁山）因凝然所著《八宗綱要》重作《十宗略說》，從此凝然所說大爲流行。

觀上所述，日本與中國之記載差別甚大。主要問題爲日本記載謂中國有三論宗、成實宗

、俱舍宗、涅槃宗、地論宗、攝論宗等。但於中國記載中，此等名稱甚爲罕見，而常見者則爲成實師、攝論師等。即偶有之，亦僅指經論之宗義，或指研習某一經論之經師、論師。其中唯三論或可曰已形成教派。如以經論或經論師爲「宗」，則中國流行之經論亦不只此數，如上引南齊・周顒〈抄成實論序〉記當時經論流通之情形，有曰：「涅槃法華，雖或時講；維摩勝鬘，頗參餘席。」中唐・梁肅《智者大師傳論》叙佛去世後事有曰：「故攝論、地持、成實、唯識之類，分路並作。」如以流行甚廣爲宗，則查《續僧傳》，隋唐講地持者極多，而吉藏《百論疏》〈破空品〉有曰：「大業四年爲對長安三種論師，謂攝論、十地、地持三種師，明二無我理」云云。夫凝然既謂有地論、攝論二宗，何以獨無地持宗耶？如以學說特殊爲宗，勝鬘特主如來藏，則亦有勝鬘宗矣。且俱舍、成實自智愷作〈俱舍論序〉以來，許多撰述均言成實、俱舍同屬經部，理論雖有差別，但在印度固出於一源也。然在中國「十宗」中成、俱分爲二宗，在「十三宗」毗曇却包含俱舍爲一宗，此類可疑之點，均待研尋。

由此可見，如成實論師、涅槃經師諸學派與天台、華嚴諸教派相提並論，則中國佛教必不只十宗或十三宗也。按凝然《三國佛法傳通緣起》於述震旦十三宗後論曰：

「古來諸師隨所樂經，各事講學，互立門輩弘所習學。若以此爲宗，宗承甚多焉。或從天竺傳來弘之，或於漢地立宗傳之，建立雖多，取廣玩習不過十三。如上已列雖十三宗，後代澆漓，漸次廢怠，所學不多。」

據此凝然自言以經論之講習爲宗，而數目亦不定爲十三，但其竟列爲十三者，亦無具體說明，不過「取廣玩習」耳。故於此或可得以下兩點之認識：

第一、凝然學說之來歷，實爲有關日本佛教史之問題，尚待研究。然據所知，在中國齊梁之世經論講習至爲風行，成實論師，南北均多。眞諦來華，譯經於廣州，俱舍亦流行於南北。兩者傳入日本後，日本僧俗掌權者俱認爲宗，而成實、俱舍之爲寓宗及每年度人規定名額，均係由朝廷下詔。日本佛史學，遂將此二宗與華嚴宗等並列，視爲中國傳入之宗派。而凝然故而以爲既成實與俱舍論師有宗，則涅槃、毗曇等等亦應爲宗矣，遂有十三宗之說。然須知凝然之師宗性，嘗抄錄中國《名僧傳》，撰日本高僧傳，實未言及十三宗。宗性嘗著《俱舍論本義抄》，有四十八卷之多，並未提及所謂「俱舍宗」及其史實。且與凝然同時之著作《元亨釋書》只述及日本有三論等七宗，而稱成實、俱舍、淨土爲寓宗，並未言及中國有攝論等宗，亦無十三宗之說。此均不能不令人懷疑，凝然之說出於自造也。

第二、關於中國佛教之宗派，蓋應根據宗鑒、志磐之說，除天台宗外，有禪宗、華嚴、法相、眞言、律宗等五宗，至於三論宗，雖已形成教派，但傳世甚短。三階教隋唐盛行於民間，應可認爲教派。至於淨土，則只有志磐謂其「立教」，但中國各宗均有淨土之說，且彌陀彌勒崇拜實有不同，亦無統一之理論。又慧遠結白蓮社，只是唐以後之誤傳，日本僧人且有認淨土初祖爲曇鸞，並非慧遠，而所謂淨土七祖歷史乃南宋四明石芝宗曉所撰，並無根據。（見《佛祖統紀》卷二十六）故淨土是否爲一教派實有問題（本書爲方便見，暫於本章中列入），可見中國各種教派之情形亦互異也。

◉附三：橫超慧日講・隆藏記〈日本的中國佛教研究〉（摘錄自《世界佛學名著譯叢》㊼）

㈠研究中國佛教的意義

研究中國佛教的意義在於：第一、它有卷帙浩翰的經典。漢譯經、律、論三藏和中國歷代高僧的著作，經編纂整理，成立了漢文大藏經。從數量來講，其它語系的佛典，是無與倫比的。第二，它有悠久的歷史。佛教自東漢末年傳入中國，至今近兩千年。它的流傳和發展

，在思想史、社會史和文化史上給人類留下了光輝燦爛的遺產。第三，中國佛教是在中國固有文化思想的背景下形成的，又給漢唐以後的中國文化以積極影響。第四，中國佛教是日本佛教的「母胎」。日本佛教基本上是從中國移入的，不少宗派直接發源於中國。特別是明治維新以前，日本佛教徒完全是依據中國漢譯經典去理解佛教的。因此，今天我們研究中國佛教，不僅對進一步理解日本佛教和廣泛地探討中國思想、文化有其價值，而且加深兩國佛教交流和相互理解，也有其現實意義。

㈡中國佛教通史和斷代史的研究

日本關於中國佛教史的研究，可分通史和斷代史兩方面。戰前比較有名的中國佛教通史有境野黃洋（境野哲）氏的《支那佛教史講話》和《支那佛教史綱》。我在學生時代就是以這兩書爲課本去了解中國佛教史的，其後，岩波書店出版了宇井伯壽氏著的《支那佛教史》。該書純屬概說性質的歷史讀本，以人物和文獻爲中心，涉及的內容較少。我受影響最大的是常盤大定氏著的《支那的佛教》。它分中國佛教思想史和中國佛教史兩大部份，前部份對傳譯、立宗、教判、心識、法界、中道、佛性、修道、成道等佛教思想進行了綜合論述。後部份將中國佛教史分爲準備時期（漢、三國）、研究時期（南北朝）、建設時期（隋、唐中葉）、實行時期（唐末、五代）和繼紹時期（宋以後）。這種分法在學術界一直影響較大。作者在考察中國佛教史的過程中，大量引用考古資料，並參考儒、道二教文獻加以論證，一改過去以佛教文獻資料爲中心的作法，是一部劃時代的著作，對後世影響頗深。

戰後最有代表性的通史是道端良秀氏著的《中國佛教史》（一卷）。該書注重中國佛教與社會的關係，從佛教文化史的角度考察了佛教傳入中國後如何同中國社會相融合、人民大衆對佛教的信仰等問題，是一部很有特點的通史，經四次再版，目前被日本一般佛教大學作教材使用。此外，還有牧田諦亮氏編的《中國佛教史概說》（一卷）。此書由五位學者執筆，從佛教傳入中國一直寫到1940年代，提綱挈領，文筆簡潔。特別是書後附有詳細年表和戰後具有代表性的研究論文目錄及主要參考文獻，爲學者們提供了方便。但是，此書對佛教各宗教義涉及較少。

1968年出版的塚本善隆氏著的《中國佛教通史》第一卷是一部比較詳細的通史。作者受松本文三郎和望月信亨二氏的影響較大，對古典解讀和史料批判有獨特見解，著重從中國政治、經濟、文化等方面考察佛教在各個時代的不同社會歷史背景下所形成的特點。他認爲在中國佛教發展史上爲建立中國佛教奠定基礎的僧侶是佛圖澄、鳩摩羅什和道安、慧遠。可惜此書只寫到東晉作者就去世了，未成全璧，這不能不說是學術界的一大憾事。

最近出版的有鎌田茂雄氏著的《中國佛教史》（一卷）和《中國佛教史》一～三卷。前者是概說性的通史。後者預定出版八卷，寫到明清以後。該書廣泛地吸收了國內外關於中國佛教史的研究成果，比較注重考察佛教在中國歷史上如何吸收、發展和最後成爲「中國人的宗教」等問題。作者在敍述南北朝以前的佛教時，受中國近代著名佛教史學家湯用彤教授的影響較大。另外，近年陸續出版了中村元氏主編的《亞洲佛教史》十二卷，其中「中國篇」有五卷，對西域地區的佛教、漢民族地區的佛教和中國民間宗教等進行了大量研究。

戰後，日本關於研究中國佛教斷代史方面的著作較多，這裡僅介紹幾部有代表性的著作。塚本善隆氏撰的《支那佛教史研究・北魏篇》（一卷）共收論文十篇，對北魏時代的政教關係和僧團制度等問題作了專門考察。宮川尙志氏的《六朝宗教史》，從文化史的立場論述了六朝時代佛、道二教發展情況。滋野井恬氏的《唐代佛教史論》，是作者數年來撰寫的論文集。該書引用資料豐富，對唐代的宗教政策、宗教管理制度、佛教教團活動情況和寺院經濟等問題作了系統研究。山崎宏氏著有《支

那中世佛教的展開》（一卷）和《隋唐佛教的研究》（一卷），前者主要考察了佛教在隋唐以前的發展情況和唐代的僧官制度、唐代僧侶在大衆教化中的各種社會活動等問題；後者對道安、神秀、神會、圭峯、不空等高僧在社會上所佔的地位等問題進行了詳細論述，並且還考察了隋唐時代日本留學僧在中國求法的情況。此外，我自己也寫了一本《北魏佛教的研究》。我試從思想史的立場，對曇鸞的淨土信仰、達磨禪宗的興起、北地涅槃學和佛、道二教關係等問題作了初步考察。其中，我特別强調對《出三藏記集》的研究。因爲我認爲此書中所列舉的幾部「僞經」是適應中國倫理綱常和習俗而寫的，是中國佛教在形成過程中的一個獨特現象，對研究中國思想史也有參考價值。道端良秀氏運用社會經濟史的觀點，探討了唐代的佛教政策、度牒和寺院經濟等問題，著有《唐代佛教史研究》和《中國佛教社會經濟史的研究》兩册，也比較有名。

牧田諦亮氏是日本當代研究宋以後佛教的權威學者，他的《五代宗教史》和《中國近世佛教史研究》二書，在學術界評價很高。他認爲宋以後的佛教是「民衆佛教」。因此對民衆佛教的成立和「居士佛教」的出現等問題作了大量論證。此外，野上俊靜氏著有《遼金的佛教》（一卷），可以說是日本戰後研究這一時期的佛教的劃時代著作。該書作者是東洋史專家，他運用歷史學的觀點，考察了遼金時代佛教同政治的關係等問題。另外，高雄義堅氏的《宋代佛教史的研究》和最近出版的牧田諦亮氏的《中國佛教史的研究》第一、二（論文集）等也是比較有名的學術專著。

㈢中國佛教思想史的研究

中國佛教思想史所包括的範圍較廣，佛教各宗教義史和儒、佛、道三教交涉史均屬其研究對象。戰後日本對這方面的研究比較盛行，學者如林，出版的著作也不勝枚舉。這裡僅概略地談談運用思想史的研究方法所取得的一些研究成果。

在這方面，早期的著作有松本文三郎氏的《佛教史的研究》（一卷）。他注重利用思想史的觀點考察中國大乘佛教思想。如〈關於「起信論」支那撰述說〉、〈禪宗的起源〉等論文都是很有說服力的。他還著有《佛教史論》和《佛教史雜考》兩册。他認爲達磨是歷史上的人物，不是揑造的神人。還對牟子《理惑論》撰述年代和《六祖壇經》眞僞等問題進行了大量考察，提出了自己的見解。常盤大定氏的《支那的佛教、儒教和道教》是一部專論三教關係史的鉅著，分前後兩篇，前篇爲〈儒佛二教交涉史〉，後篇爲〈道佛二教交涉史〉。在考察三教關係的過程中，强調了佛教給儒、道二教的影響。我在學生時代受常盤大定氏的影響較深，注重探討佛教思想史。近年我寫了《中國佛教的研究》三卷，對道安在中國佛教思想史上的地位進行了論證，我認爲所謂「中國佛教」實際上是從苻姚二秦才開其端緒的，其代表人物就是道安。這一看法，不一定很對，有待繼續研究。最近荒木見悟氏著有《佛教與儒教》一卷，他認爲宋明理學是融合佛教的本性論和儒教的現實論而形成的產物。另外，塚本善隆氏就「孝」的問題，考察了儒、佛二教的異同，著有《佛教和儒教倫理》一卷，也比較有名。

㈣中國佛教文獻的研究

日本對佛教文獻的研究一直比較重視，在佛學研究中成立了「文獻學」。它除了主要研究梵、巴、藏等文字的原始佛典文獻外，對漢文佛典文獻也進行了研究。

在漢文佛典文獻研究中，比較有名的是塚本善隆氏主編的《肇論研究》。該書是京都大學人文科學研究所主持的事業，我當時也應邀參加了這項研究工作。全書共分三篇：第一篇是〈注釋篇〉，以校訂、翻譯和註解爲主。第二篇是〈研究篇〉，共收了七篇論文，對僧肇的佛學思想、《肇論》在佛教史上的意義和流傳情況等進行了論述。其中我也有一篇論文，從思想史的角度初步考察了〈「涅槃無名論

」及其思想背景〉。第三篇是〈夢庵和尚節釋「肇論」〉的照相版。另外還有木村英一氏主編的《慧遠研究》，分〈遺文篇〉和〈研究篇〉，共兩卷。此書除了著重對《大乘大義章》和《慧遠文集》作了詳細校訂、註釋外，同時還對慧遠的淨土思想進行了研究，强調慧遠對中國佛教的影響。塚本善隆氏著的《「魏書·釋老志」的研究》，分〈解說篇〉和〈譯注篇〉兩部份。在〈譯注篇〉中出現了不少錯誤，對此我曾寫過書評，就該書中的一些訛誤作了修正。牧田諦亮氏主編的《中國梁、唐、宋「高僧傳」索引》和《「弘明集」研究》，在學術界評價較高，可以說，該書是近年日本在漢文佛教文獻研究中最理想的成果。近年還陸續出版了《講座敦煌》十卷，對敦煌發現的變文和禪宗文獻作了詳細研究，成績十分可觀。我本人最近想研究《出三藏記集》，但是歲數到了，力不從心，只好讓年輕的研究生們去「共同研究」。

㈤共同研究（各種論文集）

「共同研究」是戰後日本學術界的一種新型的研究方法，其特點是數人同時對某一論題或典籍從不同的角度進行研究，然後將研究成果用論文集的形式整理出版。

在這方面，早期比較有名的成果是宮本正尊氏主編的《佛教的根本眞理》。該書共四篇，其中第三篇是〈中國佛教的形成與眞理觀〉，收有九篇論文，由塚本善隆氏、道端良秀氏、小笠原宣秀氏和我執筆，從中國政治、社會、思想和宗教史的角度考察了佛教眞理在中國的發展情況。此外，上面提到的《肇論研究》、《慧遠研究》、《弘明集研究》、《中國梁、唐、宋高僧傳索引》和最近由中村元氏主編出版的《佛教語大辭典》等，都是「共同研究」的成果。

此外，專門研究中國佛教史的論文集有《常盤博士還曆紀念·佛教論叢》、《塚本博士頌壽紀念·佛教史學論集》、《福井博士頌壽紀念·東洋思想論集》、《結城教授頌壽紀念·佛教思想史論集》等。其中《塚本論集》收集了日本第一流學者撰寫的中國佛教研究論文，是戰後日本研究這方面問題的重要成果。

㈥主要學會和學術刊物

日本最早成立的全國性佛教研究機構是「日本佛教學會」和「日本印度學佛教學會」。前者成立於1927年，由佛教各宗立大學聯盟組成。每年舉行一次學術大會，出版《日本佛教學會年報》。後者成立於1951年，由日本政府和佛教各宗派聯合成立。每年舉行一次學術大會，出版大型刊物《印度學佛教學研究》。這兩個刊物每期均發表有關中國佛教研究的論文。

戰前日本帝國爲了侵略中國，曾大力提倡「支那學」的研究，發行過《支那佛教史學》雜誌。該刊成立於1937年，發起人有塚本善隆、高雄義堅、野上俊靜、道端良秀、牧田諦亮（以上京都學派）、福井康順、結城令聞、山崎宏和我（以上東京學派）等。該雜誌每期專門發表研究中國佛教（史）的學術論文。1944年停刊，戰後更名爲《佛教史學》。

此外，《佛教史學》、《宗教研究》、《佛教研究》和佛教各宗立大學學報等刊物也發表中國佛教研究成果。

㈦結語

以上，就我所瞭解的範圍簡單地介紹了日本學者對中國佛教研究的情況。日本關於中國西藏佛教、中國佛教藝術和佛教各宗教義等方面的研究也發表了不少著作和論文。由於我本人瞭解有限，在此從略。總之，從以上可以看出，日本無論是戰前還是戰後，對中國佛教的研究一向比較重視，分工也細，發表的論文和出版的著作也非常多，取得了初步成果。但是，尚未開拓的課題還不少，特別是對中國佛教思想的研究，有待今後繼續努力。

〔參考資料〕 蔣維喬《中國佛教史》；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》；《中國佛教史》（《世界佛學名著譯叢》㊹、㊺）；鎌田茂雄《中國佛教史》（全書共計八卷）；道端良秀《中國佛教史全集》；常盤大

定《支那佛教の研究》；橫超慧日《中國佛教の研究》；《支那佛教史學》七卷；E. Zürcher《Buddhist Conquest in China》。

中野義照（1891～1977）

日本眞言宗僧。愛媛縣人。爲印度法制研究的權威。曾任高野山大學校長、密教文化研究所所長、日本印度學會理事、東方學會會員。

西元1921年，畢業於東京帝國大學哲學科。就讀研究所時，專攻印度哲學。曾師事高楠順次郎，參與《奧義書》的日譯、解題，及《大正新修大藏經》的校對、刊行。後任高野山大學教授。1936～1943年居留中國大陸，歷任天津日本圖書館館長、中國佛教學院教授、北京大學文學院教授。返國後，發起組織眞言宗大本山會，獲首屆密教文化獎。曾參與《世界大百科事典》（三十三卷本，平凡社刊）佛教條目的撰寫、修訂，也參與《亞細亞歷史事典》的編寫。著有《弘法大師與中國》、《弘法大師研究》、《インド法の研究》、《密教の倫理觀》等書，並譯有《印度文獻史》、《マヌ法典》等書。其中，《印度文獻史》爲德國學者溫特尼玆（M. Winternitz）的名著。中野氏之日譯本，另加上幾乎等同原書篇幅的日文註釋，對讀者裨益甚大。

中野達慧（1871～1934）

日本淨土眞宗本願寺派僧。奈良縣宇智郡五條町人。明治二十五年（1892）入京都大學林。三十年，上東京，在神田國民英學會學英語；翌年，進入小石川新教神學校專攻德國神學和宗教哲學。其後入京都藏經書院，參加《卍大藏經》的編修，接著編纂刊行《卍續藏》。大正二年（1913），歷訪中國名剎，蒐集佛教書籍，回日本後編纂刊行《日本大藏經》。大正十四年到昭和五年（1930），從事寺院私藏的古書調查，完成高野山寶龜院、寶壽院等的藏書目錄，並製作三寶院、光明院的貴重古書目錄。昭和七年，致力於編纂《興教大師傳》及《興教大師全集》，但在即將完成之前（昭和九年四月）示寂，享年六十四。

中間靜慮（梵 dhyānāntarikā，藏 bsam-gtan khyad par-can）

又稱中靜慮、中間禪、中間定、靜慮中間、中定，略稱中間。即指位於初靜慮與第二靜慮中間的無尋唯伺定。《俱舍論》卷二十八云（大正29·149b）：

「中間靜慮與諸近分爲無別義，爲亦有殊，義亦有殊。謂諸近分爲離下染是入初因，中定不然。復有別義，頌曰：中靜慮無尋，具三唯捨受。論曰：初本、近分尋伺相應，上七定中皆無尋伺，唯中靜慮有伺無尋，故彼勝初未及第二。依此義故立中間名。由此上無中間靜慮，一地升降無如此故。」

即初靜慮的近分定及根本定，皆與尋伺相應，第二靜慮以上的七定，都是無尋無伺，僅此定爲無尋有伺。

又，其餘的近分定（除未至定）只有淨定，但此定具有味、淨、無漏三等至。此定與諸近分定同樣與捨受相應，與未至定共攝於苦通行。若多修習此定，則能招感大梵天果。《俱舍論》卷二十八云（大正29·149b）：「此定具有味等三種，以有勝德可愛味故。同諸近分唯捨相應，非喜相應。功用轉故，由此說是苦通行攝。此定能招大梵處果，多修習者爲大梵故。」

〔參考資料〕《雜阿毗曇心論》卷七；《阿毗曇甘露味論》卷下；《三彌底部論》卷下；《順正理論》卷七十八；《瑜伽師地論》卷四、卷十二；《俱舍論光記》卷二十五、卷二十八；《大乘法相宗名目》卷一（上）。

中觀論疏

十卷或二十卷。唐·嘉祥大師吉藏著。略稱《中論疏》。收在《大正藏》第四十二册。係姚秦·鳩摩羅什所譯《中論》（龍樹造，青

目釋）四卷的註釋。作者吉藏爲三論宗之集大成者。吉藏有關三論宗的重要見解，如緣生無性、「八不」正觀、四重二諦、破邪顯正等義理，在本書中皆有論列。因此，本書不只是吉藏對《中論》的疏釋而已，同時也是我國三論宗的重要著述。

關於本書的著作年代，在本書卷二（本）的「八不偈廣釋」載（大正42·20a）：「仁壽三年三月二日，江南學士智泰來至皇朝請述所聞」可知本書應完成於仁壽三年（603）以後。

書中首置序疏一篇，解說僧叡的中論序，其次逐一詳釋《中論》二十七品。解釋時係採用三論宗的傳統科文，以及著者自己設立的詳細科文。即在〈因緣品〉先立釋名、開合二科，釋名之下又分通別、正名、釋名、破申及同異等五門。開合則依傳統的科文再分科，其內容如下所列：

㈠破大乘迷失，明大乘觀行（初二十五品）

（甲）破世間人法，明大乘觀行（初二十一品）

⑴破稟教邪迷，顯中道實相（初十七品）

①略破人法，明大乘觀行（第一～七品）

②廣破人法，辨大乘觀行（第八～十七品）

⑵明得益（第十八品）

⑶重破邪迷，重明中道實相（第十九～二十一品）

（乙）破出世二法，明大乘觀行（第二十二～二十五品）

㈡破小乘迷執，辨小乘觀行（後二品）

㈢重明大乘觀行，推功歸佛（最後二偈）

在本書之中，作者解釋最詳的是第一〈因緣品〉，即卷一至卷二末的〈觀因緣品〉品名釋及八不偈的解釋，相當於作者的《中論》概說。其主旨在闡述中道爲佛菩薩實踐之道，內容包括世諦中道、眞諦中道、非眞非俗中道。此種三諦中道說與向來的眞俗二諦說大異其趣。又，書中所引用的經論甚多，如特別以《涅槃經》的思想爲根據來解釋「空」思想，發揮了其他中論釋所沒有的特色，此點頗值得注意。此外，全疏所引六朝諸師異說亦多，因此深研本疏，不僅能通三論家之言，且可考知隋以前學派的異同。其註疏最著名者，有日本三論宗大學者安澄《中觀論疏記》八卷等。

◉附：藍吉富〈漢譯本「中論」初探〉第三章第六節（摘錄自《現代佛教學術叢刊》㊽）

〔中觀論疏〕 本書作者吉藏（549～623），世稱嘉祥大師。是陳、隋、唐間的佛學大家，也是三論宗的集大成者。據《續高僧傳》所述，吉藏一生曾「講三論一百餘遍，法華三百餘遍。」弘法勤勉如此，實在少見。其著作甚多，《中觀論疏》、《大乘玄論》、《三論玄義》、《二諦義》等是其中較著名的幾種。

本書字數甚多，雖然標爲十卷，但每卷又分「本、末」二部份。全書先解釋僧叡所作的〈中論序〉，然後依各品順序，逐次作義理的疏釋。在對每一品作闡釋時，作者總是先說明龍樹之所以立該品的用意。全書採用舊式的科文，亦即將每一品分成幾個不同義理的段落，來分別說明。

依筆者所見，此疏有下列特點：

⑴繁博而瑣碎。作者於本書中所述，可謂極盡繁博之能事。這大概是由於作者對有關中論的資料太過熟悉的緣故吧！但由於資料多，因此形諸文字時，乃顯得細碎而繁雜，使人有讀此忘彼的感覺。譬如作者在解釋短短的一篇〈僧叡序〉時，竟然就將該短文分成七個部份來說明。又爲了要解釋〈因緣品〉這一名稱，居然分「通別門、正名門、釋名門、破申門、同異門」等五門來說明。這種寫法，頗使人有小題大作之感。現代人要讀像《中觀論疏》這樣的作品，除非有極大的耐心，否則是不易卒讀的。怪不得馮友蘭要說吉藏之學「瑣碎已甚，不盡有哲學的興趣」了。

⑵說理如走馬燈，使人不易把握其眞意。這現象的最佳事例，可從作者對《中論》一名的

反覆解說中看出。他在〈中論序疏〉中對這書名給以五種解釋，而各種解釋之間往往是不相干的。因此讀者若稍加披覽，每易覺其附會。此外，他又在卷一（本）內，對〈因緣品〉這一名稱與《中觀論》一名的關係作種種複雜的說明，使人有無所是從的感覺。對於一個僅僅用來表示基本概念的書名，品名作者都用如此繁複的方式來敍述，是很難使人卒讀的。

⑶科文太細，太數字化，讀之有走入迷宮的感覺。譬如在其書卷一（末）說中論全書分爲「問、答」二型式。其中「問有二種」，而第二種問（孤起問）又含有八種意義。又如卷二（本）分十門解釋「不生不滅」偈，而每一門內往往又分成好幾項。這種例子，在每一品中都有很多，大項中有小項，小項又分細節。讀者讀之，稍不注意即致不知所云。

⑷雖然此書有上述缺點，但大抵是形式上的。若從內容看，本書優點自亦不少。此書徵引的佛教思想史料極爲繁博。例如關於般若七宗的思想、南齊周顒的三宗論、興皇法朗的佛學……等在此書中都曾加以評介。因此對一個研究中國佛教史的學者而言，此書自是頗爲珍貴。而且所引的佛教經論文字極多，也可供研究中國佛典翻譯者以不少方便。至於此書所闡述的中論義理也頗有可觀之處。由於吉藏本人是三論宗的最高權威，一生弘講《中論》百餘次。所以本書對《中論》的內涵與外延問題，交代得極清楚周詳。因此在《中論》的研究上，本書自也是一部重要的參考書。

至於本書的見解及所傳述的史實，偶而也有錯誤之處。如〈中論序疏〉中，說《順中論》是天親所作（應是無著撰）。此分明是一誤。又說：「龍樹者，依梵音應云伽那馥力叉。伽那者龍也，馥力叉者樹也。」此說與「Nagarjuna」一音不合，不知其何所據而云然。此外，其書對《中論》一名之解釋等，也是小疵之一。大體而言，其書所述之中國佛教史實較爲可信。至於對印度佛教之敍述，似乎較有問題。

日本三論宗名匠安澄（763～814），曾對吉藏之此書作過註釋，即《中觀論疏記》一書。

〔參考資料〕《三論宗章疏》；《東域傳燈目錄》卷下。

中國佛寺志

又稱《中國佛寺史志彙刊》。是將各種有關中國佛教的地方志、山志、寺志收輯在一起的大叢書。杜潔祥主編。1980年出版第一輯五十册，至1985年出版至第三輯，共九十七種，凡一一〇册。第一、二輯由明文書局出版，第三輯改由丹青圖書公司出版。

寺志是研究佛教史的重要史料，也是以某地或某山、某寺爲範圍的佛教史籍。其中所載，保存甚多《高僧傳》之類的佛教史書所遺漏的寶貴資料。且現存的寺志，大多作於明、清兩代，也有作於民國以後的。這對於中國近世佛教史的研究而言，是很重要的參考資料。

本叢刊所收集的佛寺志，據編者說：「目前出版的已有三輯九十七種，都一一〇册，國內各大學暨公私立圖書館的珍藏皆已搜羅殆盡。」其中多種是世界僅存的孤本，甚爲珍貴。

本叢書第一輯收入《洛陽伽藍記》、《南朝佛寺志》、《金陵梵刹志》等五十種。第二輯有《江南梵刹志》、《重修曹溪通志》、《仰山乘》等三十種。第三輯有《雞足山志》、《幽溪別志》、《青原志略》等十七種。

中國佛教會

民國以後中國佛教的最高機構。民國元年（1912）四月，以浙江寧波天童寺敬安及江蘇常州清涼寺青海（一作清海）、北京法源寺道階等爲首，成立全國佛教社團的最高組織——中華佛教總會，代表佛教界與南京的臨時政府（孫文）交涉寺廟保護事宜，會址設於上海靜安寺。不久，臨時政府遷到北京，敬安與大總統袁世凱直接交涉，要求以法令明文保護寺

廟。但敬安中途病死，中華佛教總會的會務因而停滯。

民國二年（1913）六月，內務部公布「寺廟管理暫行規則」，規定任何人皆不得強佔寺院財產。民國四年（1915）十月，卻撤銷中華佛教總會，規定若得地方政府許可，則寺廟的財產可充當公益事業之用，及地方政府可訓誡不恪守清規的惡劣僧尼等項，對寺僧箝制甚嚴，青海、章嘉呼圖克圖等因此重新成立中華佛教會，欲藉僧侶的團結以反對此法令。此舉曾獲國會議員的贊同，但因遭逢國會解散而徒勞無功。

民國十一年（1922），世界佛教居士林和歐陽漸的支那內學院分別設立於上海和南京，在革命後的中國佛教界吹起居士佛教的新風氣。受到這種刺激，以佛教改革運動者聞名的太虛出席民國十三年（1924）在廬山召開的第二次世界佛教聯合會，網羅中國各省代表，重新組織中國佛教聯合會。

民國十七年，河南、陝西、甘肅等省有強封佛寺、沒收寺產、驅逐僧人之舉，而中央的國民政府爲破除封建殘滓，在全國展開打倒迷信運動。中央大學教授邰爽秋又設立廟產興學促進會。廟產興學的問題與打倒迷信的思想界相結合，因而地方官憲對寺廟財產的破壞（或轉用、掠奪），進行得更加激烈。國民政府更陸續頒布：神祠存廢標準、廢除卜筮星相巫覡堪輿辦法、嚴禁藥籤神方乩方案、取締經營迷信物品業辦法、寺廟登記條令、宗教團體興辦教育事業辦法、限制宗教團體設立學校訓令等新宗教政策。

爲因應此一局面，中國佛教界由圓瑛、太虛、諦閑、王一亭等僧俗於民國十九年四月，在上海召開全國佛教代表會議，成立中國佛教會。展開反對寺廟管理條令的運動，到十二月，政府終於公布監督寺廟條令，對廟產保護稍微讓步，中國佛教會達到部分的目的。

民國二十年四月，在上海召開中國佛教會第三次全國大會，會中商議重要案件，選出太虛、王一亭等重要幹部。同年八月一日，國民政府公布：任何機關團體，凡占用佛寺寺產者，依法處分。

但此時中國佛教會內部的保守派（圓瑛）和進步派（太虛），對佛教教義的現代化等諍論不已，太虛終於在七月二日辭去中國佛教會主席的職位。此後，中國佛教會主要受圓瑛、王一亭等的指導。

民國二十四年七月十八日，中國佛教會在上海召開第七次全國大會，改章程爲兩級制，取消省佛教會，意圖直接管轄各縣市佛教會，但招致反對。

民國二十五年六月，中央黨部民衆訓練部，製作發表中國佛教會章程草案七章七十條、要點說明八則，以期整理中國佛教會。章程中最重要的規定是會員只有僧尼，且僧尼有入會的義務。

民國三十四年十二月，國民政府內政部社會司設立「中國佛教會整理委員會」，指定太虛、章嘉、虛雲、圓瑛、李子寬、黃慶瀾等爲委員，開始重整中國佛教會。太虛對中國佛教整理計劃的要點是：(1)政府應本宗教平等、信仰自由的原則，切實保護僧寺及公產。(2)著手計畫僧尼普及教育及興辦農場等。(3)辦理社會服務及創辦公共慈善事業。(4)佛教會應辦理僧寺信徒的登記，俾使該會成一有系統的組織。(5)關心政治的佛教徒得參與政治。(6)佛教徒應盡全力於宣揚教義、化導人心、改進社會、促進和平等。這些計劃要點在民國三十五年四月三十日，發表於南京毗盧寺的記者招待會上。但民國三十六年，隨著太虛示寂於上海玉佛寺，重整中國佛教會的希望也告幻滅。

其後中國共產黨統治大陸。圓瑛成爲中共政權下的中國佛教協會會長。而中國佛教會也隨國民政府移到台灣省的台北。自三十九年（1950）復會以來，迄今（1992）已歷十餘屆。歷屆理事長爲白聖（第一至第十屆）、悟明（第十一、十二屆）。目前會務由現任理事長悟明及祕書長了中共同處理。總會會址設於台北

市，其下設有台灣省、台北市、高雄市三分會暨二十一個縣市支會，團體會員計有一千餘所寺院。

〔參考資料〕 東初《中國佛教近代史》。

中陰救度法（藏Bar do thos grol）

西藏密教文獻。音譯名巴多脫卓，是一部與埃及《死者之書》可相擬配的西藏的「死者之書」。蓮華生著。是埋藏在岡波達爾山的巖傳（伏藏）佛典。十四世紀時，由蓮華生的第五世轉世活佛、具有超能力的通靈者里巾·卡瑪林巴發掘問世。

本書屬於西藏的臨終關懷書籍，相當於日本之《枕經》。一般由僧侶在垂危病人或亡者之枕邊讀誦，也可在人死後七週間，作為供養亡魂而持誦。內容主要描寫從人死之瞬間到投胎之間，七七四十九日間「中有」的實際情況，並指示亡魂正確的解脫方向，對授與亡魂解脫方向的儀式也有說明。

本書除了可為亡者讀誦外，凡勤勉修行者及信心深厚者也可在生前修持。西藏佛教各派所傳的此類文獻，內容稍異。其中噶舉派所傳分別於1927、1938年出版英譯本及德譯本。其中，德譯本附有瑞士之深層心理學家榮格（C. G. Jung）的「心理學的解說」，頗為歐美學界所注意。

此書中所傳授的法門，即中陰救度法。又稱中陰成就法。西藏佛教各派，修習此法時，依所奉本尊之不同，儀軌亦因而有異。比較著名的本尊有蓮師百尊、金剛薩埵、阿閦佛、毗盧遮那佛、阿彌陀佛及觀世音菩薩等。其中，以修習觀世音菩薩的六字大明咒，為最簡易的法門。

◉附：《明行道六成就法》第五章（摘錄）

成就於中陰者，分三種證入：㈠證入淨光境之清淨法性身。㈡證入淨報身。㈢證入勝化身。

第一節　證入淨光境之清淨法性身

於中陰境內，證入淨光之清淨法性身者，如偈示云：「光消滅及色消滅，想消滅及識消滅。識消滅已又識生，此際淨光即開曙。光曙兩體當合一，有其已敎與未敎（此云兩體合一者，即母子兩淨光合一也）。融其已敝入未敎，此名成就得證果。」

死亡之法，緊接於中陰境以前，中陰境臨前時，景象如秋日無雲之晴空，其間亦有光、燃與持三種之界分。認證淨光者，要必在於生世知見方息，死後知見未生中間之時際。於此道中，顯發淨光妙用者，要須善巧運用於其所受之上妙敎授，使其道行能與眞心之境，和合為一，是為極要。

〔方死時境之要妙〕 當彼前五識並眼識界，內返退失之際，凡一切具顯形幻色之對象，皆內返散降退滅，即所謂「光消滅」（此光指世間光）也。此時即覺地大降於水大。謂此肉體，消失其繫著性。次則水大降於火大，謂如口鼻乾枯。次則火大降於風大，謂體溫消失。次則風大降於識大或空大，是時具諸惡業者，即受其痛苦。具諸善淨者，有其聖衆上師及扎格尼等，來相接引於最後之一呼息終了已。則此色身內返退喪，於是於其內駐體中靈力活素，猶尙持存之前半時際（即其氣息已停但其識神尙未出體之際），當生起能認知之各覺境。其所覺在於外者，有似乎月之光明。在於內者，如煙霧之狀。此時即為方死時光明現前之境，是謂「光」境。此之景象，旋復轉為「燃」境。此即死者經驗於其方死境象時，其瞋恚三十二性妄，當令遣除。如是外所覺者，則有其如日光之照。覺在內者，有如流螢之光，此則正是「燃」境之時。此之「燃」境時，不久即當轉入「持」境。謂彼之貪欲四十性妄，又當遣除。則其所覺於外者，當有如月蝕日時，日中所現黑月光影。而其內所覺者，則如油燈外蒙半透明之罩，此為方死者所經驗之「持」境。由此「持」境，再轉即入淨光明境。謂彼無明之七性妄者，當令其根本遣除。此際幻識皆已消滅，而後外所覺者，有如黎明欲曙

之光。（中略）

〔**臨終瑜伽之要妙**〕　當臨終時，其瑜伽之要妙如下：臨終時，應行捨割於所有一切牽緣於此世間，及其所有於此世間者，或其宿現任何冤對存亡人等之情。於上述死滅退降之法進行中，極善安止其心，排除任何思念。如是則凡所當經驗於諸境受，一經來前，即得各各自在安然，合安止之境，於此即能得其子淨光現前。由是繼復得其第四淨光境之母淨光朗然現前（此所以母淨光又復現於子淨光之後者，蓋實際生「子」以後，其「母」方成立也）。而一念靈明朗照，了了於此兩淨光之體性，有如舊交重逢（因生死死生本曾久經不知多少次），是即母子淨光融合為一之謂也。安住於此淨光明境，隨樂久暫，如是善巧於彼「三步反觀」瑜伽要妙修持已純熟者，即能運靈識，由頂門梵穴而出（此即下章之轉識成就法），直行超登圓滿覺道之佛地。即令修持稍遜，亦可成就第十地菩薩持金剛之位。

第二節　證入淨報身

中陰成就之次者，為證入淨報身，如偈教曰：「顯然以生出，具幻色之身。識處皆具有，且行動無礙。及與業所依，變化幻現力。」

〔**未能認證淨光之業力果**〕　由於未能認證清淨光明，根於無明而來之七種性妙，於是生起，而有其業果光現前者，則當經驗於大空境。

次則根於貪欲而來之四十種性妄，繼之生起。於是燃境現前，而經驗於其最極空境。次則根於瞋恚而來之三十三種性妄，繼又生起。於是所謂光境者現前，而經驗於其自性空境。惟以其未得覺故，妄自奮起輪迴道之靈力活素，致令其識神由九竅之一而出體，徒以此故，始自形成其中陰之身。

〔**中陰身之概況**〕　中陰身者，意生身也。具諸識處，其報、色，則依於其所應投之趣而異。其行動自由，毫毛止礙。惟一時尚未能隨樂而入母胎，其來往一大千世界，隨其意想，亦即可能。中陰界中，彼此之因道果及所當投之趣別同者，即可彼此相見。謂如同屬應入天道之中陰有情，即彼此相見於天趣。餘趣亦然。此界有情，惟以香嗅為食。界中日月不見，故無晝夜之分。長居一種似明似暗，如將破曉或黃昏入夜之景況。初時其識神經過一度昏迷時期，約人世三日又半之久（吾人居母胎十月之間，亦是昏迷期）。過此醒覺，而知其已死。則極悲憂苦惱。當此之際，彼已能知中陰界之眞相。然在普通之人，往往於彼昏迷相，即已受生於相當業感之趣中，更不復能如是醒覺，認證中陰境及取受中陰身。但一經認證中陰境界，隨即而有種種之猛利倒妄，生於其心，故此際亦謂之曰此正是時之際。謂當此之際，最要者，應歷歷憶念於其已曾受學（於生時）之中陰教訓，作其匡正。

〔**中陰界內之證悟**〕　捨報命終者，要當使其能了知已死及認知中陰之靈識，持續而不斷，如偈教云：「命終入中陰，方將受有身。應證彼如幻，聖悲智合體。圓滿證悟者，即得淨報身。」一經了知於自既已捨報命終，即想自身成就本聖尊體，猛利修作如上文（即淨光成就法中夜間道行融合淨光法）之返觀禪定及五眞言，觀空等法，置自身於淨光境中。於是更依修持於逆溯三光境之力。結果所至，當得金剛大持尊悲空不二之聖淨境相現前，而證獲如彼之圓滿淨妙報身佛地也。

第三節　證入勝化身法

「堅住善淨念，離一切妄想。」中陰成就第三，即如何證入勝化身法。

〔**趣求復生之中陰境**〕　謂若於中陰第二期（藏名「踵倚」中陰），未得證入聖道者，即當經受於彼四種所謂大恐怖之聲音。此為：㈠由於地大之生死力，出生如山倒之巨聲。㈡由於水大之生死力，出生如海嘯之巨聲。㈢由於火大之生死力，出生如林燒之巨聲。㈣由於風大之生死力，出生如千雷齊鳴之巨聲。不勝其響，而狂行逃逸之處，則輪迴也。且其狂逃時，又忽臨三處最極險惡可怕之峭絕岩壁。一白色，一紅色，一黑色。下望不知其底之深

，墜此任何一峭壁下，即是墜入輪迴之內也。

又當現出五條有光亮之徑道，已善學習教授者，一見即當了別。如誤循其任一徑道而行，即是又被導入茫茫生死輪迴也。

此外更有他種現相，亦當生起。謂如至極強烈發光之巨球體，間夾於無數無量之火燄噴發四射中。或於身後有極可怖畏之狂風暴雨，相緊逼迫追逐而來。或忽出現極形忿怒之男女怪身，來相攫捉。或忽值遇於彼依憑業行鏡牌頓施慘刑之極可怖畏，「囉咋」司命鬼王衆等，乃至或被囚入鐵圍之地獄內等等怖畏無窮之境。於是彼狂奔逃逸於樹穴中地洞中等處者，或即墮生餓鬼或畜生道中矣。若其墮入一湖中，水面有雁類游行者，即生東勝神州。若墮一湖，岸際有牛嚙草而食者，即生西牛賀洲。若墮一湖，岸際有馬嚙草食者，即生北俱盧洲。若見大廈中有父母行房事者，即生南瞻部洲。若見天宮輝煌壯麗而入其中者，則得生天趣矣。

根於業染積習，令人迷妄顛倒，至此等境，仍極盛强，熾然亟欲求生。故此時期，即名曰「食香者（即中陰之有情）求生期」。

〔揀擇生門之瑜伽法〕　於揀擇生門瑜伽教授中，有切要法。如偈教曰：「貪著與厭惡，諸欲悉遣除。堅住善淨念，離一切妄想。一心惟專注，揀擇善生門。及修習轉識，生『喜知』等土。如是瑜伽者，得隨樂往生。」

於欲求復生之中陰期中，種種怖畏之驚奇聲相，但當如實了知其一切無非幻妄者，則諸不堪投入之生趣門，自能閉息。復次當善憶念於生時所受學之要妙教授，了達其自性空理，惟專注觀念於自之生時上師及所修本尊，則彼不堪投入之生趣門，亦自閉息。如是善作意以觀想於己所欲生之處，必其尊貴且富資財之人間賢善族中，俾得具緣持續於聖教事業，則如此之生，隨念即得。此即獲生於所謂勝化身者也。又於瑜伽道已善修習於生時，則於命終頃即使未能證見淨光，亦得隨願取證不退菩薩之位，往生十方淨土，如西方阿彌陀佛極樂世界，東方金剛薩埵「喜知」世界，種種淨樂佛土。

〔參考資料〕　《中有聞教得度密法》；《西藏度亡經》；《大幻化網導引法》。

中華大藏經

簡稱《中華藏》。爲二十世紀由海峽兩岸中國人分別編纂的中文大藏經。茲分述如次：

㈠民國四十五年（1956）起在臺灣編修的大藏經：召集人爲屈映光，蔡運辰任總編審。當初，屈映光主張「應統海內外已入藏、未入藏一切佛典，作空前未有之結集」，獲教內大德及社會賢達的應和，乃於四十五年十一月十一日在台北市善導寺成立修訂大藏經會，延請蔡運辰任總編審。

依原議，此藏擬編爲四大法類刊行，即：

⑴**選藏：**即正藏，匯集中、日、韓歷代所編纂的三十二種中文大藏經內所有的佛典，去其重複，滙爲一藏，共得三千九百餘部經典，分爲四輯：①第一輯收《磧砂藏》及《宋藏遺珍》；②第二輯爲《嘉興正續藏》，去其已見於第一輯者；③第三輯收《卍字正續藏》，去其已見於前二輯者；④第四輯則匯合各藏，去其已見於前三輯者。

⑵**續藏：**擬輯未入於前三十二種藏經中的佛典，以補各藏之未備。所蒐集書籍多爲民國以後的譯籍與著作，譯籍中有南傳的小乘經論、也有日本撰述。但以藏密佛典最多。

⑶**譯藏：**擬收集近百年來譯爲外文的佛典，並擬繼續翻譯、收羅，以成大觀。

⑷**總目錄：**收集各種大藏經的目錄，分爲四類：①本藏目錄，即《中華大藏經總目錄》；②前述「選藏」四輯的原始目錄及相關著作；③有關目錄，爲與基本目錄相關的藏經目錄；④參考目錄，收集歷代中外值得參考的佛書目錄。

自倡議之年至今，僅刊行「選藏」前三輯及總目錄，其餘因故中輟。全藏雖未能完成，但其貢獻仍然不可忽視，如已出版的第一輯宋

版佛典與第二輯明版佛典，學術價值頗高。《磧砂藏》與《嘉興藏》之能流行於海內外佛學界，即爲此一、二兩輯收錄其書所致。此外，總目錄的刊行，也使人對中文佛典的豐富，有初步的認識。此外，蔡運辰爲編輯本藏，嘗將所有中文大藏經的入藏經典作全面的淸理對照，所出版的《二十五種藏經目錄對照考釋》一書，亦頗具學術價值。

㈡中國大陸「中華大藏經編輯局」主編的大藏經：「中華大藏經編輯局」成立於1982年，由任繼愈主持，計畫編輯漢文、藏文等中國現存的各種文字的大藏經。漢文部分擬分爲三編：

⑴歷代正藏：係以《趙城金藏》爲基礎，並以房山石經及宋元明淸諸藏、《高麗藏》等藏經，增補缺佚及特有經論。

⑵續藏：所收經籍擬含攝房山石經（去正編已收者）、《頻伽藏》、《普慧藏》、《大正藏》、《嘉興藏》及其續藏、《卍續藏》等各版藏經。

⑶新編入藏：擬收入歷代大藏經未收之藏外逸典及近現代新出現的佛教著譯。

目前（1992），漢文部分第一編正在陸續出版中，藏文部分亦即將出版。此外，爲便利查檢，主編單位計畫另行出版索引目錄一冊，其中包含七種索引，即：⑴經籍名稱首字漢語拼音音節索引，⑵經籍名稱首字筆畫索引，⑶同經異名首字漢語拼音音節索引，⑷同經異名首字筆畫索引，⑸譯撰人姓名及其譯著索引（按時代先後排列），⑹譯撰人姓名及其譯著索引（按筆畫順序排列），⑺梵語及英語經籍名稱索引（按拉丁字母順序排列）。

中臺八葉院

密教用語。胎藏界曼荼羅十三大院之一，位在中央。其圖爲八瓣蓮華，華上畫九尊佛菩薩像。所謂八葉，即指八瓣心蓮，表示肉團心。謂凡夫的肉團心狀如合蓮花，行者若一心觀此心蓮華，則八葉開敷九尊現其上。此稱爲八葉九尊。即中央華台的大日如來，東方的寶幢、南方的開敷華王、西方的無量壽、北方的天鼓雷音四佛，其四隅爲東南的普賢、西南的文殊、西北的觀音、東北的彌勒四菩薩。〈大日經疏〉卷五云（大正39・631b）：「內心妙白蓮者，此是衆生本心，妙法芬陀利花祕密幖幟，花臺八葉圓滿均等如正開敷之形，此蓮花臺是實相自然智慧，蓮花葉是大悲方便也，正以此藏言大悲胎藏漫荼羅之體」。

若以胎藏界五佛配屬金剛界五佛，則東方的阿閦佛相當於北方的天鼓雷音佛，南方的寶生佛相當於東方的寶幢佛，北方的不空成就佛相當於南方的開敷華王佛，中、西二方二佛位置不變。中尊的大日如來，在金剛界結金剛拳印，在胎藏界結定印。

〔參考資料〕《大日經》〈具緣品〉。

中觀心論頌（梵Madhyamaka hṛdayakārikā）

印度中觀派論師清辨所著。係根據中觀派的立場而宣揚大乘、批判小乘的作品。全書計分十一章，其中第三章「眞實智之探求」，闡明中觀派的二諦、空性、不生等，爲本書的中心，也是了解清辨思想的重要依據。第六～九章介紹數論、勝論、吠檀多及彌曼差等學派的哲學，並作批判。對於瞭解印度哲學各派的思想發展，是頗爲重要的資料。

作者清辨另著有《中觀心論註思擇焰》（Madhyamaka-hṛdaya-vṛtti Tarkajvālā）一書，爲本書的註釋。

〔參考資料〕野澤靜證《清弁の二諦說》、《清弁の聲聞批判（上）》、《印度に於ける大乘佛說非佛說論》；渡邊瑞巖《中觀心頌の數論破》。

中觀莊嚴論（梵Madhyamakālaṃkāra-kārikā）

瑜伽行中觀派之祖寂護著。乃繼承以清辨爲首的自立論證派的中觀學說，再運用月稱的論理學及認識論之體系下的論理學方法，在偏重中觀思想之下，企圖綜合中觀與唯識思想的一部論著。

全書計九十七頌，首頌强調一切法無自性，猶如影像。第二至六十二頌，依據第一頌的理念，透過對諸學派的批判而明示正理。其批判的對象，除勝論學派、有部的極微說之外，重心仍在識論；即駁斥認為識有相（ākāra，形象）的有相說，以及無相的無相說。透過這一批判，以顯示一切存在皆無單一性。

第六十三頌以下，一面論述一切無自性的論理學方法如何得以存立，一面論述世俗諦與勝義諦的關係，以揭示瑜伽行中觀派的學說。

本書沒有漢譯，梵本今亦不存，僅由若干論書所引用處知其片斷。全書僅有西藏譯本。註疏有寂護自著的《註》，以及其弟子蓮華戒的《細疏》；也只有西藏譯本。

〔參考資料〕 一鄉正道《中觀莊嚴論の研究》；《中觀思想》第一章（《世界佛學名著譯叢》63）；山口益〈中觀莊嚴論の解讀序說〉（《干潟博士古稀記念論文集》）。

中峯和尚廣錄

三十卷。元·中峯明本撰，北庭慈寂等編。詳稱《天目中峯和尚廣錄》。收在《大藏經補編》第二十五册、《禪宗全書》第四十八册。全書除廣徵《華嚴》、《法華》、《圓覺》、《首楞嚴》、《涅槃》、《維摩》、《楞伽》、《金剛般若》等經，以及《信心銘》、《碧巖集》、《宗鏡錄》等書之外，並引用羅什、天台、傅大士、賢首及荊溪等人之所說，且言及達摩、慧能、臨濟、黃檗、趙州、百丈、雪峯、潙山、洞山、德山、玄沙、汾陽、楊岐、慈明等禪僧之語句，可知師之中心思想為禪淨雙修、教禪一致。

收錄內容列敍如下：(1)卷一至卷十，示衆、小參、拈古、頌古、法語、書問、佛事、佛祖贊、自贊、題跋。(2)卷十一，山房夜話。(3)卷十二，信心銘闢義解。(4)卷十三，楞嚴徵心辯見或問。(5)卷十四，別傳覺心。(6)卷十五，金剛般若略義。(7)卷十六，幻住家訓。(8)卷十七，擬寒山詩。(9)卷十八至二十，東語西話。(10)卷二十一至二十六，賦、記、箴、銘、序、說、文、疏、雜著。(11)卷二十七至卷三十為偈頌。(12)卷末附有行錄、塔銘、道行碑及「入藏並封號國師表」。其註疏有《中峯廣錄鈔》十册本及《中峯廣錄不二鈔》三十卷（岐陽方秀）等。

中國佛教協會

中國大陸的最高佛教組織。創立於西元1953年。1952年，佛教界著名人士虛雲、喜饒嘉措、噶喇藏、圓瑛、柳霞、羅桑巴桑、法尊、呂澂、趙樸初等人在北京召開「中國佛教協會」發起人會議。會中討論了發起成立中國佛教協會的宗旨、任務和組織等事宜，並通過「中國佛教協會發起書」，組成以趙樸初為首的中國佛教協會籌備處。

1953年六月三日，中國佛教協會在北京廣濟寺正式成立。該會章程第二條載：中國佛教協會，是中國佛教徒的聯合組織。其宗旨為：團結全國佛教徒，在政府領導下，參加愛護祖國及保衛世界和平運動；協助政府貫徹宗教信仰自由政策，並聯繫各地佛教徒，發揚佛教優良傳統云云。

當時，出席成立會者包括漢、藏、蒙、傣、滿、苗、撒里維吾爾等七個民族的活佛、喇嘛、法師與居士。會中推舉達賴喇嘛、班禪額爾德尼·却吉堅贊、虛雲、查干葛根為名譽會長；產生第一屆理事會和常務理事會，並選舉圓瑛為首任會長，喜饒嘉措、公德林、晉美吉村、能海、趙樸初、噶喇藏、祜巴、阿旺嘉措為副會長，趙樸初兼祕書長，巨贊、周叔迦、郭朋為副祕書長。

1957年三月，舉行第二屆全國代表大會，出席代表共二一三人，趙樸初在會中提出「第一屆理事會工作報告」；會議修改了組織章程，選舉新的理事會和成員，喜饒嘉措當選為會長。1962年二月，召開第三屆會議，禮請班禪額爾德尼·却吉堅贊、應慈為名譽會長，喜饒嘉措繼任會長。1980年十二月舉行第四屆代表

大會，會中選舉趙樸初為會長。迄今年（1992）為止，會長一職，仍由趙氏續任中。

中國佛教協會成立後，即在全國各地成立佛協分會；陸續從事整修名寺古刹，先後修繕北京雍和宮、法源寺，上海玉佛寺、龍華寺，江蘇靈岩寺，南京棲霞寺，杭州靈隱寺，天台國清寺，廣東南華寺等以及西藏的許多寺院。1956年，開辦中國佛學院，設有專修科、本科、研究班和研究部，1962年增設藏語佛學系，造就不少漢藏僧材。文革時，佛學院停辦，到1980年才又恢復招生。1982年在棲霞山開辦僧伽培訓班，並在蘇州、上海、成都、西藏、甘肅、四川等地設立佛學院。此外，也設有中國佛教文化研究所，以從事佛教研究。

該會除培育佛教人才外，也陸續推展佛書的出版與流通；且恢復金陵刻經處，並整理經版、保存十五萬塊的佛典圖像刻版，印行八十七種經書。又推展佛教學術研究工作，北京三時學會在該會的指導下，完成整理佛教史料的工作，以及翻譯不少佛教經典和論著。1956年，該會應斯里蘭卡佛教界的請求，負責撰寫英文佛教百科全書中的中國佛教條目，共成稿四百餘篇，二百餘萬言。1956年，開始調查、整理及拓印房山石經，一共拓印經版一萬四千二百七十塊，拓出七套拓片，並完成房山石經的編目工作。此外，刊行《現代佛學》月刊，該刊至文革時始告停辦，前後出版一四四期。

1980年，該會開辦中國佛教圖書文物館，收藏佛教經籍十二萬册，搜集、整理了大批珍貴的佛教文物。1981年，創辦綜合性佛教刊物《法音》，每期印數達一萬四千份。又出版《中國佛教》共四輯，《房山雲居寺石經》等書。另外，又從藏文漢譯《釋量論》、《釋量論釋》、《集量論》、《解深密經疏》（後六卷）；從巴利文譯出《清淨道論》；舉辦弘一大師書畫、金石、音樂展，編輯弘一法師紀念集。該會並擔任《中國大百科全書》〈宗教卷〉佛教條目的組稿、撰稿和審稿工作。

該會成立後，與國外佛教界的聯繫日趨密切，先後多次參加世界宗教者和平會議和亞洲宗教和平會議。且嘗與日本聯合舉行數次佛教文化交流活動，如1980年，在西安香積寺，與日本淨土宗共同舉行紀念善導大師圓寂一千三百周年的法會。在浙江天童寺，與日本曹洞宗聯合舉行紀念宗祖法會，並在該寺建立道元禪師得法靈蹟碑。在西安草堂寺，與日本日蓮宗合辦鳩摩羅什三藏法師像開光法會等。

中觀破迷執論（梵 Madhyamakabhramaghāta-nama，藏 Dbu-ma ḥkhrul-pa ḥjoms-pa shes-bya-ba）

聖天菩薩造。任杰譯。刊於《法音月刊》第八期（1989年八月十五日出版）。本論原收在《西藏大藏經》中觀部，譯者任杰自藏文本譯之為中文。據論文所述，本論為釋佛在大乘經中所說：「若不見實有性，即見眞如」之義而作。亦即論中以「四大種不調，眼生深厚翳障，而見燈光則現毛輪蜂蠅等不實之相；若眞遇良醫依上妙除翳眼藥，善於治療，病患痊癒，遠離翳障」之喩，喩衆生由所積煩惱、所知障患而障蔽慧眼時，分別色等諸法之自性、性相等，則有種種顯現境界。是故，若依見一切法自性不可得、自性本空之眼藥，則能令身支調適，息滅翳障貪著等過患云云。

一如其他論著，本論卷首亦置有歸敬頌。歸敬對象則係龍樹。又，卷末亦引龍樹所撰偈頌數首。

◉附：聖天菩薩造・任杰譯《中觀破迷執論》
（摘錄自《法音月刊》1989年第八期）

頂禮阿闍黎聖龍樹

誰不觀彼性，非所識非依，
非相觀所了，無生滅安樂。
不觀相無現，無相無能顯，
非二非不二，離相寂慧轉。
無文以文字，悲心作敎示，
恭敬禮大師，無倒而宣說。
誰成二諦智，如夢幻世俗，

大悲無染著，頂禮聖龍樹。

佛世尊在大乘經中說：「若不見實有性，即見眞如。」為釋彼義而作此論。

譬如有人由風濕、肝、膽、肺、腸等患，致使身支四大種不調，眼生深厚翳障，而見燈光則現毛輪蜂蠅等不實之相。若眞遇良醫依上妙除翳眼藥，善於治療，病患痊癒，遠離翳障，在清淨無垢眼中則不顯現如前所見毛輪等相。如瑜伽智者，從無始以來由所積煩惱、所知障患而障蔽慧眼時，由自虛妄分別起虛構增益執，分別色等諸法之自性、性相、所相、因、果、一體、異體、俱體、有、無、常、斷、雜染、清淨、生死、涅槃等無量差別異計，由計諸法異相差別，則有種種顯現境界。是故，若依見一切法自性不可得，自性本空之眼藥，則能令身支調適，息滅翳障貪著等過患，以一切相智性之無分別慧，由一刹那生起一切法智時，一切皆悉不見，因為佛眼無障無礙，觀一切所知法如掌中之庵摩羅果。所言觀一刹那者，謂由一刹那當現證圓滿菩提故，證得觀現前諸法遠離分別不顛倒故。

又如有人在睡夢中，本無如是事實，然由睡眠力則夢見悅意殊勝之子，美妙髮髻而為頂嚴，童語清徹，悅意和雅。或復夢見女人，髮色紺青，潤澤光滑，頭頂莊嚴。眼如優曇花瓣，美妙奪魄，齒牙明淨，光彩無垢，聖妙潔白。雙乳圓突，胸腹臂項莊嚴，身肢柔和端妙，童膚潔白愛樂。無量茅屋房舍，頂尖端嚴。無量宮殿，樑棟交錯，櫓椽重疊，柱如鬘網，亭院池台，堂舍廣嚴，連綿不絕，宮牆圍繞，樓閣亭台，密布連綿。如是等奇花園林，果樹布列成行。山中種種麋鹿獸類，徐徐漫步游嬉。衆多鳥類，語音和悅，茂林網鬘密布，莊嚴高聳雲天。王等軍衆，衆多車乘，傲象駿馬，精兵衛從，寶幡幢蓋，彌覆雲天。夢中所見如是等事起眞實想，其後醒覺一切所見皆無，因為夢中顯現諸事非眞實故。如是當知，諸瑜伽師而由往昔無明睡眠障蔽慧心時，則異計世俗諸法：顯色、形色、面目、手、足、無量行儀裝飾；界、衆生、生、住種種異相差別，起有情、境界、天、人等想；見色、聞聲、嗅香、嘗味、觸愛等思維相續不絕。而應了知，何時智慧眼開，即遠離無明習氣睡眠，如同醒覺，現起善逝的無垢智慧，爾時一切皆悉不見，因為諸法自性皆不可得故。

又如有人，在夜暗雲霧密布一分星光之黑暗中，生諸怖畏，由不實虛妄分別之心，見有不實之鬼，手執利劍，張目紅黃，甲指尖長，伸展粗臂而欲擊持，堪可怖畏。次由日輪升起，消除一切黑暗，顯明方域時，則遠離怖畏恐懼，如是則全然不見不實之鬼。於此亦如有情，由三有無明夜暗障蔽慧光，於黑暗之中，以不實虛妄分別攪亂慧心，而見內外諸法皆非勝義，定住境與有境（心）自性之中，眞堪可怖畏！設若了知諸法自性本空，無相，無願，現起眞智日光後，滅除無明習氣和結生相續一切煩惱時，則於心與心所一切行境諸法自性皆悉不見、不可得，因為若現起無上智慧時，即得大安穩故。

以如是正理，顯示在世俗中諸法如夢、如毛輪、如化人；在勝義中無法、光明、無現、離戲論。諸經亦是如是教示。

阿闍黎（聖龍樹）云：

如遠離翳障，眼無垢清淨，
不現毛輪蜂，二月孔雀羽。
智者除二障，遠離暗翳障，
眞智無垢眼，如是皆不現。
如由睡眠力，見童子女人，
無量宮殿處，醒後皆不見。
如是知世俗，智慧眼開敷，
遠離無明眠，覺時皆不見。
如在夜暗中，見有非實鬼，
日出眼開時，所現非如是。
如是諸智者，眞實智慧日，
滅諸無明習，不見心心境。

此論是隨順諸經中授記的聖龍樹密意而造。

實執魔障攝，無明睡眠迷，

聖天爲諸有，說明二種諦。

中天竺舍衛國祇洹寺圖經

二卷。唐·道宣撰。又作《祇園圖經》、《祇洹寺圖經》、《華胥大夏中天竺舍衛國祇洹圖經》。收在《大正藏》第四十五册。內容記載祇園精舍的緣起、沿革、規模、門，特別是院坊的位置、結構，及其用途。

卷首有天和元年（1681）久修園律院比丘宗覺之〈祇洹圖經序〉，其次有南山釋氏感靈所出之〈中天竺舍衛國祇洹寺圖經序〉。本文之題目爲《祇樹給園圖》，其下加「敍某園寺伽藍，別作精舍。大有因緣致不遑廣引」之小註。尾題爲「華胥大夏中天竺舍衛國祇洹圖經卷下終」。

此圖經爲道宣在乾封二年（667）所撰。初據隋·靈裕之寺誥聖迹記，並搜採羣篇，特事通叙，而未定稿。後因天人感靈，遂即霈然頓寫。所述祇樹園中總有六十六院，大門之東，東門之西，自分七院。東門之東，自分九院。大門之西，分七院。西門之西，分六院。正中佛院之內，有十四所。繞佛院外爲僧院，三方繞院。中院東門之左自分五院，開爲七院。佛院之東自分六所，大院西巷門西，自分六院。寺大院四角內各一院，寺大院東，大路之左，爲供僧院。

〔參考資料〕《南山律師撰集錄》；《法苑珠林》卷五十二；《宋高僧傳》卷十四；《諸宗章疏錄》卷二。

丹田

道教術語。指肚臍以下約一寸餘（或云二寸半）之處。坐禪時，將注意力稍稍及於此處，能令心念不散亂，且有治病之效。《修息止觀坐禪法要》治病條下云（大正46·471c）：「臍下一寸名憂陀那，此云丹田。若能止心守此不散，經久即多有所治。」《摩訶止觀》卷八（上）亦云（大正46·108a）：「正用治病者，丹田是氣海，能鎖吞萬病，若止心丹田，則氣息調和，故能愈疾。（中略）右十二病皆止丹田。丹田，去臍下二寸半。」

據《抱朴子》〈內篇〉卷十八〈地眞〉條所述，人體有上、中、下三丹田，即臍下二寸四分爲下丹田，心臟下絳宮金闕爲中丹田，兩眉間却行三寸爲上丹田。今稱臍下之處爲丹田，即指下丹田。

坐禪時，將注意力稍及於丹田之處，謂之爲「守丹田」。據云守丹田能有聚氣養生之功能，故每爲提倡「氣功養生」之徒所樂道。然亦有謂女性不宜守丹田者。

此外，密教及印度瑜伽術曾將全身分爲三脈七輪。其中之臍輪，所指頗近似丹田。

丹周爾（Tanjore）

印度都市名。位於馬德拉斯州。古來即是南印度學術、宗教中心。

西元九世紀以來，丹周爾即以周拉朝的首都而聞名於世，且在該王朝最盛期前後大爲繁榮。十六至十七世紀時，維夏亞那格爾朝曾以此城爲根據地而獨立。十七世紀後半葉爲馬拉達朝的首都，十八世紀左右英國在此設置領事館，直到1947年印度獨立爲止。

市內建有頗多印度教寺院。其中以拉闍拉闍一世所建的濕婆大寺最爲有名。該寺以高約六十公尺的高塔（vimāna）爲中心，乃印度寺院建築中之最雄偉者，且如實地展現當時南印度的高度建築技術。寺內有甚多周拉朝以來的歷朝刻文；其中大部分已被解讀，是研究南印度史的珍貴資料。

丹霞天然（739～824）

唐代禪僧。法號天然，以曾駐錫南陽（河南省）丹霞山，故稱丹霞天然，或丹霞禪師。籍貫不詳。原習儒業，應科舉途中偶遇禪僧，乃轉入佛門。首參馬祖，後禮石頭，隨侍三年，披剃受戒，再往謁馬祖，受「天然」之法號。曾駐錫天台山華頂峯三年，其後至餘杭徑山參禮道欽。唐·元和年間（806～821）至洛

陽龍門香山寺，與伏牛自在結爲莫逆之交。師曾有燒木佛取煖之奇行，有譏之者，師應答無滯礙，以此爲人所知。《五燈會元》卷五云（卍續138・166下）：「（師）後於慧林寺遇天大寒，取木佛燒火向，院主訶曰：何得燒我木佛？師以杖子撥灰曰：吾燒取舍利。主曰：木佛何有舍利？師曰：既無舍利，更取兩尊燒。主自後眉髮墮落。」

元和十五年入南陽丹霞山，結菴化衆，弘傳青原門下之禪於北地，大行教化。長慶四年示寂，時年八十六。勅諡「智通禪師」，塔號妙覺，門下有性空、無學、幾安等人。



丹霞天然（黃澤繪）

◉**附：《景德傳燈錄》卷十四〈丹霞天然〉條**

鄧州丹霞天然禪師，不知何許人也。

初習儒學，將入長安應舉，方宿於逆旅，忽夢白光滿室，占者曰：「解空之祥也。」偶一禪客問曰：「仁者何往？」曰：「選官去。」禪客曰：「選官何如選佛。」曰：「選佛當往何所？」禪客曰：「今江西馬大師出世，是選佛之場，仁者可往。」遂直造江西。

才見馬大師，以手托幞頭額。馬顧視良久曰：「南嶽石頭，是汝師也。」遽抵南嶽，還以前意投之。石頭曰：「著槽廠去。」師禮謝，入行者房，隨次執爨役凡三年。忽一日，石頭告衆曰：「來日剗佛殿前草。」至來日，大衆諸童行，各備鍬钁剗草，獨師以盆盛水淨頭，於和尚前胡跪，石頭見而笑之，便與剃髮，又爲說戒法，師乃掩耳而出，便往江西，再謁馬師。未參禮，便入僧堂內，騎聖僧頸而坐。時大衆驚愕，遽報馬師。馬躬入堂視之曰：「我子天然。」師即下地禮拜曰：「謝師賜法號。」因名天然。馬師問：「從什麼處來？」師云：「石頭。」馬云：「石頭路滑，還躂倒汝麼？」師曰：「若躂倒，即不來。」

乃杖錫觀方。居天台華頂峯三年。往餘杭徑山，禮國一禪師。唐・元和中，至洛京龍門、香山，與伏牛（自在）和尚爲莫逆之友。後於慧林寺，遇天大寒，師取木佛焚之，人或譏之，師曰：「吾燒取舍利。」人曰：「木頭何有？」師曰：「若爾者，何責我乎？」（中略）

至（元和）十五年春，告門人言：「吾思林泉終老之所。」時門人令齊靜，方卜南陽丹霞山，結庵以奉事。三年間，玄學者至，盈三百衆，構成大院。

師上堂曰：

「阿爾渾家！切須保護一靈之物，不是爾造作名邈得，更說什麼薦與不薦。吾往日見石頭和尚，亦只教：切須自保護。此事不是爾譚話得。阿爾渾家！各有一坐具地，更疑什麼？禪可是爾解底物？豈有佛可成？佛之一字，永不喜聞。阿爾自看，善巧方便，慈悲喜捨，不從外得，不著方寸。善巧是文殊，方便是普賢。爾更擬趁逐什麼物？不用經求落空去。

今時學者，紛紛擾擾，皆是參禪問道。吾此間無道可修，無法可證。一飲一啄，各自有分，不用疑慮。在在處處，有恁麼底。若識得釋迦，即者凡夫是，阿爾須自看取。莫一盲引衆盲，相將入火坑。夜裏暗，雙陸賽彩；若爲生，無事珍重。」（中略）

長慶四年六月二十三日，告門人曰：「備湯沐，吾欲行矣。」乃戴笠策杖受履，垂一足未及地而化，壽八十六。

〔參考資料〕《祖堂集》卷四；《宋高僧傳》卷十一；《景德傳燈錄》卷三十；《佛祖歷代通載》卷十六。

五力（梵、巴pañca balāni）

指五種力用。有三說：

㈠**指三十七道品之第五科**：謂發生聖道之力用有五種，即信力（śraddha-bala）、精進力（virya-b.）、念力（smṛti-b.）、定力（samādhi-b.）、慧力（prajñā-b.）。所謂信力，指於如來所修植淨信，不爲沙門、婆羅門或餘世間等所引奪。精進力，指爲永斷已生之不善法，而生策勵，乃至廣說四種正斷。念力，指於內心住循身觀，乃至廣說四種念住。定力，指離欲惡不善之法，乃至廣說四種靜慮。慧力，指如實了知苦聖諦、苦集聖諦、苦滅聖諦及趣苦滅道聖諦。

將此五者總名爲力，有多說。《大毗婆沙論》卷一四一云（大正27·726b）：

「五根者，謂信根、精進根、念根、定根、慧根；五力亦爾。（中略）問：何緣此五名根名力？答：能生善法故名根，能破惡法故名力。有說：不可傾動名根，能摧伏他名力。有說：勢用增上義是根，不可屈伏義是力。若以位別，下位名根，上位名力。若以實義，一一位中皆具二種。」

至於五根之外別立五力的原因，《大乘阿毗達磨雜集論》卷十說所緣境界自體等雖與根相似，然果有差別。即不可屈伏義有差別，故別立力分。又五力採信等之次第是由於它們有展轉相生之義，關於此，《俱舍論》卷二十五云（大正29·132c）：「信等何緣次第如是？謂於因果先起信心爲果修因，次起精進，由精進故念住所緣，由念力持心便得定，心得定故能如實知，是故信等如是次第。」

㈡**謂如來說法有五種力用**：即言說力，隨宜力、方便力、法門力及大悲力。《思益梵天所問經》卷二云（大正15·40c）：「一者語說、二者隨宜、三者方便、四者法門、五者大悲，是名如來所用五力。」其中，言說力謂如來雖說三世垢淨世出世有罪無罪有爲無爲等種種法，然此說如幻人之說無決定，乃至如虛空無生滅，故言說即不言說。隨宜力，謂如來或說垢法爲淨法，說淨法爲垢法，或說生死即涅槃，說涅槃即生死，如是隨宜作種種說法。方便力，如如來爲使衆生行布施，而說布施是得大富之因。法門力，如如來說六根等諸法皆是解脫之門。大悲力，謂如來以三十二種大悲救護衆生。蓋一切法無我，然衆生不信，故如來起大悲心而廣說法。

關於此五力，《華嚴經探玄記》卷三云（大正35·148c）：「此上五種，初一約能說，以不言之言而說故。二約所說，謂法隨迷悟辨是非故。三約所爲機，以巧方便於無說有故。四約法自體，本來自空爲解脫門故。五約能說之心，爲愍物迷而起說故。」

㈢**指具不可思議之勝用的五種力**：即定力、通力、願力、法威德力、借識力。所謂定力，是指佛的大定力；此定力無染無淨，非空非有，生死不能拘，結業不能縛，不起此定而能普應十方。通力，指佛的大神通力變化無窮，隨感而應。願力，指如來的大願力，此願力非因愛見，不假思惟，乃聖人曠劫度生功用所成，非思議可及。法威德力，指如來應化威德之力，是聖人不思議境界，演一音則普應羣機，施一法則衆魔皆伏，利生無盡，功德難量。借識力，謂二禪以上不著五塵而五識俱無，從而無尋伺、言語，故欲說法應用，則借初禪之眼耳識以成己用。

此五力以己力施他，以他力爲己用，以唯識所變之義難判定，故《宗鏡錄》卷四十八認爲是唯識說難判之五力。又此五力雖有勝妙作用，然中有受生確定，不能遮其不往，亦不能令其住於餘道，故中有又名五力不可到。

〔參考資料〕㈠《雜阿含經》卷二十四；《集異門足論》卷十四；《大智度論》卷十八、卷十九；《顯揚聖教論》卷二；《大乘義章》卷十六；《法界次第初門》卷中（下）；《法華玄義釋籤》卷一；《雜集論述記》卷九；《天台四教儀集註》卷中；《大明三藏法數》卷二十一；《俱舍論法義》卷二十五。㈡《持心梵天所問經》卷一；《勝思惟梵天所問經》卷二；《思益梵天所問經簡注》卷二。㈢《大明三藏法數》卷二十五。

五大（**梵** pañca mahā-bhūtāni，**藏** ḥbyuṅ-ba-chen-po lṅa）

㈠構成萬物的五元素：即地、水、火、風、空。又稱五大種，意爲五種主要元素。在印度，大種作四類，或作五類、六類。俱舍家、唯識家等概用四大之說；而密教則專用五大或六大說，以其爲萬象之本源，顯形則爲大日如來的三昧耶形——五輪塔。五大中的地大、水大是金剛、胎藏兩界的總德，種子字爲「阿」（a）與「嚩」（va），形色各爲方形與圓形，表本體的全形，顯色各爲黃色與白色。火大、風大是兩界的別德，種子是「囉」（ra）與「訶」（ha），形色各用三角與半月，即本體的半形，顯色各是赤色與黑色。空大是理智不二位，種子是由「阿」與「嚩」合成的「佉」（kha）字，形呈寶珠形，色是青色，形、色皆取兩者的中間，以表不二門。

㈡指數論二十五諦中的第二十到第二十四的五諦：《金七十論》卷上云（大正54・1250c）：「五唯生五大，聲唯生空大，觸唯生風大，色唯生火大，味唯生水大，香唯生地大。」五唯又名五塵。地、水、火、風四大在佛教中稱能造四大種，色、聲、香、味、觸五境及其餘一切法，皆四大種所造。但數論顛倒能所，以五大爲五塵所造。

〔參考資料〕 ㈠《大日經》卷五〈阿闍梨真實智品〉；《大日經疏》卷十七；《慈氏菩薩略修愈誐念誦法》；《五輪九字明秘釋》；《真言宗即身成佛義章》。㈡南本《涅槃經》卷三十五、卷三十六；《大智度論》卷七十；《大乘義章》卷六；《涅槃經疏》卷三十二；《因明入正理論疏》卷中（本）。

五色（**梵** pañca varṇāḥ，**巴** pañca vaṇṇā，**藏** dog-lṅa）

指青、黃、赤、白、黑五種正色（基本色）。又名五正色、五大色。《四分律行事鈔資持記》卷下一之一謂（大正40・361b）：「言上色者，總五方正間，青黃赤白黑五方正色也，緋紅紫綠磂黃五方間色也。」因屬華美色彩，常被用於莊嚴各種圖像，如極樂淨土之顏色、千手觀音手持物中之五色雲等。但戒律禁止以此五正色爲袈裟之染色。又，經典中提及佛之五色光時，也有說青、黃、赤、白、紅，或青、黃、赤、白、綠等不同的「五色」。密教則專用青、黃、赤、白、黑五色，並常與五佛、五智、五根、五方、五轉、五字、五大、五形等配合（如表）：

五色	白色	赤色	黃色	青色	黑色
五佛	大日	寶幢	開敷華	無量壽	天鼓雷
五智	法界體性	大圓鏡	平等性	妙觀察	成所作
五根	信	進(念)	念(進)	定	慧
五方	中	東	南	西	北
五轉	方便究竟	發心	修行	菩提	涅槃
五字	噁(āḥ)	阿(a)	阿(ā)	暗(aṁ)	惡(aḥ)
五字	嚩(va)	囉(ra)	阿(a)	佉(kha)	訶(ha)
五大	水	火	地	空	風
五形	圓	三角	方	團	半月

至於五色的次第，依經軌所述，有各種異說：

⑴白赤黃青黑，如《瞿醯經》卷中〈摩訶曼茶羅品〉所說的五色繩、《不空羂索經》卷九〈廣大解脫曼拏羅品〉所說的五色界道等。

⑵白青黃赤黑（雜），如《攝眞實經》卷中〈金剛界大道場品〉所說的五如來色。

⑶白黃赤青黑，如《尊勝軌》卷下〈大灌頂曼荼羅品〉所說的五色界道。

⑷青黃赤白黑，如《蘇悉地經》卷下〈備物品〉所說的五色線。

⑸白赤青黃黑，如《陀羅尼集經》卷一〈佛頂八肘壇法〉所說的五色界道。

⑹白黃青赤黑，如《瑜祇經》〈金剛吉祥大成就品〉所說五大虛空藏的身色。

⑺黃赤白黑青，如《大日經疏》卷二十〈囑累品〉所說。

⑻黃白赤黑青，即地水火風空五輪的五色。

〔參考資料〕 《長阿含》卷七〈弊宿經〉；《大日經》卷一〈入漫荼羅具緣真言品〉；《大日經疏》卷

四、卷五、卷十五、卷二十；《大日經疏演奧鈔》卷十二、卷十七、卷五十；《大藏法數》卷三十一；《諸說不同記》卷二。

五行

㈠菩薩自行化他的五種行法：即聖行、梵行、天行、嬰兒行、病行。出自《大般涅槃經》卷十一〈聖行品〉，主要爲天台家所用，今略述其意於下：

⑴聖行：聖即正，謂菩薩依戒、定、慧三正行而修。戒、定、慧三行乃入聖之要行，故名聖行。

⑵梵行：梵即淨，謂菩薩於空有二邊無愛染，名爲淨。以此淨心運慈悲，起利他行，拔衆生苦與衆生樂，故名梵行。

⑶天行：天即第一義天，謂菩薩由天然之理而成妙行，故名天行。

⑷嬰兒行：嬰兒乃喻人天小乘。謂菩薩以慈悲心，示同人天、聲聞、緣覺小善之行，故名嬰兒行。

⑸病行：病乃喻煩惱業苦。謂菩薩以平等心運無緣大悲，俯同衆生，現煩惱病苦之相，化他利生，故名病行。

別圓二教於此五行之按配則有殊義。就別教言，聖行是地前之自行，梵行是地前之化他，天行是地前之內證，嬰兒行是地上應善之外用，病行是地上應惡之外用。如是五行，前後隔歷，互不融即，故又稱別五行、次第五行。就圓教言，聖行、梵行是住前之行，天行、嬰兒行、病行是住上之行。如是五行，非隔歷之行，互相融攝，一心圓具無缺，修性不二，即一而五，即五如一，不即不離，不思議行，故又稱圓五行、一五行、一心五行、不次第行、如來行。

㈡《大乘起信論》所舉的五種菩薩行門：即施門、戒門、忍門、進門、止觀門，詳稱五門修行。⑴施門，謂施財、施無畏、施法。⑵戒門，謂護持三聚淨戒。⑶忍門，謂安忍違順之境，喜怒不動其心。⑷進門，謂勇猛精進，自利利他，不受障礙惱亂。⑸止觀門，謂止一切境界之相，觀因緣生滅之相，隨順奢摩他與毗鉢舍那。止與觀漸漸修習，不相捨離，雙現前故，合而爲一。

㈢指我國文化傳統中之陰陽五行的五行：即水、火、金、木、土。此五數運行於天地之間未嘗停息，故稱五行。

五行乃生成育化萬物之要素，與佛教的地、水、火、風（四大）爲能造之說有相通之處。五行之說起自太古，廣行於儒、墨、道、法、兵、醫諸家之間，漢代以後，此說漸盛，且以之擬配於人生百般事象。如周漢人所說，五行廣配於五臭、五味、五聲、五色、五方、五時、五事、五嶽、五星、五官、五臟、五蟲與五數。之後，五行又衍出相生相尅二義。相生者，謂木生火，火生土，土生金，金生水，水生木；相尅者，謂水尅火，火尅金，金尅木，木尅土，土尅水。其後，此說亦逐漸爲佛教界所引用。如《摩訶止觀》卷八（上）云（大正46・108b）：

「如皇帝祕法云，天地二氣交合，各有五行：金木水火土。如循環，故金化而水生，水流而木榮，木動而火明，火炎而土貞，此則相生。火得水而滅光，水遇土而不行，土值木而腫瘡，木遭金而折傷，此則相尅也。」

自南北朝以來，五行說即混入佛教，《提謂經》等將之配於五戒，《三種悉地破地獄轉業障出三界祕密陀羅尼法》將之配於五字、五佛、五智、五臟等。《大日經疏》卷四將之配於信、進、念、定、慧等五根，其他經疏將之配於諸法者亦不罕見。

〔參考資料〕 ㈠南本《涅槃經》卷十一；《大乘義章》卷十二；《法華經玄義》卷三（下）、卷四（上）；《涅槃經疏》卷十三；《法華玄義私記》卷四（本）。㈡《大乘起信論義記》卷下（末）；《圓覺經大疏鈔》卷五（上）；《起信論疏筆削記》。㈢《宿曜儀軌》；《仁王護國般若經疏》卷二；《仁王般若經疏》卷一（上）；《止觀輔行傳弘決疑》卷八之二；《法華三大部補注》卷三。

五衣（梵、巴pañca cīvarāṇi）

比丘尼所著用的五種衣。即比丘三衣（僧伽梨、鬱多羅僧、安陀會）再加上僧腳崎（smkakṣikā）與俱蘇羅（kusūlika）二衣。僧腳崎又稱僧祇支，單稱祇支，譯作掩腋衣、覆膊衣，爲一長方形布，披著於左肩掩蔽左膊，另一端斜披以掩右腋，著於袈裟之下。俱蘇羅即俱蘇羅衣，又譯作下裙或篇衣，與另一種同爲裙的涅槃僧稍異。

以上五衣載於《十誦律》及《南海寄歸內法傳》。《摩訶僧祇律》及《五分律》則稱五衣之後二衣爲覆肩衣與雨浴衣。南山律祖道宣依《四分律》，在《行事鈔》卷下以僧祇支和覆肩衣爲二衣，除去裙，並揭示二衣之定量。承嗣南山律統的元照，在《佛制比丘六物圖》云（大正45·901b）：「尼女報弱，故制祇支，披於左肩，以襯袈裟。又制覆肩，掩於右膊，用遮形醜，是故尼衆必持五衣。」

然而祇支、覆肩是後世才產生的區別，律文不認爲兩者有何不同。義淨三藏《南海寄歸內法傳》卷二〈尼衣喪制〉云（大正54·216b）：

「其寺內房中俱蘇洛迦及僧腳崎，兩事便足（准檢梵本，無覆肩衣名，即是僧腳崎衣，此乃祇支之本號。既不道裙，多是傳譯參差）。應捨違法之服，著順教之衣，僧腳崎取一幅半，或絹或布，可長四肘五肘，如披五條反搭肩上，即其儀也。若向餘處須好覆形，如在屏房袒膊非事。春夏之節此可充軀，秋冬之時任情煖著。」

由此推之，覆肩可能是祇支的譯名。有部律諸文說僧腳崎和裙等二衣，並未有覆肩之名。《十誦律》等書雖有覆肩之名，但只是祇支之譯名，不另舉祇支而舉厥修羅（即裙）。因此，如唐·定賓雖是依行《四分律》者，然亦同意義淨所說，而在《四分律疏飾宗義記》卷五（末）中謂（卍續66·280上）：「覆肩衣者，梵云僧腳崎，此云掩腋衣，即僧祇支，翻爲覆肩衣是也。（中略）舊作祇支，偏安左袖，下作連裙。復祇支外，別立覆肩衣者，誤也。」而實際上，《四分律》的祇支、覆肩只是傳譯的差別。亦即祇支是梵名，覆肩是漢譯名。

復次，出自《摩訶僧祇律》等的雨浴衣，是水浴時所著之衣，爲佛制所規定。印度氣候酷熱，居民常須到河水、池水中沐浴，有時也在雨中沐浴。依《四分律》卷十所述，佛在舍衛國，曾要諸比丘到雨中沐浴，時毗舍佉母爲區別比丘非裸形外道，故施與大衆比丘雨浴衣及比丘尼雨浴衣。

此雨浴衣只用於夏季。其長度依《五分律》卷九所載：長五修伽陀磔手，廣二磔手半；依《僧祇律》卷二十所載：長六修伽陀磔手，廣二磔手半。

〔參考資料〕《四分律刪補隨機羯磨》卷下；《釋門章服儀應法記》；《衣鉢名義章》；《大乘比丘十八物圖》；《佛像幖幟義圖說》卷下。

五佛

又名五智如來、五智佛、五方佛、五聖，或稱五禪定佛（pañca dhyāni-buddhāḥ）。指密教中以大日如來爲首的五尊佛，有金剛界五佛與胎藏界五佛之別。

金剛界五佛，即毗盧遮那（Vairocana）、阿閦（Akṣobhya）、寶生（Ratna-saṃbhava）、阿彌陀（Amitabha）、不空成就（Amogha-siddhi）。此五佛居於金剛界曼荼羅中央的五解脫輪。其中，毗盧遮那佛身白色，結智拳印，位於中央。阿閦佛身黃金色，左手握拳置於臍部，右手下垂觸地，位於東方。寶生佛身金色，左手握拳安於臍部，右手向外結施願印，位於南方。阿彌陀佛身亦金色，結三摩地印，位於西方。不空成就佛身亦呈金色，左手作拳當臍，右手舒五指當胸，位於北方。此五佛之種子字依次爲「鑁」（vaṃ）、「吽」（hūṃ）、「怛落」（trāḥ）、「紇哩」（hriḥ）、「惡」（aḥ）。

胎藏界五佛，即大日、寶幢、開敷華王、

無量壽、天鼓雷音；亦即胎藏界曼荼羅中臺八葉院中的五佛。其中，大日如來位於中央，身呈黃金色，結法界定印。寶幢如來在東方，身呈赤白色，左手握拳安於脇部，右手結觸地印。開敷華王如來在南方，身呈黃金色，結離垢三昧。無量壽如來在西方，身亦呈黃金色，結彌陀定印。天鼓雷音如來在北方，身呈赤金色，爲入定之相。種子字依次爲「噁」（āḥ）、「阿」（a）、「阿」（ā）、「暗」（aṃ）、「惡」（aḥ）。

蓋金剛界爲果曼荼羅，表智；胎藏界爲因曼荼羅，表理，故五佛的種子字與色相等雖然不同，其體則無差別。即大日如來與阿彌陀如來在胎金兩界中，名稱相同；而胎藏界的寶幢如來、開敷華王如來、天鼓雷音如來依次相當於金剛界的阿閦如來、寶生如來、不空成就如來。

此五佛又名五智如來、五智佛，乃因其爲法界體性智等五智所成。五佛配於五大、五方等，此有兩傳。即：

(1)不空三藏依本有門胎藏之義，以中因爲宗，故順世間五行之配例，以地大配中央大日，水大配北方不空成就，火大配南方寶生，風大配西方阿彌陀，空大配東方阿閦。

(2)善無畏三藏則依修生金剛界之義，以東因爲宗，故以地大配東方阿閦，水大配西方阿彌陀，火大配南方寶生，風大配北方不空成就，空大配中央大日。此二義原係兩部之宗義，故互相通用而不偏廢。

約體大之曼荼羅言之，五佛乃大日所具的五智五佛，爲本有的五大。約體相合論之曼荼羅言之，則大日乃本有的總德，爲體大之位。四佛即四曼相大，乃自大日流出之修生別德。就五佛是五智輪自性論而言，般若菩薩、金剛薩埵、金剛藏王菩薩、文殊菩薩、金剛牙菩薩依次爲五佛之正法輪，不動尊、降三世明王、軍荼利明王、大威德明王、金剛夜叉明王順次爲五佛之教令輪。

西藏所傳五佛，稱爲五禪定佛，即住於淨土而化現人身佛的拘留孫、拘那含牟尼、迦葉、釋迦牟尼與彌勒。此五佛生在人間化度衆生。以普賢、金剛手、寶手、蓮華手、一切手爲五法子禪定菩薩，其於人身佛入滅後擔當起度生濟世之事。

此外，《大悲空智金剛大教王儀軌經》卷二以五明妃代表五佛的五位，即東方帝釋方安金剛明妃，南方燄魔方安遨哩明妃，西方水天方安嚩哩明妃，北方酤尾羅方安金剛拏吉尼，中央安無我明妃。此與尼泊爾所傳類似。另依《大佛頂首楞嚴經》卷七載，五佛爲盧舍那、釋迦、彌勒、阿閦、彌陀；此與上述所說之五佛不同。

◉附一：《西藏密教研究》第五章（摘錄）

獨特的密教五佛，是以大日如來爲首的五尊佛。關於密教五佛的成立與展開，松長有慶博士曾作過研究，據松長有慶博士所說：此五佛是直承自曇無讖譯《金光明經》（大正第十六册）和佛陀跋陀羅譯《觀佛三昧海經》（大正第十五册）所說的下表四佛。

方位	佛名	佛國土
東方	阿閦佛	妙喜國土
南方	寶相佛	歡喜國土
西方	無量壽佛	極樂國土
北方	微妙音佛	蓮華莊嚴國土

此二經的四佛思想，來自從空間方面擴大解釋佛陀的多佛思想，或者是伴此而起的多佛國土思想。其後，經過《一字佛頂輪王經》和《不空羂索神變眞言經》等的過渡經典，直到《大日經》，出現解釋法身的中央大日如來，多佛思想乃轉變成統一的宇宙觀。

這種傾向，完成於瑜伽部密教的中心經典《初會金剛頂經》（別稱《眞實攝經》，Tattvasaṃgraha），五佛即以大日如來爲中尊而形成的密教世界。茲以《初會金剛頂經》以及相關的經軌（如：阿難陀格爾巴的註釋等）所說的圖像爲準，列表如下：

五佛	部族	方位	身色	印	座	三昧耶形
大日	如來	中央	白	（智拳）覺勝	獅子	（法輪）佛塔
阿閦	金剛	東	青	觸地	象	金剛杵
寶生	寶	南	黃	與願	馬	寶
阿彌陀	蓮華	西	赤	禪定	孔雀	蓮華
不空成就	羯磨	北	綠	施無畏	金翅鳥	羯磨

西藏和拉達克完全的繼承瑜伽部密教的五佛，另一方面，又加入了新的成分，且在無上瑜伽密教成立之時，在思想上，導入「五佛即五蘊，五佛即五煩惱」的教義。

此二種思想，在思想史上具有非常重要的意義。但不是此處所要討論的，此處僅就圖像的變化作一敍述。首先，在瑜伽部密教裏，結智拳印的大日如來，在無上瑜伽密教中，則已變成轉法輪印。

第二，在曼荼羅中，金剛部的阿閦佛勢力增大，取代佛部的大日，兩者之間的位置交互相換。

第三，在瑜伽部密教裏，尚未明確地標出各尊的明妃，但在無上瑜伽密教，則有很清楚的規定。

其次，在拉達克的事例中，還可見到遺存下來的瑜伽、無上瑜伽的五佛。南姆格爾王朝以後的寺院，沒有瑜伽部密教的五佛，至於屬於《金剛頂經》系統的阿爾齊袞巴等古寺院的曼荼羅，或榭袞巴下的摩崖線刻的五佛，或金銅佛等，可視爲壁畫以外的種別。

另外，無上瑜伽密教系的五佛，常被描繪在壁畫上，例如，飛揚袞巴正殿的左壁上，繪有線條淸楚，色彩濃厚的五佛，其配列如下表：

五　佛	身　色	印	座
大日	白色	轉法輪印	獅子座
阿閦	青色	觸地印	象座
寶生	黃色	與願印	馬座
阿彌陀	赤色	禪定印	孔雀座
不空成就	綠色	施無畏印	金翅鳥座

以上五佛，原則上是無上瑜伽密教系的表現方式，大概可從其配列方式推測是以大日爲中心。同樣的，拉馬優魯袞巴獅子嚴堂的五佛塑像，也是置大日如來於中央，但是，無上瑜伽密教則大都以阿閦佛代替大日如來。拉達克還有二者相當晚期的過渡期圖像。

另外，也有人稱此五佛爲「五禪定佛」。這個用語是十九世紀的學者，首先在尼泊爾使用的，其後，B.巴達恰里雅等印度學者也跟著沿用。因此，遂擴展爲世界性的用語。但這種稱呼，在第一手資料的梵本中並未發現。因此，能否使用，不得不多作考慮。

◉附二：神林隆淨著・歐陽瀚存譯《密宗要旨》第十五章（摘錄）

五佛者：大日（Mahā-vairocana）、阿閦（Akṣobhya）、寶生（Ratna-saṃbhava）、無量壽（Amitāyus）、不空成就（Amogha-siddhi）。其中，大日如來稱爲普門尊（Samanta-mukha-pradhāna），餘四佛稱爲一門尊（Eka-mukha-pradhāna）。但法界體性智，爲大日尊內證之智德，乃至成所作智，爲不空成就佛之內證智德。於此五佛五智之關係，法界體性智有如何重要之位置，足可推知。自經典史上觀之，四佛之存在，既已明顯後，大日如來始現於經典中。惟就眞言密教之立場，全與此相反，視四佛爲大日如來之分身，乃大日如來四智之表現。大日如來之內證，雖爲法界體性智，若由四智爲此智之表現考之，則五智中，法界體性智爲根本，故於五智中爲最高之物，厥義甚明。

又五佛之中，大日如來，備具觀照諸法界實相之智德。阿閦佛，備具明了觀見諸法法界種種相之智德。寶生佛，住於無我他彼此差別執情，平等一體之理念，備具觀照萬有種種相之智德。阿彌陀佛，對於普遍衆生界，住於攝取不捨之大慈悲心。不空成就佛，因於濟生利民，而當實際的活動。易言之，眞言行菩薩，入於佛果位後，名觀照阿字諸法，本不生際不

可得之理之智，為法界體性智。名如實觀照諸法萬有種種相，如實有狀態之智為大圓鏡智。又名照見生佛一如，凡即是佛之妙諦之智為平等智。以攝化利生之智，名妙觀察智。以接於直接所化眾生實行方面之智，為成所作智。在於似此意義之五智中，法界體性智，自為諸法根本之絕對眞理，觀照密教所謂阿字本不生不可得之理之大智慧，而可認為精神生活中之基本物者，於佛果之位，此法界體性智為一切精神生活之綜合體，故謂自此根本智（mūla-jñana），以生出大圓鏡智等之四智也。

〔參考資料〕《大日經》卷一；《金剛頂瑜伽中略出念誦經》卷一；《金剛頂瑜伽略述三十七尊心要》；《略述金剛頂瑜伽分別聖位法門》；《諸佛境界攝眞實經》卷一；《大教王經》卷三；《一切如來金剛三業最上祕密大教王經》卷一；《一切如來大祕密王未曾有最上微妙大曼拏羅經》卷二；《無二平等最上瑜伽大教王經》卷三。

五位

㈠**指一切有為無為法的五種類別**：又作五事、五法、五品。即：

⑴**色法**（rūpa-dharma）：指有質礙或變礙之物質。

⑵**心法**（citta-dharma）：也稱心王，指六識或八識之識體，為精神活動之主體。

⑶**心所有法**（caitasika-dharma）：也稱心所、心所法，指相應於心法而起的精神現象，乃從心而起，為心所有，故名心所。

⑷**心不相應法**（citta-viprayukta-dharma）：也稱不相應行法、不相應行，指不攝於色、心二法，但有生滅變化的非色非心法。

以上四位，總名有為法；是諸種因緣和合造作之法，有生滅變化性。

⑸**無為法**（asaṃskṛta-dharma）：指非因緣和合而成之自然法，無生滅變化性。

以上五位，乃小乘說一切有部所立。《俱舍論》中，更將此五位分類成七十五法，即色法十一種、心法一種、心所有法四十六種、不相應行法十四種、無為法三種，故有「五位七十五法」之稱。

若依大乘唯識宗所說，五位次第稍異，即心法、心所有法、色法、心不相應行法、無為法。此乃唯識宗以色法為心、心所法所現之影像，故立心、心所、色法之次第。而小乘有部則以心、心所法乃仗托色法而起，故立色法、心法、心所法之次第。大乘唯識宗又將此五位分為百法，即心法八種、心所有法五十一種、色法十一種、心不相應行法二十四種、無為法六種，故有「五位百法」之稱。

㈡**指大乘菩薩修道之五等階位**：又稱大乘五位。乃唯識宗所立，即：

⑴**資糧位**：謂十住、十行、十回向諸菩薩以福德智慧為助道資糧，故名資糧位。

⑵**加行位**：謂煖、頂、忍、世第一等四加行位菩薩，由得福智資糧，加功用行而入見道，住眞如性，是名加行位。

⑶**通達位**：亦名見道位，謂初地菩薩體會眞如，智照於理，得見中道，故名通達位。

⑷**修習位**：即修道位，謂第二地至第十地菩薩得見道已，為斷除障，復修習根本智，故名修習位。

⑸**究竟位**：謂妙覺佛證此位，最極清淨，更無有上，故名究竟位。

若將上述五位配於《瑜伽師地論》卷四十七所說的十三住，則資糧、加行二位相當於第二勝解住，通達位相當於第三極歡喜住之少分，修習位相當於極歡喜住之住心已後至第十二最上成滿菩薩住，究竟位相當於第十三如來住。

㈢**指《天台四教儀》所出的小乘五位**：

⑴**資糧位**：其位有三：五停心、別相念、總相念；謂欲出三界，必以此三種觀法為資糧，故名資糧位。

⑵**加行位**：其位有四：煖位、頂位、忍位、世第一位；謂此四位加功用行，取證道果，故名加行位。

⑶**見道位**：即聲聞初果，謂斷三界見惑，見

眞空之理，故名見道位。

⑷**修道位**：謂修四諦道法，斷欲界思惑，證第二、第三果，故名修道位。

⑸**無學位**：即聲聞第四果阿羅漢，乃斷三界見思惑盡，眞理究竟，無法可學，故名無學。

㈣**指曹洞宗之祖洞山良价用以接引學人的五種名目**：又稱洞山五位，有偏正五位及功勳五位二種。偏正五位者，指正中偏、偏中正、正中來、偏中至、兼中到等五位。功勳五位者，指向、奉、功、共功、功功等五位。

〔參考資料〕 ㈠《五事毗婆沙論》；《俱舍論》卷四；《順正理論》卷十；《成唯識論》卷七；《成唯識論述記》卷七（末）；《百法明門論疏》卷上；《百法明門論解》卷上；《觀心覺夢鈔》卷上；《略述法相義》卷中；《有宗七十五法記》。㈡《阿毗達磨雜集論》卷八；《攝大乘論釋》卷六；《唯識三十論頌》；《成唯識論述記》卷九（末）；《成唯識論了義燈》卷七（本）；《大乘法相宗名目》卷一（中）；《百法問答鈔》卷六；《八宗綱要》卷下；《略述法相義》卷下。

五戒（**梵、巴pañca śīlāni**）

謂在家男女應受持的五種制戒。即不殺生戒、不偸盜戒、不邪淫戒、不妄語戒、不飮酒戒。《大毗婆沙論》名爲五學處，《大莊嚴經》名爲五大施，《俱舍論》名爲近事律儀。

佛制初以皈依佛法僧之在家衆爲優婆塞（或優婆夷），及至制戒，更教應受持不殺等五戒，即受持三歸五戒之在家衆，方稱優婆塞。故《毗尼母經》卷一云（大正24・802b）：「優婆塞者，不止在三歸，更加五戒，始得名爲優婆塞也。」

關於五戒的分受與具受，各經持有不同的看法，如《增一阿含經》、《優婆塞戒經》及《大般涅槃經》等提出了分受之說。《薩婆多毗尼毗婆沙》、《雜阿毗曇心論》則認爲所謂少分行、多分行、滿分行優婆塞之說，乃欲明持戒功德之多少，並非有如是受戒之法，故不允許分受。

此五戒中，前四者屬性戒，後一者爲遮戒。又前三者在防身，次一在防口，後一種通防身防口，在防護前四者。故《薩婆多毗尼毗婆沙》卷一云（大正23・506c）：

「優婆塞五戒，幾是實罪？幾是遮罪？答曰：四是實罪，飮酒一戒是遮罪。飮酒所以得與四罪同類結爲五戒者，以飮酒是放逸之本，也能犯四戒。（中略）於衆生上得四戒，於非衆生上得不飮酒戒。」

◉附：續明《戒學述要》下篇〈律儀別述〉（摘錄）

近事男女有五學處：

㈠**離殺生**：亦云不殺生。上至諸佛聖人師僧父母，下至蜎飛蠕動，微細昆蟲，凡有命者，不得故殺。此不殺生戒五緣成犯：⑴是人，簡非畜生等，⑵人想，⑶殺心，⑷興方便，⑸前人命斷。故雖云一切有命者不得故殺，然其中有重有輕，不可一例。若殺父母師僧聖人，是爲逆罪，此罪深重。若殺餘人，名犯根本性罪，不容懺悔。若殺諸非人，名犯中罪；若殺畜生，名犯下罪。此中下之罪，皆可懺悔。故殺生雖同，然應詳細分別。又世人多以不殺生與不食肉等量齊觀，雖云心出等慈，然有不明殺生成罪之惑。以致訛風久傳，致令多人不敢進受五戒，爲礙殊重。今案：若創受五戒，即發大菩提心，禁斷肉食，此爲最善。若或未能，則律許食五種淨肉，不違近事律儀，智者應詳。勿因事膠著，翻成進道之障礙爲得。

㈡**離不與取**：亦云不偸盜。凡他人之金銀財物，乃至一鍼一草，不得不與而取。若常住物，若信施物，若僧衆物，若官物，民物，一切物，或奪取，或竊取，或詐取，乃至偸稅冒渡等，皆爲不與而取。此不與取戒，以盜僧物得過最重。此戒具六緣成犯：⑴他物，⑵他物想，⑶盜心，⑷興方便取，⑸值五錢，⑹離本處。六緣具足，失無作戒體，不通懺悔。盜四錢以下，及盜鳥獸等物爲輕，可以懺悔。

㈢**離欲邪行**：亦云不邪淫。居家學佛，未能全斷淫欲，只許於正常夫婦配偶間行之，此

外一切女人不得故淫，名離欲邪行。若出家學道，應全斷淫欲，則名離非梵行。佛於近事律儀唯依離犯他妻建立學處，不依離犯自妻者，以「欲邪行性罪所攝，世所譏嫌，餘非梵行，雖性罪攝，非世譏嫌，故此不制」。又，「於他妻等遠離則易，非於自妻，謂處居家，妻子圍繞，晝夜習近，恩愛纏心，不能受持遠離習近內眞不淨，外假莊嚴，如畫糞車，自妻骸骨。離欲邪行易防護者，謂求他妻難遂心故」。復次，「若諸聖者經生不犯，立近事戒，於自妻不爾。所以者何？犯自妻有三：謂從貪瞋癡生，經生聖者雖不犯從癡所生，癡見品攝故，聖者已斷，而犯貪瞋所生，是故不立」（文見《婆沙》卷一二三）。《俱舍》頌亦云：「邪行最可呵，易離，得不作。」此中或有疑云，若童子時受近事戒，至少年位方娶妻室，彼於此妻先亦得戒，今雖與之結爲夫妻，行非梵行，然不犯戒，以昔於受近事戒時，「得由別分，非總相續，先所受得離欲邪行，非謂離非梵行，今如何犯？習近自妻，非邪行故。謂一相續別分有多，所遮所行，別故無犯」。《俱舍》頌云：「得律儀如誓，非總於相續。」若在家男女，能進而受持遠離非梵行等五種學處，是爲受持增上五戒，得名爲最勝優婆塞、優婆夷，然非離先所受五戒律儀更別有體。此邪淫戒三緣成犯：(1)淫心，(2)是道，大小便道口道隨一，(3)事遂，入如胡麻，即失戒體。

(四)離虛誑語：亦云不妄語。凡不如心想而說，皆是妄語。妄語有大小：如見聞覺知言不見聞覺知；不見聞覺知言見聞覺知等，是名小妄語；可通懺悔。若未證聖果，而言我得須陀洹果等；乃至實未得定、見好相等，而言得定見香見花見菩薩聲聞天人神鬼等，皆大妄語攝，犯則罪重，名不可悔。詳明語業，總有四支：(1)妄言（亦云虛誑語），(2)兩舌（亦云離間語），(3)惡口（亦云粗惡語），(4)綺語（亦云無義語）。

近事戒中唯以妄言立爲學處，不依餘三。此有多說：(1)「虛誑語性罪所攝，譏嫌最重。離間語（舊云兩舌）等雖性罪攝，譏嫌少輕，故不立爲近事學處」。(2)「離虛誑語易可防護，非離餘三。謂處居家御僮僕等，難可遠離離間等三，及身業中捶撻等事」。(3)「作虛誑語業道最重，餘三少輕，故不立爲近事學處」。(4)「唯虛誑語能破壞僧，故立學處，餘三不爾」。(5)「若諸聖者經生不犯，立近事戒。聖者經生必定遠離虛誑語業，非餘語業。所以者何？餘語有三，謂從貪瞋癡生。經生聖者雖不犯從癡所生，癡見品攝故，聖者已斷，而犯貪瞋所生，是故不立」（文見《婆沙》卷一二三）。《俱舍》則謂：「以開虛誑語，便越諸學處。」謂爲防護行者犯罪以後，以虛誑語否認自己所犯學處，故虛誑語立爲近事學處。《成實論》云：「是事（指離兩舌等三種語業）細微，難可守護。又，兩舌等是妄語分，若說妄語，則已總說。」故知兩舌等雖不立爲近事學處，然已攝於妄語之中，犯非無咎。此虛誑語五緣成犯：(1)所對是人，(2)是人想，(3)有欺誑心，(4)說自證聖果及見佛見鬼等，(5)前人領解。即名失戒。

(五)不飲酒：酒能致醉，令人神志昏迷，故一切酒不得故飲。若有重病非酒莫療者，白衆或白師後方許飲服。自既不飲，亦不得教人飲。製酒、酤酒，尤非所應。此近事五戒，前四是性罪，不飲酒屬遮罪。

〔參考資料〕　《菩薩瓔珞本業經》卷下；《大智度論》卷十三；《大毗婆沙論》卷一二四；《成實論》卷八；《仁王護國般若經疏》卷二；道端良秀《唐代佛教史の硏究》第三章；中村元《原始佛教の生活倫理》。

五辛

指出家人、居士之受梵網戒者，或修三摩地者不可食用的五種辛菜。又稱五葷。《大佛頂首楞嚴經》卷八云（大正19・141c）：

「是諸衆生求三摩地，當斷世間五種辛菜。是五種辛，熟食發淫，生啖增恚。如是世界食辛之人，縱能宣說十二部經，十方天仙嫌其臭

穢咸皆遠離，諸餓鬼等因彼食次，舐其唇吻常與鬼住，福德日銷長無利益。」

關於五辛，有二說：一說是大蒜、革葱、慈葱、蘭葱、興渠五種；源出《梵網經》卷下及《雜阿含經》。一說是蒜、葱、興渠、韮、薤五種；源出《菩薩戒義疏》卷下及《宋高僧傳》卷二十九〈慧日傳〉等。

對於此五辛，古來諸經疏之解說頗多，不勝枚舉，如《菩薩戒義疏》卷下說大蒜是胡葼，茖葱是薤，慈葱是葱，蘭葱是小蒜，興渠是慈葔。《宋高僧傳》卷二十九〈慧日傳〉則說興渠，或稱芸薹胡荽，或稱阿魏，產於于闐。至於興渠之梵名，《翻譯名義大集》有更進一步的說明。

此外，道家稱韮、薤、蒜、芸薹、胡荽爲五辛；練形家稱小蒜、大蒜、薤、芸薹、胡荽爲五辛，亦皆禁食之。

〔參考資料〕《楞伽阿跋多羅寶經》卷四；《入楞伽經》卷八；《法苑珠林》卷九十二；《梵網經菩薩戒本述記》卷下（本）；《釋氏六帖》卷十八；《佛祖統紀》卷三十三；《大明三藏法數》卷二十四。

五味（梵pañca rasāḥ，藏ro-lṅa）

在佛典中，五味有時亦指鹹、苦、酸、辛、甘之五味。但是，與佛教教義之說明有關之五味，則指《涅槃經》所擧的譬喻，亦即乳味、酪味、生酥味、熟酥味、醍醐味，天台宗藉此五味配以分判佛一代教法的五時。北本《涅槃經》卷十四〈聖行品〉云（大正12・449a）：

「譬如從牛出乳，從乳出酪，從酪出生酥，從生酥出熟酥，從熟酥出醍醐。醍醐最上，若有服者，衆病皆除，所有諸藥悉入其中。善男子！佛亦如是。從佛出十二部經，從十二部經出修多羅，從修多羅出方等經，從方等經出般若波羅蜜，從般若波羅蜜出大涅槃，猶如醍醐。」

依《四教儀》所說，以五味配屬五時有二意：(1)約教相生，謂如乳等五味相生，次第不亂，華嚴等五時教也順次相生。(2)約機濃淡，就五味的濃淡論所被得益的淺深。

智顗在《法華玄義》卷十論五味時，更立前番、後番之別。前番五味係經由華嚴、阿含、方等、般若以至於法華，而以法華爲後教後味；後番五味爲在法華座上爲未入實者更以般若淘汰之，方令入涅槃，是以涅槃爲後教後位。

五味雖次等相生，但後四味非直接由牛所出，因此以之喻五時同是佛說，其義不明，故天台大師擧日光三照的譬喻，以闡明五時皆是佛說。

天台宗廣用五味作喻，有四義：(1)喻一代五時，如以上的說明；(2)喻毒發不定；(3)總喻凡夫與四教；(4)別喻四教的行位，即藏通別圓四教各具五味。約圓教而言，內凡相似位以義立小乘內凡位中四善根之名，初信如煖，二信至七信如頂，八、九、十信如忍及世第一法，更加住上作五位，以對五味。

〔參考資料〕吉藏《大品經遊意》；《三論遊意義》；《涅槃經會疏》卷十三；淨影《涅槃經義記》卷十；《大乘玄論》卷五；《法華玄義釋籤》卷一（上）；《法華經玄義》卷十（下）；關口真大編著《天台教學の研究》。

五明（梵 pañca vidyā-sthānāni，藏 rig-paḥi gnas lṅa）

具稱五明處，是印度古代的五類學術，即聲明、因明、醫方明、工巧明和內明。其內容如《西域記》卷二說：聲明，釋訓詁字，詮目疏別。工巧明，伎術機關，陰陽曆數。醫方明，禁咒閑邪，藥石針艾。因明，考定正邪，研核眞僞。內明，究暢五乘，因果妙理。《瑜伽師地論》〈菩薩地力種姓品〉解釋菩薩的求法說，菩薩應當求一切菩薩藏法、聲聞藏法、一切處論、一切世間工業處論。此中，菩薩藏法和聲聞藏法屬於內明，一切處論指聲明、因明、醫方明，一切世間工業處論即工巧明。因此，五明也包括了大乘菩薩所學的全部學術。

聲明的內容，據《瑜伽師地論》〈聞所成

地〉的解釋具有六相：(1)法施設建立，(2)義施設建立，(3)補特伽羅施設建立，(4)時施設建立，(5)數施設建立，(6)處所根栽施設建立。

法施設建立，指名身、句身、文身等的構成。名爲人對於事物或現象在認識上形成的概念（想，或名稱）。名的構成，是用按照構詞方法所成立的字。梵文中構詞的基本單位是字界，字界附加字緣即構成一個字的支分（語基），支分再加上轉聲（語尾）才構成一個完全的詞。用詞敍述事物，意義完全，稱爲一句，也稱爲章。文指記錄語言的字母。梵文字母中有元音十四個，輔音三十三個，共有字母四十七個。元音可以單獨成爲一個音節，輔音須附加元音才能構成一個音節。在法施設建立中名、句、文各自多數總合而言，說爲名身、句身、文身。

義施設建立，指字義的一種分類，和中國古代字書《爾雅》相似。《瑜伽師地論》中舉出十種義，到西元九世紀時一些印度和西藏的佛教學者編纂的梵藏《名義大集》已分爲二百餘門了。

補特伽羅施設建立，指名詞等有男聲相、女聲相和非男非女聲相，以及動詞有初士（第三人稱）、中士（第二人稱）和上士（第一人稱）的區別。

時施設建立，指動詞的時態等變化。梵語文法中有十羅聲，其中六羅聲爲時態。《瑜伽師地論》中舉過去、過去殊勝（即差別），未來、未來殊勝，現在、現在殊勝，這些相當於表時態的六個羅聲。

數施設建立，指名詞等有一言、二言和多言的分別。

處所根栽施設建立，指印度關於梵語文法等的各種論著。處所是根本論的意思，根栽是支分論的意思。

據窺基、道倫和義淨等人的記述，聲明根本論（處所）有四：(1)劫初梵王造一百萬頌聲明論，(2)其後帝釋略爲十萬頌，(3)其後迦多設羅（或迦單設羅）又略爲一萬二千頌，(4)最後波你尼又略爲八千頌。在玄奘時代，前二種論已失傳，只後二論尚流行。這種根本論內容包括五分：(1)相續，是字的結合方法。(2)名號，包括名詞、代名詞的囀聲方法。(3)總略，是複合字的構成方法。(4)彼益，現在文法書中也名爲第二性語尾，是指加到名詞性語基之後可以形成新字的一些語尾。(5)宣說，指關於動詞的變用法以及第一性語尾的附加方法等。

聲明的支分論綜合玄奘和義淨的記述有下列五種：(1)字體根栽聲明論三百頌（義淨傳爲創學《悉曇章》有一萬餘字，三百餘頌），波你尼造。(2)聲明《略詮》本頌一千頌，波你尼造。(3)《八界論》八百頌（義淨傳一千頌）。(4)《閘擇迦論》一千五百頌（義淨傳一千頌）。(5)《溫那地論》二千五百頌（義淨傳一千頌）。以上五論據義淨所說是印度學習聲明開始必修的論典。修學的年限，《悉曇章》約六月，聲明《略詮》約八月，後三種約三年。據義淨說，繼此之後要學闍耶昳底所作的《苾栗底蘇呾羅》，有一萬八千頌，約學五年。其次爲鉢顛社羅所造的《波你尼經釋》，有二萬四千頌，要學三年。最後爲護法菩薩的《雜寶聲明論》，據玄奘傳說有二萬五千頌，義淨傳爲一萬四千頌，但以本頌爲伐檄呵利所造。玄奘和義淨兩家關於這一部書的傳說似乎有互相牴觸的地方，但是我們知道護法大約卒於西元555年前後，而伐檄呵利據義淨所傳，他卒於650年左右，時代顯然比護法爲晚，所以護法之作應當先出，而後伐檄訶利乃加以編訂或攝略。關於聲明論的著作大概以護法這一部論爲登峯造極之作了。

關於聲明的著作，漢文傳譯的比較少，唐代有智廣的《悉曇字記》，宋代有惟淨等編的《天竺字源》，都屬於《悉曇章》一類。西藏方面關於聲明論的翻譯比較完備，重要的著作如波你尼、月官、辯才天女，和迦羅波的各種記論和經，都有譯本。此外如金師子的《黃金藏》、檀眞的《詩鏡》等也有譯本。西藏歷代佛教大師關於聲明的著述也很豐富。

佛教中關於因明的系統敍述，也以《瑜伽師地論》中〈聞所成地〉一段討論因明的文字爲最早出。在《瑜伽師地論》中所說的因明，事實上是一種辯論的方術，所以書中以和辯論有關的七事來解因明。七事爲論體、論所依、論處所、論莊嚴、論墮負、論出離和論多所作法。現存漢譯本有傳說爲龍樹作的《方便心論》和《迴諍論》，從書的內容看來，不會比《瑜伽師地論》出世更早。在無著所著《顯揚聖教論》中關於因明的部分全引《瑜伽師地論》原文而沒有什麽改動。但在《集論》中略有發展。到世親時，據說他有《論軌》的著作，而眞諦所譯《如實論反質難品》也題爲世親所著（《如實論》原本據達摩笈多傳說有二千頌）。

以上是西元500年以前的佛教因明著述。到了六世紀初，佛教因明學者陳那出世改訂作法，約五分爲三支，所制因明論典共有八部：(1)《觀三世論》（有西藏譯本），(2)《觀總相論》（義淨譯），(3)《觀境論》（即《觀所緣緣論》），(4)《因門論》（西藏譯本作《因輪》），(5)《似因門論》，(6)《理門論》（玄奘譯，《因明正理門論》），(7)《取事施設論》（義淨譯，《取因假設論》），(8)《集量論》（義淨譯四卷佚；西藏有二譯本，現存；1980年，法尊據持財護論師與雅瑪參賈藏文譯本，參考金鎧論師與信慧藏文譯本，譯編成漢文《集量論略解》六卷出版）。陳那的著作由548年來華的眞諦首先譯出一部，即《無相思塵論》（《觀所緣緣論》）。綜合漢土和西藏的記載，陳那爲世親的弟子，而他的弟子有護法、商羯羅主和自在軍。商羯羅主有《因明入正理論》之作，梵本和藏文譯本均存，但藏譯誤題爲陳那作。漢譯本爲玄奘譯，玄奘的及門弟子神泰、靖邁、明覺、文備、文軌、璧公、窺基諸人均有疏釋，其中只窺基的《疏》八卷現存，爲後代研習因明的根本典籍。文軌的《疏》，支那內學院也有輯本印行。據玄奘傳，護法也有關於因明的著作，現在已不可考。護法和自在軍的弟子爲法稱，是陳那以後佛教中最著名的因明大師。他出世的年代歷來都以爲在第七世紀，事實上要早得多，因爲護法的《觀所緣論釋》（義淨譯）已提到法稱的見解，而在跋拿以前出世的妙親的著作中也提到法稱的名字，所以法稱也應當是西元六世紀的人。法稱關於因明的著作有七部量論，重要的爲《釋量論》、《正理滴論》、《因滴論》等。

法稱以後有調伏天出，廣釋世親、陳那、法稱有關因明唯識的著作，西藏均有譯本。據多羅那他《印度佛教史》，調伏天約和無性同時，則也應當在玄奘入印之前出世。但調伏天對於護法學說不盡滿意，在著作中時有流露，這或者是祖述護法之學的玄奘在傳述中不加稱引的原因。佛教因明的發展到法稱已達到登峯造極的地步，以後就沒有什麽特殊的創見了。法稱的因明之學古代沒有傳入中國漢土，但是在藏地傳習很盛，西藏歷代佛教大師關於法稱的因明著述也很多。

醫方明的內容完全和現代的醫藥科學相同，佛教的學者對於這一方面也曾作過出色的貢獻。釋迦牟尼在世時代的耆婆有醫王之稱，是一個虔誠的佛教徒。傳說爲迦膩色迦王的御醫的遮羅迦在《婆伽伐多史傳》曾說他爲有餘龍王的化身，這有餘龍王即佛教經典中常常提到的阿難陀龍王。遮羅迦遺有《醫方集》。其後有妙聞的著作出世，爲龍樹所傳習。西藏《丹珠爾》中現存有龍樹的醫方著作數種。更晚有父使出世，著有《八支心要集》等，西藏也有譯本。父使也是一個佛教徒。

印度的醫藥理論和方法隨著佛教的傳入中國也跟著傳來。早期經典中的四百四病說，中國古代醫籍常常稱引。印度醫方明中所謂八支的分類也很早就傳入中國。曇無讖在414～421年譯出的《大涅槃經》提到八種藥，釋雲公撰的《音義》解八種藥爲：(1)治身，(2)治眼，(3)治瘡，(4)治小兒，(5)治邪鬼，(6)治毒，(7)治胎病，(8)占星。673～685年在印的義淨，在他所撰的《南海寄歸傳》卷三中曾提到八醫：(1)論

所有諸瘡，(2)論針刺首疾，(3)論身患，(4)論鬼障，(5)論惡揭陀藥，(6)論童子病，(7)論長年方，(8)論足身力。又在義淨所譯的《金光明經》〈除病品〉中也講到四種病（風、熱、痰癃、總集）的治療方法和八術的名稱，為針刺、傷破、身疾、鬼神、惡毒、孩童、延年、增氣力（西元五世紀初曇無讖所譯的《金光明經》〈除病品〉中沒有提到這八術的名稱）。印度的醫書雖然現在沒有完全的漢文譯本流傳下來，但是在唐代孫思邈的《千金方》中已有許多丹方和治病方法是出於印度，宋代所編纂的《證類本草》和明·李時珍所編的《本草綱目》中也收有不少的印度出產的藥物和梵文原名，足見在醫藥治療的實踐上，中國醫學仍然受到印度醫學的影響。

工巧明的範圍比較廣泛，據《瑜伽師地論》卷十五，工業明處有十二種：營農工業，商估工業，事王工業，書、算、計度、數、印工業，占相工業，咒術工業，營造工業，生成工業（據《倫記》為養六畜等），防那工業（織工），和合工業（據《倫記》為調解諍訟的事條），成熟工業（飲食業），音樂工業。從這些內容看來，佛教中的工業明處偏重於和人民物質生活有關的工藝、農、牧、紡織、建築等應用技術，和印度古代相傳的治病、戰鬥、星宿、祠天、歌舞等六十四能，大為不同。

所謂內明，即指佛教中的菩薩藏法和聲聞藏法，也就是諸佛的一切言教。《瑜伽師地論》〈聞所成地〉舉出四相來說明內明處：(1)由事施設建立相，(2)由想施設建立相，(3)由攝聖教義相，(4)由佛教所應知處相。事施設建立指由三種事總攝一切諸佛的言教：①素怛纜事，②毗奈耶事，③摩怛履迦事。想施設建立的想，指名相，即佛教中一切專有名相的建立。攝聖教義的義指佛教所說明解釋的義理。佛教所應知處則指佛教所應當知道的法數，在《瑜伽師地論》〈聞所成地〉中曾舉二數以至十數的法相若干種，中國的《大乘義章》等書可以算是同類的著作。據《瑜伽師地論》〈菩薩地力種姓品〉內明論有兩個特徵（相），顯示正因果相及顯示已作不失未作不得相。佛教中分別因果有十因、五果。十因即隨說因、觀待因、牽引因、攝受因、生起因、引發因、定別因、同事因、相違因、不相違因。這十因又可攝為二因：(1)能生因，包括牽引、生起二因。(2)方便因，包括其餘諸因。這二因或十因與四緣也可互攝。能生因即因緣，方便因即增上緣，等無間緣和所緣緣攝屬十因中的攝受因。五果即異熟果、等流果、離繫果、士用果、增上果。

佛教中大乘教義的創立和發展，本來含有積極的入世精神，自《瑜伽師地論》〈菩薩地〉提出五明為菩薩所求正法的內容，更使大乘救世的思想能夠在實踐上得到體現。〈力種姓品〉說，菩薩求學五明，是為了使無上正等菩提大智資糧很快地圓滿，並不是不逐步學習五明的人能夠得到無障的一切智智。大乘瑜伽系開祖的這個思想之提出，是使菩薩行和人生現實能夠正確結合起來的一個特殊貢獻。後來瑜伽系的學者如陳那、護法、法稱、月官等人對於印度的聲明、因明都作有創造性的發展，未始不是由於這一思想的鼓舞。關於醫方明的著者父使的學系雖然不明，但是西藏現在通行的《八支甘露心要》則出於蓮華生這一系的傳承，而蓮華生則是屬於瑜伽系的師子賢門下佛智足的弟子，在顯教思想上，這種相承之迹仍是很顯然的。（郭元興）

〔參考資料〕《瑜伽師地論》卷十三～卷十五；《南海寄歸內法傳》卷四；《觀佛三昧經》；《菩薩地持經》卷三；《菩薩善戒經》卷三；《成唯識論掌中樞要》卷上（本）；《翻譯名義集》卷五；《法華三大部補注》卷十四；宇井伯壽《瑜伽論研究》；武田豐四郎《印度古代文化》；R. C. Majumdar & A. D. Pusalker《The Age of Imperial Unity》、《The Classical Age》。

五果（梵pañca phalāni，藏ḥbras-bu-lṅa）

因緣所生與道力所證的五種有為無為果，

即異熟果、等流果、離繫果、士用果、增上果。語出《大毗婆沙論》卷一二一等。小乘俱舍家以爲是六因四緣所生，大乘唯識家以爲是十因四緣所得。四緣五果，其名全同，因則有異，至於其義旨，因、緣、果皆不同。

⑴**異熟果**：依《俱舍論》卷六之意，是六因中的異熟因所生，即有情所感的果報。異熟因是善不善業，異熟果爲無覆無記，因果異類而成熟，故名異熟果。又，異熟因屬四緣中的因緣。

依《成唯識論》所述，異熟因在四緣中屬增上緣，感第八識及前六識之果報。是故有情的果報有異熟無記的種子，是爲因緣。但善惡業種子資助此異熟無記的種子，令感異熟無記的果，故業種子是增上緣，而非因緣。異熟果中，第八識稱異熟或眞異熟，前六識名異熟生，但異熟生一語通二者。唯獨第七識爲無記性，故非異熟因，又是有覆性，故非異熟果；在十因中，是牽引因、生起因、定異因、同事因、不相違因五因所引。

⑵**等流果**：等流是等同流類之意，果與因相似，故稱等流果。《俱舍論》卷六說是六因中的同類、遍行二因所生，此二因皆與異時果相對。其中，同類因是就一切諸法而言；遍行因是就一切煩惱的起因（十一遍行煩惱）而言。此二因所生的結果與因相似。若就四緣說，是因緣所得。

依《成唯識論》卷八所載，等流果有二類，一是習業等所引的同類，一是似先業而後果隨轉。亦即善、不善、無記三性之名言種子所引的後念種子，及同時的現行是實等流果。又如前世造殺業，促短他命，今世因得短命報，自他第八識的長短分限相似，故名等流，然此乃假等流果，實非同性之果，故非等流果，雖是增上果所攝，因具相似之義，假名等流。此果就十因說，是牽引因、生起因、攝受因、引發因、定異因、同事因、不相違因七因所生；就四緣說，是因緣、增上緣所引。

⑶**離繫果**：離繫縛所得的果，稱擇滅無爲。依《俱舍論》卷六之意，擇滅無爲雖是道力（慧）所證，但爲不生不滅之法，故非其所生，更非六因所生。唯道力對離繫果之得，有能生之功，對滅有能證之功，故道雖非滅因，而可稱擇滅爲道果。

依《成唯識論》卷八之意，離繫是斷無漏道之障，所證的是善無爲法，與其他四果之爲有爲果不同，離惑之繫縛而證，故名離繫果。依《成唯識論述記》卷八（本）之釋，《雜集論》說此果永滅隨眠，《瑜伽》、《顯揚》等認爲以異生的世俗智滅諸煩惱不究竟，故非此果所攝。即依有漏的六行觀所得的滅，種子不斷，故攝於增上果，不名離繫。又就斷障舉二義：①唯斷煩惱障而證，所知障非縛法，故雖斷，不名離繫。②亦通所知障，斷而得自在故。《成唯識論》所謂斷無漏道之障，是通煩惱、所知二障。離繫果是六無爲中的不動、想受滅、擇滅與眞如無爲四者。虛空無爲與非擇滅無爲不是斷惑所得法，故不攝於離繫果。如此，離繫果是十因中的攝受因、引發因、定異因、同事因、不相違因五因所得，四緣中的增上緣所得。

⑷**士用果**：《俱舍論》卷六說是六因中之俱有因與相應因所得的果。稱之爲士用，是依喻立名。士用詳作士夫的作用，如由士夫的作用能成諸事業，是由俱有因與相應因的作用所得，故名士用果。

依《成唯識論》卷八之意，士用指諸作者假諸作具所辦的事業。《成唯識論述記》卷八（本）釋之，舉二說：①約人，謂有情的作用名士用，即農夫由稼穡、商賈由理財等所得者，名士用果，亦即因唯假，非實法。②約法，謂因法爲作者，緣法爲作具。若依此說，士用唯從喻立名，其果廣通一切有爲法。《演祕》卷六（末）據《順正理論》之說，舉四種士用果，即：①俱生，指同時互爲因果的法，如造色與大種。②無間，謂引世第一法的苦法忍。③隔越，如春期下種，至秋獲穀。④不生，謂以有漏道伏，得惑之不生等。但《瑜伽》、《

唯識》等大乘諸論中則散見人士夫與法士夫之說。若此，大乘的士用果當是以人士夫爲主，兼法士夫之義。此果是十因中的觀待因、牽引因、生起因、攝受因、引發因、定異因、同事因、不相違因八因所引，四緣中除所緣緣外的其餘三緣所得。

⑸**增上果**：依《俱舍論》卷六之意，是四緣中的增上緣，六因中的能作因所得，名爲增上果，是由這些因的增上力所得，故名。其能作因有有力與無力兩種。資助他法生起者是有力的能作因。雖不資助，但不加障礙者，是無力的能作因，即此以無障礙爲增上義。而增上果爲有爲法。

依《成唯識論》卷八之意，此果以十因與四緣爲一切可得。此果廣通有爲、無爲一切法。《成唯識論述記》卷八（本）云（大正43·511b）：「無爲如何得增上？答：十因皆得果，無不得者。不同小乘無爲非六因、五果之果、因也。」增上果有雜與不雜二種。若依雜亂體，一切果皆名增上果。若依不雜亂，不攝於其他四果者爲增上果。

此外，《大乘義章》卷三（本）依《菩薩地持經》卷三廣加記述，但採舊譯名稱，作報果、依果、解脫果、士夫果、增上果。

◉**附：William M. Mcgovern著·江紹原譯《佛家哲學通論》第三分**（摘錄）

四緣與六因動作起來而且彼此相互影響的結果，宇宙生出。從因果的觀念立論，沒有一個存在的東西不可以說是五種果裏頭的某一種。而且每一件東西必不僅是五種果中的一種，因爲每個現象不會只是一種因所生。五種果是：⑴增上果（adhipati phala），或曰共果。⑵士用果（puruṣakāra phala），或曰同時果。⑶等流果（niṣyanda phala），或曰同分相續果。⑷異熟果（vipāka phala），或曰異性果。⑸離繫果（visaṃyoga phala），或曰解脫果。

⑴**增上果**：指一個現象當作宇宙間一切法一般的生果勢力所造成的單獨效果。故此爲能作因的果，而且在各種相當的情形之下，是所緣緣、等無間緣，和增上緣三緣的功效，因爲這些皆爲能作因的分部。一個這樣的衆法合成法，因爲是很多因法活動的效果，時常被稱爲共果。既然一切東西都被他們各家本身之外的一切東西影響，一切現象自然都可以算是增上果，但是事實上此名專指五因之中除去能作因就解釋不了的那些現象。然增上果不失爲一重要類別，因我們身外的宇宙就被看爲過去時的諸有情物共同業力所成的增上果。

⑵**士用果**：字面上的意思解是「人的行動所生的效果」。但是佛家有時不照字面解而照用他來取喻的意思解，這意思就是「與果同時的因」，譬如一人打鐵造馬靴時，馬靴所具的形式與此人所費的氣力是同時的。作這樣解的士用果，是俱有因和相應因兩種生果因力的效果，但此等處實在不但因與果同時，而且諸單位的相互關係密切非常，因而個個單位可以說是另一個單位的因和果。

在以上那個特別指定的意義之外，士用果又作更與字面相合的一義解釋，就是有生物所生的果，或一物動作所直接生出的另一物。此果或另一物，或是立時生出的，或是不久即生出的，或竟是若干時之後始生出的，譬如今年的收穫是農人去年下種的士用果。某種精神活動的結果把高一級的心識引起之時，此種心識同樣可算是前時精神活動之士用果。作如此解的士用果，不但是俱有因和相應因的果，也是同類因、遍行因、異熟因諸因的效果，而且自然也是能作因活動的效果。

士用果與增上果應該用造因者與結果二者關係之直接與不直接去區別。物質世界之一般情形是增上果，但某甲這一個人的勞力所造成的任何物質的物件，對於甲爲士用果，對於其餘的人則爲增上果。

⑶**等流果**：或譯相續果。指的是一個有生物生命的此一分時爲以前諸分時之果；至少是指後來的諸分時與其前諸分時，性質相等。譬如

異熟因或他種因動作的結果，是甲時的情形往往可以有一個性質完全不同的新聚起來接續他。如果如此，則此新聚不能說是甲的等流果。但是一切新聚裏幾乎總有幾法是前時的同類的法所產生的，故這幾法即歸入等流果這類。

此種果包括同類因和遍行因活動的效果。這兩種因的分別，我們已經講明過，就是，遍行因限於能生自「地」一切不善心所法之染因，而同類因不過指各性各部各地之心所法能感生同類心所法的自然傾向。故心所諸法之法聚，有的是同類因的結果，有的是遍行因的結果，有的是這兩種因的果，有的既不是第一因又不是第二因的果。

(4)**異熟果**：或曰異果，一望而知為異熟因動作之結果。果之與因既不同時，又非相隨，且性質不同者，皆稱異熟果。例如，在諸天或諸地獄中之一受生者，其「名色」(即十二支中之第四支)稱異熟果。可知異熟因與異熟果所代表的因果關係所包甚廣；然亦有以下的限制。異熟因必須或是確定善或是確定不善的，已如上說。反之，異熟果則必須是無覆無記類的。它既然不過純粹是結果，故不能說確定是善或確定不善。而且異熟果只應用於有情物。我們身外世界的全部狀況既為業力的結果，故不屬異熟果類。因為異熟果必須是個體行動的個體結果，而世界是一切有情物的行動之共同效果，故為增上果。

(5)**離繫果**：與「涅槃」同義異名。照字面解釋，離繫是「遠離繫縛」，或「解脫生死輪迴」。它是某幾種精神的和道德的訓練所造之果或業，所以是異熟果的一特類，但是果性既甚超越，佛家不能不在他們所開的諸因表裏，給它一個獨立的地位。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷二十一；《入阿毗達磨論》卷一；《雜阿毗曇心論》卷二；《瑜伽師地論》卷五；《顯揚聖教論》卷十八；《百法問答鈔》卷三；《略述法相義》卷上。

五河

(一)**指印度恆河及其四條支流**：見於《阿含經》等經論。此五河即：(1)恆伽(Gaṅgā)，即現今之恆河。(2)閻牟那(Yamunā)，即今朱木納(Jumuna)河，在阿拉哈巴(Allahabad)滙入主流。(3)薩羅由(Sarayu)，即今之嘎哥拉(Ghagra)河，南流至闍普拉(Chapra)附近滙入恆河。(4)阿夷羅跋提(Airāvati)，即今之拉布提(Rapti)河，與哥格拉河滙合後再注入恆河。(5)莫醯(Māhī)，即今之庫西(kusi)河，發源於尼泊爾，南流至巴加鋪(Bhagalpur)的東方而滙入主流。

(二)**指印度河及其四條支流**：此五河即：(1)信度(Sindhn)河，即今之印度(Indus)河。又作新頭、辛頭、私頭或信陀。發源於西藏西南隅開拉沙(Kailas)山之陽，與喀布爾(Kabul)、潘基那(Panjnad)等河滙合後注入阿拉伯海。(2)毗鉢奢(Vipāśa)，即今之比阿斯(Bias)河。(3)藹羅筏底(Airāvati)，即今之拉維(Ravi)河。(4)設咀荼盧(Satadru)，即今之薩特日(Sutlej)河。(5)毗咀娑多(Vitasta)，即今之傑納布河。後四河即《阿毗曇毗婆沙論》所揭之毗婆奢、伊羅跋提、奢多頭、毗德多。

五法

(一)**五種迷悟之法的自體**：又稱五事，即名、相、分別(妄想)、正智、如如(眞如)。其次第或作相、名、分別、如如、正智。(1)名：即假名，指事物之名稱。(2)相：即色相，指事物的相狀。(3)分別：即妄想，指對事物之名、相所起的差別心。(4)正智：指離妄想分別的正見之智。(5)如如：即眞如，指正智所契合的眞理，即不變不異一切存在的本體。

此中，前三者為生死迷界之法，後二者為涅槃悟界之法。《瑜伽師地論》卷七十二云(大正30·695c)：「若欲了知眞實義者，當先了知略有五事。(中略)何等為相？謂若略說

所有言談安足處事。何等為名？謂即於相所有增語。何等為分別？謂三界行中所有心心所。何等為眞如？謂法無我，所顯聖智所行，非一切言談安足處事。何等為正智？謂略有二種：㈠唯出世間正智，㈡世間出世間正智。」

關於此五法與三性之相攝關係，《成唯識論》卷八曾列舉《瑜伽師地論》、《辯中邊論》、《楞伽經》、《攝論》等四說詳加說明。

㈡指清淨法界及四智（大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智）：又稱佛地五法。《佛地經》云（大正16・721a）：「有五種法，攝大覺地。何等為五？所謂清淨法界、大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智。」其中，清淨法界所證的涅槃之理，即眞如。大圓鏡智等四智能證菩提之智，即轉煩惱得菩提、轉生死得涅槃二轉依之果。此五法攝佛果中的自性、受用、變化等三身，《佛地論》卷七及《成唯識論》卷十有詳說。

〔參考資料〕 ㈠《楞伽阿跋多羅經》卷四；《入楞伽經》卷七〈五法門品〉；《大乘入楞伽經》卷五；《瑜伽師地論》卷七十二～卷七十四；《辯中邊論》卷三；《攝大乘論釋》卷五；㈡《佛地經》。

五星

佛典中，蘊含有甚多天文星宿資料，且往往將星宿之運行與人事禍福或密教修法相連結。因此，星宿在佛教文化之中，亦有一定的地位。五星即其中之一例。

五星指水星（Budha）、金星（Śukra）、火星（Aṅgāraka）、木星（Bṛhaspati）、土星（Śaniścara）。又稱五執。其中，水星又名能星、辰星、鉤星、司農；金星又名太白、殷星、太正、熒星、明星；火星又名熒惑、赤星、執法、罰星；木星又名歲星、攝提、重華、經星；土星又名鎭星、地候。《大方等大集經》卷四十一云（大正13・274c）：「見虛空中有諸列宿日月五星，晝夜運行各守常度，為於天下而作照明。」《宿曜經》卷上云（大正21・387a）：「五星以速至遲，即辰星、太白、熒惑、歲、鎭，排為次第，行度緩急於斯彰焉。」

此中，歲星是木曜，即五行中木之精，為東方蒼帝之子。熒惑星是火曜，即火之精，為南方赤帝之子。鎭星是土曜，即土之精，為中方黃帝之子。太白星是金曜，即金之精，為西方白帝之子。辰星是水曜，即水之精，為北方黑帝之子。此五星運行一周天之遲速不同，鎭星二十九年半、歲星十二年、熒惑星二年、太白及星辰各一年，人每至其命星吉凶不等。《七曜攘災決》中一一明其攘災之法。彼眞言行者建立曼荼羅、修行法，首先定良辰，與此等曜宿諸尊之本誓相契，以期能吉祥而離諸障，圓滿成就其法。

〔參考資料〕 《大方廣菩薩文殊師利根本儀軌經》卷三；《七曜星辰別行法》；《梵天火羅九曜》；《宿曜儀軌》；《金光明經》卷二〈四天王品〉、卷三〈正論品〉；《大日經疏》卷四；《胎藏界七集》卷下。

五乘

指運載眾生到善處的五種法門。「乘」乃梵語yāna之譯，有道、船、車，或運載之義。此處喻諸佛教法猶如舟、車，可運載眾生至所期之果地。又yāna音譯作「衍」，故五乘又名五衍。計有下列數說：

㈠一般所說的五乘：即指人乘（manuṣya-yana）、天乘（deva-yāna）、聲聞乘（śrā-vaka-yāna）、緣覺乘（pratyeka-buddha-yāna）、菩薩乘（bodhisattva-yāna）。《盂蘭盆經疏》卷上云（大正39・506b）：

「五乘者，乘以運載為名，五謂人、天、聲聞、緣覺、菩薩。此五力有大小，載有遠近。㈠人乘，謂三歸五戒，運載眾生越於三塗，生於人道，其猶小艇，才過谿澗。㈡天乘，謂上品十善，及四禪八定，運載眾生越於四洲，達於上界，猶如小船，越小江河。㈢聲聞乘，謂四諦法門。㈣緣覺乘，謂十二因緣法門，皆能運載眾生越於三界，到有餘無餘涅槃，成阿羅漢及辟支佛，皆如大船，越大江河。㈤菩薩乘

，謂悲智六度法門，運載衆生總超三界三乘之境，至無上菩提大般涅槃之彼岸，如乘船過海。」

㈡**《楞伽經》卷二所舉的五乘**：即天乘、梵乘（brahma-yāna）、聲聞乘、緣覺乘、諸佛如來乘（buddha-yāna）。《楞伽經義疏》卷五云（卍續26・231下）：

「天乘者，十善法也。梵乘者，四禪、四無量心、四無色定也。聲聞乘者，生滅四諦法也。緣覺乘者，生滅無生十二因緣法也。諸佛乘者，事六度、理六度，乃至次第三觀等諸法。」

㈢**《華嚴五教章》卷一所說的五乘**：即一乘（eka-yāna）、三乘（聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘）、小乘（hīna-yāna）。《大藏法數》卷二十八謂，以一乘實相之法爲乘，到達涅槃彼岸，此謂一乘；以六度萬行爲乘，出離三界，此謂菩薩乘；以十二因緣爲乘，超出三界，此謂緣覺乘；以四諦爲乘，超越三界，此謂聲聞乘；以五戒、十善爲乘，出離四趣，此謂小乘（卽人天乘）。

㈣**指聲聞乘、獨覺乘、無上乘（an-uttra-yāna）、種種乘（nānā-yāna）、人天乘（deva-manuṣya-yāna）**：《稱讚大乘功德經》云（大正17・911b）：

「諸佛世尊無別作意，爲有情類說五乘法，由本願力依法界身，於一切時，從諸毛孔任運流出無量法光，以一妙音等澍法雨於一衆會無量有情，昔來信樂聲聞乘者，聞佛爲說聲聞乘法。昔來信樂獨覺乘者，聞佛爲說獨覺乘法。昔來信樂無上乘者，聞佛爲說無上乘法。昔來信樂種種乘者，聞佛爲說種種乘法。昔來信樂人天乘者，聞佛爲說人天乘法。」

〔參考資料〕 ㈠《法華玄論》卷七；《大乘法苑義林章》卷一（末）；《華嚴五教章》卷一；《四分律行事鈔資持記》卷上一之一；《大藏法數》卷二十八；《觀經疏玄義分傳通記》卷二。㈡《入楞伽經》卷四；《大乘入楞伽經》卷三；《華嚴五教章》卷一；《楞伽經通義》卷三；《觀楞伽經記》卷四；《楞伽經宗通》卷四；《大藏法數》卷二十八。㈢《華嚴五教章義苑疏》卷一；《華嚴五教章匡眞鈔》卷二。

五悔

㈠**天台宗依五門之次序所修的滅罪法**：又稱五懺悔，即懺悔、勸請、隨喜、迴向、發願。

⑴**懺悔**：謂悔改無始以來，由身、口、意三業所造之罪過，修將來之善果。

⑵**勸請**：有二意，一者，見佛將入涅槃，勸請住世，利益衆生；二者，見佛初成正覺，勸請轉法輪，度諸衆生。

⑶**隨喜**：謂內心喜悅地稱讚他人的善行。

⑷**迴向**：謂三業所修一切諸善，盡迴施法界一切衆生，同證菩提。

⑸**發願**：謂發誓願修證道果。蓋不發心，則萬事不成，故諸佛菩薩莫不發誓願而成正覺。

此五悔，天台家以之爲修法華行之助行，名別方便行。自初五品位至等覺位，位位皆須勤行此方便，以助開觀門。如《摩訶止觀》卷七（下）云（大正46・98c）：「日夜六時行此懺悔，破大惡業罪，勸請破謗法罪，隨喜破嫉妬罪，迴向破爲諸有罪，順空無相願，所得功德不可限量。（中略）若能勤行五悔方便助開觀門，一心三諦豁爾開明，如臨淨鏡遍了諸色，於一念中圓解成就。」

宋・知禮《修懺要旨》亦云，其所以悉名爲悔，以皆能滅罪故。勸請能滅波旬請佛入滅之罪，隨喜能滅嫉他修善之愆，迴向能滅倒求三界之心，發願能滅修行退志之過。

在《合部金光明經》卷二、《占察善惡業報經》卷上及《十住毗婆沙論》卷五等書中，唯出前四悔，缺發願一項。

㈡**眞言行者所修的五種悔過**：即修金剛界法時所誦的五首偈頌：歸命、懺悔、隨喜、勸請、迴向。歸命者，懺悔未曾歸命之過及曾毀謗之過。懺悔者，以至誠之心慚愧悔過。隨喜者，懺悔未曾隨喜之罪，以及昔時嫉妬之過。勸請者，懺悔未曾勸請之過與曾妨礙說法、勸

請入滅之失。迴向者，懺悔未曾發願之失。

修胎藏界法時，約九識之因德，應修九方便。此依金剛界法，約行者淨菩提心之體性具五智德，為成五佛果而修此五悔之因，故以五悔配以五智。即歸命配於中央法界體性智，懺悔配於東方大圓鏡智，隨喜配於南方平等性智，勸請配於西方妙觀察智，迴向配於北方成所作智。

由於此五首偈頌與普賢十大願之體相同，故又稱普賢行願讚。

〔參考資料〕 (一)《大乘三聚懺悔經》；《菩薩五法懺悔文》；《華嚴經孔目章》卷二〈迴向悔過除罪章〉；《止觀輔行傳弘決》卷七之四；《金光明最勝懺儀》；《金光明懺法補助儀》；《法華三昧懺儀》；《法華懺法》；《圓覺經道場修證儀》卷三；《天台四教儀》。(二)《金剛頂蓮華部心念誦儀軌》；《金剛頂經金剛界大道場毗盧遮那如來自受用身內證智眷屬法身異名佛最上乘祕密三摩地禮懺文》；《金界發惠鈔》卷上；《御遺告釋疑》卷上；《乳味鈔》卷一；《真言諸經讚常用集》。

五時

判教用語。依大小乘經典之說法時期，判定釋尊一生之說法為五個階段。又稱五時教。此五時之說，始於劉宋時代的慧觀，其後蕭齊時代的劉虬、隋代的天台智顗、唐代的法寶也各立五時說，但分法不同。由於彼等皆視大小乘經典為佛說（實則大乘經典係佛滅後數百年始告陸續出現），因此所作的教判，並不合歷史事實。茲分述如次：

(一)劉宋．慧觀所立：首先分判一代聖教為頓漸二教，漸教又分五時教：(1)三乘別教，又名有相教。(2)三乘通教，又名無相教。(3)抑揚教，又名褒貶抑揚教。(4)同歸教，又名萬善同歸教。(5)常住教，又名雙林常住教。

《三論玄義》云（大正45．5b）：「言五時者，昔涅槃初度江左，宋道場寺沙門慧觀仍製經序，略判佛教凡有二科。一者頓教，即華嚴之流，但為菩薩具足顯理。二者從鹿苑終竟鵠林，自淺至深，謂之漸教。於漸教內開為五時。一者三乘別教，為聲聞人說於四諦，為辟支佛演說十二因緣，為大乘人明於六度，行因各別，得果不同，謂三乘別教。二者般若，通化三機，謂三乘通教。三者淨名，思益讚揚菩薩而抑挫聲聞，謂抑揚教。四者法華會，彼三乘同歸一極，謂同歸教。五者涅槃，名常住教。」

《大品經遊意》亦云（卍續38．11下）：「慧觀法師云：阿含為初，波若為第二，維摩、思益等為第三，法華為第四，涅槃為第五。」此中，第一時阿含，即三乘別教。第二時般若，即三乘通教。第三時維摩、思益等，即褒貶抑揚教。第四時法華會，即萬善同歸教。第五時涅槃，即雙林常住教。

慧觀此說，為我國判教之嚆矢，一時流行於江南之地，劉虬、僧柔、慧次、智藏、法雲等諸師均爭相承襲，僧宗、寶亮等，又以之配於《涅槃經》所說的五味之譬喻，使此說益加彰顯，至天台智顗而集其大成。

又，《法華玄論》卷三云（大正34．382b）：「爰至北土，還影五教製於四宗。」北地慧光所立之四宗判教，即以此五時教為本。

(二)蕭齊．劉虬所立：亦判一代聖教為頓、漸二教。漸教中更立五時之別：(1)人天教，(2)有相教，(3)無相教，(4)同歸教，(5)常住教。

《大乘義章》卷一云（大正44．465a）：「劉虬說言：如來一代所說，無出頓漸，華嚴等經是其頓教，餘名為漸，漸中有其五時七階。言五時者，(一)佛初成道，為提謂等，說五戒十善人天教門。(二)佛成道已，十二年中，宣說三乘差別教門。求聲聞者，為說四諦。求緣覺者，為說因緣。求大乘者，為說六度。及制戒律，未說空理。(三)佛成道已，三十年中，宣說大品空宗般若維摩思益，三乘同觀，未說一乘、破三歸一，又未宣說眾生有佛性。(四)佛成道已，四十年後，於八年中，說法華經，辨明一乘，破三歸一，未說眾生同有佛性，但彰如來前過恒沙未來倍數，不明佛常，是不了教。

㈤佛臨滅度，一日一夜，說大涅槃，明諸衆生悉有佛性，法身常住，是其了義。此是五時。言七階者，第二時中，三乘之別，通餘說七。」

《法華玄義》卷十（上）云（大正33·801b）：「北地師亦作五時教，而取提謂波利爲人天教，合淨名、般若爲無相教，餘三不異南方。」然《出三藏記集》卷九所載的〈無量義經序〉（劉虬作），唯出七階而未舉五時。

㈢隋·天台智顗所立：將一代聖教之說時總別爲五期，更約化儀立頓、漸、祕密、不定等四教，稱化儀四教。約化法立藏、通、別、圓等四教，稱化法四教。五時者，㈠華嚴時，㈡阿含時（鹿苑時），㈢方等時，㈣般若時，㈤法華涅槃時。此五時雖依據前述慧觀等人所說，但又併華嚴攝於五時中，又合法華、涅槃爲第五時，乃不同於前者之處，今略述於下：

⑴華嚴時：指佛初成道時，於三七（二十一日）間，闡說《華嚴經》的時期。「華嚴時」係依所說經題而立名，其所說之法既示圓教，兼示別教，謂「圓兼一別」，乃對大菩薩衆及大乘根熟之凡夫（即別圓大機）所說。自佛之化意來說，是佛向鈍根機類擬自證之佛慧，試其是否適合而說，故依擬機之宜樂，此期稱作擬宜時。結果，其機如聾，如啞，未更發大乘之機。

⑵阿含時（鹿苑時）：謂繼華嚴時之後，十二年間，於十六大國說小乘四阿含經之時期。因其最初說法處在鹿野苑，故又作鹿苑時。今稱阿含時，是從經立名。此時所說之法，僅限於三藏教。從佛化衆之立意來說，此時之教法，係爲誘引不堪大化之機類而說，故又稱誘引時。

⑶方等時：謂阿含時之後八年間，說示大乘《維摩》、《思益》、《楞伽》、《楞嚴》、《金光明》、《勝鬘》等經典的時期。此時教法並說藏、通、別、圓四教，乃釋尊爲訶責於阿含時得小乘證果，而執其所證與佛相同之人，令其興起恥小慕大之念而說，故從佛之化意來說，此時又稱彈訶時。

又，「方等時」之名，《四教儀備釋》釋云（卍續102·142下）：「四教並談，曰方；四機普益，曰等。」蓋此亦依經題而立，因方等是大乘經之通名。乃阿含之後，初說大乘經之時，故特以「方等」爲名。

⑷般若時：謂方等時後二十二年間，說《摩訶般若》等諸部般若經典之時期，亦依所說經名而稱般若時。其教法說示別、圓二教，兼說通教。從佛的化意來說，係爲淘汰由前時所說而引起之大小別見情執，而說一切法空之時期，故又稱淘汰時。

⑸法華涅槃時：由於前四時，四十餘年之調停方便，衆生根機逐漸純熟，釋尊爲使彼等入佛知見，在最後八年間，說示《法華經》，更於涅槃之際，在一日一夜間，宣說《涅槃經》。其所說之法乃純圓獨妙之教，此圓與前四時所說之圓不同，但其體無別。前四時所說之圓是相對於藏、通、別之圓，此時的圓是開會前四時之二乘、三乘之權法，而顯眞實之圓，即開顯之圓。由此說示，二乘小機開會得入一佛乘，佛之化意至此圓滿，故此時又作開會時。

以上之五時判教，乃本《法華經》〈信解品〉之長者窮子喩、《華嚴經》〈寶王如來性起品〉之日光三照及《涅槃經》〈聖行品〉之五味相生之說而成。「法華窮子喩」以旁追、二誘、體信、領知、付業五段詳明五時調機入實之次第。「華嚴日光三照」以日出照高山、幽谷、平地之次第（平地又別爲食時、禺中、正中三時）喩示五時。「涅槃五味」以乳、酪、生酥、熟酥、醍醐五味之相生示五時。故天台大師之五時判教即根據上說而設。今將五時與上者之關係表示如下：

五　時	所說法	年　時	化意	窮子喩	五味	日光三照
華嚴時	兼	三七日	擬宜	旁追	乳	高山
鹿苑時	但	十二年	誘引	二誘	酪	幽谷
方等時	對	八年	彈訶	體信	生酥	食事
般若時	帶	二十二年	淘汰	領知	熟酥	禺中　平地
法華涅槃時	圓	八年	開會	付業	醍醐	正中

㈣唐・法寶所立：約機解之淺深，將一代聖教立為五種說時：(1)小乘教，(2)般若教，又名大乘教，(3)深密教，又名三乘教，(4)法華教，又名一乘教，(5)涅槃教，又名佛性教。法寶在《俱舍論疏》卷一云（大正41・458a）：

「世親論主，意無朋執，依第一時制造此論，同第一時，依第二時造般若論，說諸法皆空，同第二時意，依第三時釋攝論等，旨趣同其解深密意，依第四時述法華論，明二乘無滅，與前三教別，依如來藏無上經等諸大乘經，述佛性論，會經中說一分決定無涅槃法，以為不了，依涅槃經造涅槃論。」

法寶之五時說，在其所著《一乘佛性究竟論》中有詳述，但該書僅存第三卷，缺教判章，故其內容不詳。

〔參考資料〕 ㈠《大般涅槃經集解》卷三十五；《華嚴經疏》卷一；《華嚴經隨疏演義鈔》卷六。㈡《三論遊意義》；《大乘法苑義林章》卷一；《法華經玄贊》卷一；《華嚴經疏》卷一；《華嚴經隨疏演義鈔》卷六；《五教章復古記》卷二。㈢《法華玄義》卷一、卷十；《八教大意》；《四教儀》。㈣《能顯中邊慧日論》卷一；《一乘要決》卷上。

五根（梵pañcendriyāṇi，巴pañc'indriyāṇi，藏dbaṅ-po-lṅa）

㈠指眼等五識所依的五種色根：又名五色根，即眼根（cakṣurindriya）、耳根（sotindriya）、鼻根（ghrāṇendriya）、舌根（jihvendriya）、身根（kāyendriya）。眼根為眼識所依而見色，耳根為耳識所依而聞聲，鼻根為鼻識所依而嗅香，舌根為舌識所依而嚐味，身根為身識所依而覺觸。若加意根，則稱六根。

根有增上之義，此五者於事有增上作用，故名五根。依《五事毗婆沙論》卷上及《大毗婆沙論》卷一四二所說，此五根於四事為增上，故立為根。四事者：(1)莊嚴身，若盲聾等缺眼、耳等五根，則身醜陋而人不喜見。(2)導養身，由眼、耳二根之見聞，能避險難，由鼻、舌、身三根之段食，能受用。(3)生識身，此五根能為所依，而發五識及相應之心所。(4)不共事，如眼見色，耳聞聲，鼻嗅香，舌嚐味，身覺所觸，各別取其境。

五根之體，依薩婆多部所說，有扶塵根與勝義根之別。所謂扶塵根，或名扶根，為勝義根之所依處，乃扶護勝義根之根，即一般所說的眼、耳、鼻、舌、身等可以得見之肉團（眼球、外耳、鼻樑等），並非真正的根。

勝義根，有發識取境之作用，其所依處為扶塵根，雖與扶塵根共為極微所成，然勝義根特以四大種所造的淨色為體，是不可見有對之實有法，相當於現今吾人所說的神經，為真正的根。而大眾部等則以色、香、味、觸四塵為五根之體，以肉團為性，別無淨色，不能取境，即直以扶塵根為五根。唯識大乘中，護法等諸師別立現行之淨色為五根，而難陀等諸師則謂五根唯是種子而非現行之淨色。

關於五根之取境，眼、耳二根取不至境，稱離中知；鼻、舌、身三根取至境，稱合中知。所謂離中知，謂眼能見遠處之色，而不能覩眼中之藥；耳能聞遠處之聲，而不能聞逼於耳根之音。合中知，謂鼻、舌、身三根須根與境相接方能取，兩者相離則不能取。又，鼻、舌、身三根唯取等量之境，眼、耳二根並取等量、不等量之境。即眼根時見毛端（小），時見大山（大），時見葡萄（等）；耳根時聞蚊聲（小），時聞雷聲（大），時聞琴聲（等），乃二根為離中知之故。

五根之次第，有依所取境及所依處二說。依所取境者，眼、耳、鼻、舌四根所取之境（色、聲、香、味）定是所造色，而身根的取境（觸）是通能造的四大種及所造的輕、重、冷、饑等，以其所取之境或取能造、或取所造、或能所俱取等不定，故先說四根，後說身根。前四根中，鼻、舌二根不能取遠境，故後說；眼根所取之境又較耳根遠且速，故先說眼，後說耳；鼻根之用比舌根速且明，故先說鼻，後說舌。總此而立眼、耳、鼻、舌、身之次第。

依所依處（即扶塵根）者，五根所依處有上下，眼根居最上，故先說；耳、鼻、舌次之；身根由頂上至足下皆是，取其中央（臍邊），故列於舌後。

㈡**指五無漏根**：乃三十七道品中的第四科，即信根（śraddhendriya）、進根（vīryendriya）、念根（smṛtindriya）、定根（samadhindriya）、慧根（prajñendriya）。此五者於伏煩惱引聖道有增上之用，故名五根。

所謂信根，即深信四諦、三寶等道理，不爲餘法所破壞。進根，又名勤根、精進根，謂深信教法後，如實勤修。念根，由精進故，心於所緣境，念住不忘。定根，由念住故，得定心不散亂。慧根，由得定故，而觀智起，如實了知諦理。《雜阿含經》卷二十六云（大正2・182b）：

「世尊告諸比丘，有五根，（中略）謂信根、精進根、念根、定根、慧根。若比丘於此五根如實善觀察，（中略）於三結斷知，謂身見、戒取、疑，是名須陀洹，不墮惡趣法，決定向於正覺，七有天人往生，究竟苦邊。」

此五根與三十七道品中的第五科五力，其體雖同，但五力乃顯示五根之破惑增上之力用。五力爲利根者所修，五根爲鈍根者所修。而此五根也攝於二十二根中，與三無漏根同樣於無漏法有增上之力用。

《俱舍論》卷二十五就五根之相狀及其次第云（大正29・132c）：「於因果先起信心，爲果修因，次起精進，由精進故念住所緣，由念力持心便得定，心得定故能如實知。」又，《大智度論》卷十九云（大正25・202c）：

「信道及助道善法，是名信根。行者行是道助道法時，懃求不息，是名精進根。念道及助道法，更無他念是名念根。一心念不散是名定根。爲道及助道法，觀無常等十六行，是名慧根。是五根增長不爲煩惱所壞，是名爲力。」

《大乘義章》卷十六在解釋根的意義時說，此五出生出世聖道之力偏强，故名爲根，即出世聖道以慧爲體，是慧根所出生，其慧又由定及精進所生，故立定、精進二根。定、精進分別由念、信所生，故立念、信二根。又此五者依次有對治不信、懈怠、放逸、掉、無明等煩惱之力用，故名爲根。如《止觀輔行》卷七之一云（大正46・363c）：「修前諸品，縱善萌微發，根猶未生。根未生故，萌善易壞。今修五法，使善根生。故此五法，皆名爲根。」此外，《瑜伽師地論》卷五十七、《顯揚聖教論》卷二、《法界次第》卷中、《四教儀集註》卷中等也都論及此五根。

◉附：木村泰賢著・歐陽瀚存譯《原始佛教思想論》第二篇第三章（摘錄）

（上略）以吾人之感官，分爲眼（cakkhu）、耳（sota）、鼻（ghāna）、舌（jihva）、身（kāya or tacca——觸感）之所謂五根，已於奧義書時代有定論，嗣此一切學派，均皆承認，佛教所認爲外界之認識機關，即全屬此。蓋此種分類，爲基於明顯之事實，無提出特殊意見之必要，但各派之間，稍有意見者，則爲此感覺，由何而成立之問題，此在奧義書中，雖不明晰，然大要可認爲成於梵之分泌的發展過程中。數論派一方，雖主張由我慢（ahaṃkāra）所發展，同時於他方，仍保存由於地、水、火、風、空之五要素而成立之意見。至勝論派，固明以此爲由於五大而成，然又謂地、水、火、風、空之一一，各自形成鼻、舌、眼、皮、耳等。總之，任自何派言，均以五根爲半帶心理的、半帶生理的意義，故縱謂成於物質，然亦自極微妙之部分（saksmabhuta，細物質）而成，爲肉眼所不能見。此種解釋，則各派相同。蓋彼等之所謂根（indriya），不爲表現於外之眼耳等，所謂扶塵根之義，乃指潛於其內之作用，即所謂勝義根是也（易以今語，則與所謂神經組織相當）。

然則關於此點，佛陀表示如何之意見歟，自大體言，仍與上來諸說，無甚出入。如《雜阿含經》卷十三云（大正2・91c）：「云何眼是內入處？佛告彼比丘：眼是內入處，四大所

造淨色，不可見有對，耳鼻舌身內入處，亦如是說。」

即意謂五根爲地、水、火、風四要素所成之物，雖不可見，然亦不許他物侵入，而爲存在（有對＝impenetrability）之障礙是也。大要在各派中，與勝論派爲相似，但非如勝論派自一一要素，導引其特殊之根，乃綜合四要素全體，而作成各根。此處佛教與勝論派之說法各異。雖然，實言之，此四大緣何組合以成五根？此五根之形相？何謂淨色？凡此諸問題，就吾人所考校者爲限，古代聖典中，並無答解。爰於其詳細，莫能明悉，厥後阿毗達磨諸論師，雖有種種論究，然亦意見分歧。綜之，專就原始佛教之範圍言之，五根爲物質的存在，其作用無論如何微妙，要爲後天之物，既得破壞之，而又能於相當程度，用生理的營養，使之作成。是故五根爲肉體之一部分，與一期之壽命相終始，不待論爲非備具於生命本質之自身之能力。由此以譚，舍利弗對於大拘絺羅，所謂「此五根依於壽命（aya）而存立」乃爲至當之解釋也。

五根雖爲外界認識之機關，然其對象，各有限定，不能超於一定之範圍，自不待言。即眼根僅對色境，不對聲境，乃至鼻根唯對香境，不通色境等，然對此而統攝五根全體，掌司來自各方一切認識之機關者，即意根（mana）是矣。《中部》第四十三經云：「吾友，此五根者，於各別境，認識各別界，不能認識相互之境界。」「對於不能認識此相互境之五根之依所（patisarana）爲意，意盡認識彼等境界。」

關於意（mana）之作用，自奧義書以來，雖有種種解釋，然大概均用與五官相關聯，佛教於此語用法，亦大要如此。

即持以此用於五官相關聯時，亦仍爲外界認識之機關，但能爲統攝五根全體之用耳。由此言之，亦可認爲根之一種，與前五根相合，計爲六根之一。又自外界認識機關言，亦可稱之爲門（dvara），故與五根相合，而稱之爲六根門。雖然意者，要於內心作用中，能使關係於外界認識之知覺方面，特另獨立，非若五根，而爲物質性之物。蓋純爲精神作用之一種，且以之自內部觀察時，與所謂心（cita）及識（vinnana）爲同體，此勝論派以意爲極微大之存在，而解爲半物質的，固與佛教大異也。

〔參考資料〕 (一)《大毗婆沙論》卷十三、卷七十三；《俱舍論》卷一、卷二；《異部宗輪論》；《成實論》卷四；《阿毗達磨集論》卷一；《阿毗達磨雜集論》卷一；《雜阿毗曇心論》卷一；《成唯識論》卷四；《俱舍論光記》卷一～卷三。(二)《增一阿含經》卷二十三、卷四十二；《俱舍論》卷三、卷二十五；《大毗婆沙論》卷九十六；《大智度論》卷十九；《瑜伽師地論》卷五十七；《顯揚聖教論》卷二；《阿毗達磨雜集論》卷十；《順正理論》卷九；《成唯識論》卷七。

五逆

指五種極惡之行爲。又名五逆罪、五無間業、五無間罪或五不救罪。即殺父、殺母、殺阿羅漢、出佛身血、破和合僧。殺或作害。其中前四是身業，後一爲口業。造此五罪必墮無間地獄受苦，故稱五無間罪、五無間業。又因殺父、殺母是違逆恩田，其他三種爲背逆福田，故稱五逆或五逆罪。

關於無間業，《俱舍論》卷十七云（大正29・92c）：「約異熟果決定，更爲餘業餘生能爲間隔，故此唯目無間隔義。或造此業補特伽羅，從此命終定墮地獄中，無間隔故名無間。」此外，《大乘義章》卷七舉出四義：(1)趣果無間，此業捨此生，次生直受果，中無間隔之業。(2)受苦無間，其果一劫間苦苦相續無間斷，由果得名，稱爲無間。(3)壽命無間，其果壽命一劫無中絕。(4)身形無間，其果之身形遍滿獄中。

《俱舍論》卷十八另載與五逆同類之五無間同類業，即：(1)汚母及無學尼，(2)殺正定聚菩薩，(3)殺有學聖者，(4)奪僧和合緣，(5)破壞佛塔。此中，汚母及無學尼罪同殺母；菩薩恩

深如父，殺住定菩薩罪同殺父；有學、無學聖者同是聖福田，殺之罪同殺阿羅漢；奪僧和合緣，謂使僧離散，故罪同破和合僧；衆人敬佛塔似敬佛，故破壞佛塔罪同出佛身血。

此上爲小乘五逆之說。

慧沼於《金光明最勝王經疏》卷五，將《金光明最勝王經》卷三〈滅業障品〉所載（大正16・414a）：「由身語意造無間罪：惡心出佛身血、誹謗正法、破和合僧、殺阿羅漢、殺害父母。」釋爲三乘通說之五逆。又謂依《薩遮尼乾子經》等所載，大乘之五逆爲：⑴破壞塔寺焚燒經像，或取佛物法物僧物，或教人作見他人作心生歡喜。⑵毀謗聲聞辟支佛法及大乘法。⑶逼令沙門還俗，或斷其命。⑷犯小乘五逆之一者。⑸謗無一切善惡業報，長行十不善業；不畏後世果報，自作或教唆他人行十惡業。

此大乘五逆又謂複五逆或五根本重罪。此外，出佛身血、弒父、弒母、殺和尚、殺阿闍梨、破羯磨轉法輪僧、殺聖人等爲七遮罪、七逆、七逆罪。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷一一五、卷一一九；《成實論》卷八〈五逆品〉；《大乘入楞伽經》卷五；《優婆塞戒經》卷七；《虛空藏菩薩經》；《大集地藏十輪經》卷三；《合部金光明經》卷二；《大般涅槃經》卷十九；《阿闍世王問五逆經》；《阿毗達磨發智論》卷十一；長井真琴《南方所傳佛典の研究》。

五教

判教用語。即將佛陀一代聖教（含大小乘經典）分判爲五類。有多種說法，略述如下：

㈠**唐・波頗蜜多羅三藏所立**：稱爲波頗五教。即：

⑴**四諦教**：說苦集滅道之四諦法，使聲聞悟眞空涅槃之理，如《阿含經》。

⑵**無相教**：說諸法皆空之法，使二乘空諸有之相、悟大乘法空之理，如《般若經》。

⑶**觀行教**：說諸觀心行法，使明修因契果之理，如《華嚴經》。

⑷**安樂教**：說常樂我淨四德及常住寂滅之理，使衆生得大安樂，如《涅槃經》。

⑸**守護教**：說守護正法之事，使衆生護持而不失，如《大集經》。

㈡**唐・賢首大師所立**：稱爲賢首五教。即：

⑴**小乘教**：又稱愚法小乘教。此教以隨機故，單說人空，不明法空，但依六識三毒，建立染淨根本，未盡法源，唯論小乘，故名小乘教，如《阿含經》。

⑵**大乘始教**：又稱生教、權教、分教。此教廣說法相，少說法性，未盡大乘法理，是大乘之初，故名始教，如《般若經》。

⑶**大乘終教**：又稱熟教、實教。此教多說法性，雖說法相，亦會歸性，是大乘之終極，故名終教，如《楞伽經》。

⑷**頓教**：此教明一念不生，即名爲佛，不依地位漸次而說，故名頓教，如《維摩經》。

⑸**圓教**：又稱一乘圓教。此教所法，唯是無盡法界，性海圓融，緣起無礙，相即相入，故名圓教。

此五教與十宗合稱五教十宗，同爲華嚴宗之判教。

㈢**唐・圭峯宗密所立**：

⑴**人天教**：說三世業報善惡因果之理，持五戒免三途生人道中，修十善及施戒生六欲天，修四禪八定生色無色天。

⑵**小乘教**：說我空之理，修無我之觀智，以斷三毒，止息諸業，證得我空眞如，乃至灰身滅智，永離諸苦。

⑶**大乘法相教**：說唯識所變之理，依二空之智修唯識觀及六度四攝等行，漸漸伏斷煩惱所知二障，證二空眞如，成菩提涅槃之妙果。

⑷**大乘破相教**：說一切皆空之理，觀無業無報無修無證、生死涅槃平等如幻，破諸法定相之執。

⑸**一乘顯性教**：謂不藉方便隱密，直指自心即是本覺眞性，離諸妄想執著而得見自身如來廣大之智慧。

此五教與《禪源諸詮集都序》卷上之二所

出的三教，唯開合不同而已。彼所謂三教即密意依性說相教、密意破相顯性教、顯示眞心即性教。其中密意依性說相教又分三類：一者人天因果教，即此五教中之人天教。二者說斷惑滅苦樂教，即小乘教。三者將識破境教，即大乘法相教。而密意破相顯性教乃大乘破相教，顯示眞心即性教乃一乘顯性教。

又此五教，比之於賢首五教，則有異同。《華嚴原人論發微錄》卷中云（卍續104·195上）：「小乘教即賢首愚法，攝初人天教，大乘法相即賢首分教，大乘破相即賢首始教，一乘顯性即終頓圓同教一乘。」《華嚴原人論解》卷中亦云（卍續104·239上）：「若依賢首五教者，㈠小乘教同此第二，㈡大乘始教當此三、四，㈢終教、㈣頓教、㈤圓教當此第五，良以賢首後三皆約一乘，故圭峯合之。」

㈣齊·護身寺自軌所立：稱護身五宗或護身五教。即：

⑴因緣宗：小乘薩婆多部、雪山部、多聞部等所說，即立眞正之因緣破外道邪因、無因等邪說，故名因緣宗。

⑵假名宗：小乘經部、說假部、《成實論》等所說，主張一切諸法唯有假名，無有自性，故名假名宗。

⑶不眞宗：諸部般若所說，主張即空之理，一切法皆不眞實，故名不眞宗。

⑷眞宗：即《涅槃經》等所說，主張一切衆生悉有佛性，故名眞宗。

⑸法界宗：《華嚴經》所說的法界自在之法門。

㈤南北朝時期，道場寺慧觀、定林寺僧柔、慧次、開善寺智藏及光宅寺法雲等人所立：一般稱作慧觀五教，又稱五時。乃將佛陀一代聖法先分判爲頓、漸二教，漸教中又別立五教，即有相教、無相教、抑揚教、同歸教、常住教。

㈥齊·劉虬所立：稱劉虬五教，又稱五時。乃分判一代聖教爲頓、漸二教，於漸教中又分五教，即人天教、有相教、無相教、同歸教、常住教。

㈦日本融通念佛宗之判教：乃該宗中興之祖大通融觀所立。

⑴人天教：說修五戒十善，感人天果報之教。

⑵小乘教：說依次修四諦、十二因緣及六度，而得聲聞、緣覺、菩薩三乘果報之教。因其所證僅止於人空一面，未知法空，故爲小乘教。

⑶漸教：有二種：一者謂理事各別，性相不融，五性差異，不許無性有情（闡提）成佛，以八識建立諸法，少說法性，多示法相。如法相宗所說。二者謂事理不二，性相互容，主張定性二乘終必開悟，無性闡提亦有成佛之時，談如來藏隨緣，少說法相，多示法性，如《起信論》所說。此二說雖有別，然於證悟皆有次第階位之別，故稱漸教。

⑷頓教：謂五法、三自性、八識、二無我等一切絕離，不立法相，一念不生前後際斷之教。因不同於漸教之立次第階位，故名頓教。

⑸圓教：即圓滿具足之教，統攝前四教，即一多具足，相即無礙，主伴無盡，一法一切法，一斷一切斷，一行一切行，一成一切成，彼此互具互融，超一切思議之境。融通念佛宗即此圓教。

此五判教，與華嚴五判教比較，雖有多開人天教、合始終二教爲漸教之差異，然大體上是相同的。

〔參考資料〕㈠《華嚴經疏》卷二；《續華嚴經略疏刊定記》卷一；《華嚴經疏鈔玄談》卷五；《大明三藏法數》卷二十一；《大藏法數》卷二十七；《教乘法數》卷十九。㈡《華嚴經疏》卷三；《華嚴經探玄記》卷一；《華嚴五教章集釋》卷十二。㈢《圓覺經大疏》卷上。㈣《五教章》卷上之二。㈤《華嚴經疏》卷一；《法華玄義釋籤》卷上之十。㈥《華嚴經疏》卷一。㈦《融通圓門章》；《融通圓門章私記》卷上；《融通圓門章集註》卷二；《融通圓門章私信句》卷上；《融通圓門章明眼記》。

五欲（**梵** pañca kāmāḥ，**巴** pañca kāmā，**藏** ḥdod-pa lṅa）

指染著色、聲、香、味、觸五境而起的五種情欲。又名五妙欲、五妙色。《佛遺教經》云（大正12．1111a）：「汝等比丘，已能住戒當制五根，勿令放逸入於五欲。」

⑴**色欲**（rūpa-kāma）：指愛著於男女之端莊形貌及世間寶物等種種妙色。

⑵**聲欲**（śabda-kāma）：指愛著於嬌媚妖詞、淫聲染語、絲竹絃管、環釧鈴珮等聲。

⑶**香欲**（gandha-kāma）：指愛著於氣味芬芳之物，以及男女身體之香。

⑷**味欲**（rasa-kāma）：指愛著於酒肉珍餚、甘甜酸辣之美食。

⑸**觸欲**（spraṣṭavya-kāma）：指愛著於冷暖細滑、輕重強軟、名衣上服、男女身分等物。

此五欲能破種種佛事，如箭害身，故以五箭喻之。又，《大智度論》卷十七云（大正25．181a）：

「哀哉！衆生常爲五欲所惱，而猶求之不已。此五欲者得之轉劇，如火炙疥，五欲無益如狗齩骨，五欲增諍如鳥競肉，五欲燒人如逆風執炬，五欲害人如踐惡蛇，五欲無實如夢所得，五欲不久如假借須臾，世人愚惑貪著五欲，至死不捨，爲之後世受無量苦。」

《摩訶止觀》卷四（下）立呵五欲一項爲止觀二十五方便之一。另《華嚴經隨疏演義鈔》卷二十七及《大明三藏法數》卷二十四，別稱財欲、色欲、飲食欲、名欲、睡眠欲爲五欲。

〔參考資料〕《中阿含經》卷三十八；《雜阿含經》卷八；《增一阿含經》卷七、卷二十五；《摩訶僧祇律》卷十；《集異門足論》卷十一；《大毗婆沙論》卷一七三。

五淨

㈠**指牛的尿、糞、乳、酪、酥**：尿、糞須是未墮地的淨物。在印度，牛被尊崇爲「梵天的使者」，故其排泄物也被視爲淨物。密教以此五淨爲造壇的材料，以及淨灑法具或壇地的用品。《蘇悉地羯羅供養法》卷下云（大正18．703c）：

「牛五淨者，謂黃牛尿及糞未墮地者，乳酪酥等茅香水，一一持誦，經一百遍，然後相和，更復持誦一百八遍，於十五日斷食一宿，以面向東，其牛五淨置於蓮荷等葉之中，默飯三兩，十五日中所犯穢觸及不淨食皆得清淨。」

此外，經軌中也備載佛部、蓮華部及金剛部等各別的五淨眞言與五淨加持法。

㈡**指五淨居天的略稱**：即無煩天、無熱天、善見天、善現天、色究竟天。《安樂集》卷上云（大正47．7b）：「寄華五淨，風日不萎。」五淨居天無風災及烈日，故寄華於此，華不萎頓。或曰華爲靈消華。（參見「五淨居天」條）

〔參考資料〕㈠《建立曼荼羅及揀擇地法》；《諸儀軌稟承錄》卷一。

五眼（**梵** pañca cakṣūṃṣi，**巴** pañca cakkhūni，**藏** spyen-lṅa）

照了諸法事理的五種眼，即肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼。

⑴**肉眼**（māṃsa-cakṣus）：指世間人類的眼根，能分明照見色境。

⑵**天眼**（divya-cakṣus）：指天趣衆生或由禪定境界而得的眼。遠、廣、微細事物皆得見。

⑶**慧眼**（prajña-cakṣus）：指照見空理的智慧。

⑷**法眼**（dharma-cakṣus）：指審細了知差別諸法、洞觀如幻緣起的慧力。

⑸**佛眼**（buddha-cakṣus）：指究竟證知諸法眞性的慧力。

《大智度論》卷三十三釋之，謂肉眼見近不見遠，見前不見後，見外不見內，見晝不見夜，見上不見下。因有此礙，故求天眼。若得天眼，遠近皆見，前後、內外、晝夜、上下悉

皆無礙。然雖見和合因緣所生的假名之物，不見實相，故為得實相，而求慧眼。若得慧眼，見衆生盡滅一異之相，捨離諸著，不受一切法，智慧自滅於內。但慧眼無所分別，不能度衆生，故求法眼。法眼令是人行是法，得是道，知一切衆生各各方便門，令得道證。然不能徧知度衆生方便道，以是故求佛眼。佛眼無事不知，覆障雖密，無不見知。在餘人為極遠、幽闇、疑、微細或甚深者，在佛眼是至近、顯明、決定、麤、甚淺。故佛眼無所不聞、不見、不知，而無所思惟，一切法中，佛眼常照。

《大乘義章》卷二十（本）設釋名、辨相、修成次第、約境分別、就人分別、所見分齊、明因、約對十眼等八門，詳說五眼之義。謂肉眼由宿業報得，或由飲食、醫藥長養。天眼有二說：(1)依大乘說，分成修得與報得。修得是依禪定而得，或由肉眼轉得。報得有兩說，一說佛菩薩由宿世因緣隨所生處而得，一說諸天生於天趣所得。(2)依小乘說，僅由修得而得。慧眼也分修得與報得，修得是依聞、思、修見空理，報得是依宿世的修力隨所生處所得。法眼、佛眼也各分此二種。觀智成而見實性是修得，酬報本修習力而得的報身是報得。

《大乘義章》又明五眼的對境，說肉、天二眼見事中的色境，若是菩薩所得的天眼，生滅相等亦可見。法眼見一切事相，慧眼見空理，佛眼見實性。

至於得此五眼之因，《摩訶般若波羅蜜多經》卷二謂，行般若波羅蜜時，淨五眼；餘行亦然。若別而論之，行布施、燈明等得肉眼，持戒得欲界天眼，禪定得上界天眼，修習淨慧得其餘三眼。

新譯《華嚴經》卷五十七舉肉、天、慧、法、佛、智、明、出生死、無礙、一切智等十眼。《大乘義章》釋云，第一肉眼相當於五眼中的肉眼與天眼；第二天眼相當於天眼；第三慧眼、第五佛眼、第六智眼、第七明眼、第八出生死眼、第九無礙眼相當於法眼；第四法眼相當於慧眼；第十普眼相當於佛眼。

天台家說前四眼是因位，佛眼是果位。又說五眼在藏、通、別、圓四教中，義各不同。密教依橫平等之意，說五眼無優劣之分，前四眼之德皆與佛眼等。又密家專重佛眼，予以佛格化，稱之作佛眼尊，說佛眼印具足五眼。

〔參考資料〕《金剛般若波羅蜜多經》；《文殊師利問經》卷下；《大智度論》卷七、卷三十九、卷六十七；《瑜伽師地論》卷十四、卷五十四；《華嚴經疏》卷五十七；《摩訶般若波羅蜜經》卷二〈往生品〉；《無量壽經》卷下。

五衆

㈠**隋代由官方設置的高等佛學教育機構：**依學科的不同分為涅槃衆、地論衆、大論衆、講律衆、禪門衆。此乃隋文帝為提倡佛教義學，以長安為中心而建立的教義研究機構。被選聘而擔任衆主的，都是當時各學科的著名學者。彼等各住一寺，專門從事領衆教化的事。這些衆主現在可考的有：涅槃衆主法總、童眞、善胄；地論衆主慧遷、靈璨；大論衆主法彥、寶襲、智隱；講律衆主洪遵；禪門衆主法應。

從學科名目來看，五衆包含了戒、定、慧三學。而在義解方面，涅槃衆以《涅槃經》為主，地論衆以《十地經論》為主，大論衆則是研究《大智度論》。五衆實已包括了眞常唯心系與瑜伽、中觀各派，囊括了大乘三系的義學。依此可知當時佛教界最盛行的佛教思想。

㈡**指七衆中的出家五衆：**《大智度論》卷十云（大正25，130b）：「佛弟子七衆，（中略）優婆塞、優婆夷是居家，餘五衆是出家。」即：(1)比丘：指受具足戒的出家男衆。(2)比丘尼：指受具足戒的出家女衆。(3)式叉摩那（śikṣamāna）：乃沙彌尼成為比丘尼之前二年的稱呼。(4)沙彌：指受十戒之出家男衆。(5)沙彌尼：指受十戒之出家女衆。《四分律行事鈔資持記》卷中說，此出家五衆所以為世之良田，實由戒體故。

㈢**五蘊之舊譯：**即色、受、想、行、識等五蘊。（參見「五蘊」條）

〔參考資料〕 (一)《續高僧傳》卷十、卷十二、卷十九、卷二十一、卷二十六；藍吉富《隋代佛教史述論》第三章；塩入良道《中國佛教史》第六章〈隋唐的統一與佛教〉。

五通（梵pañcābhijñā，藏mṅon-par-śes-pa lṅa）

五種神通。具稱五神通。

(一)指修四根本靜慮所得的五種不可思議力：

(1)天眼通：又名天眼智證通或天眼智通，謂超越肉眼的所有障礙，可見常人所不能見者。

(2)天耳通：又名天耳智證通或天耳智通，謂超越肉耳的所有障礙，可聽聞常人所不能聽到的音聲。

(3)他心通：又名他心智證通、他心智通或知他心通，謂可洞悉他人之心念。

(4)宿命通：又名宿住隨念智證通、宿住智通或識宿命通，謂能知曉自他過去之事。

(5)身如意通：又名神境智證通、神境通、神足通、如意通、神通或身通，謂可點石成金、變火成水、飛行自在、變現自在的能力。

此五通加上漏盡通則成六通。五通通於凡聖，漏盡通唯無學聖者所得。《菩薩處胎經》中有一偈，可作凡夫所得五通與佛道所得通力不同之說明（大正12・1041a）：

「凡夫所得通，猶如諸飛鳥，有近亦有遠，不離生死道。佛通無礙法，眞實無垢穢，念則到十方，往反不疲倦，以慈念衆生，得通無罣礙。仙人五通慧，轉退不成就，我通堅固法，要入涅槃門。」

(二)《宗鏡錄》所載之五通：指道通、神通、依通、報通、妖通之五種神異能力。

(1)道通：指證悟中道之理後能起大用，於無心中應物、化萬有，猶如影像、水月、空華之無定體。

(2)神通：指靜心觀照萬物，記持宿命，種種分別均隨定力。

(3)依通：指依憑法術、自在爲事，如神仙之有靈異術。

(4)報通：指由果報而有的通力，如能預知鬼神事，變化諸天形，了知中陰有情托生之處，並能隱變神龍。

(5)妖通：指老狐狸、木石等精靈可依附人神。

《宗鏡錄》卷十五云（大正48・494b）：

「何爲五種通？一曰道通，二曰神通，三曰依通，四曰報通，五曰妖通。妖通者，狐狸老變木石精化，附傍人神，聰慧奇異，此謂妖通。何謂報通？鬼神逆知，諸天變化，中陰了生，神龍隱變，此謂報通。何謂依通？約法而知，緣身而用，乘符往來，藥餌靈變，此謂依通。何謂神通？靜心照物，宿命記持，種種分別皆隨定力，此謂神通。何謂道通？無心應物，緣化萬有，水月空華，影像無主，此謂道通。」

〔參考資料〕 (一)《菩薩處胎經》卷五〈五神通品〉；《法集名數經》；《大般若經》卷一七二〈讚般若品〉；《大智度論》卷五；《大乘義章》卷二十（本）。(二)《三藏法數》卷二十七。

五部

(一)謂見道之苦集滅道四諦觀行及修道：又稱五行。《大毗婆沙論》卷五十一（大正27・266a）：「部有五無六。聖者見道現在前時，斷見所斷，後若修道現在前時，斷修所斷。異生修道現在前時，總斷五部。以諸異生不能分別五部差別，唯能總斷。」

聖者於見道各別觀苦集滅道四諦之理，各斷其部下之見惑而見諦理，進而修道，更斷盡修惑而證阿羅漢果。但異生凡夫不如聖者入見道見諦理，從而不能分別五部之差別故，唯修有漏之六行觀，在修道現前時，總五部之惑爲九品，以有漏智合斷之，稱之五部合斷或五部雜斷。

在三界九地中，下八地之惑僅以有漏智即得斷之，可是有頂地之惑則非無漏智不能斷。故《俱舍論》卷十九云（大正29・99c）：「餘八地攝通見修斷，謂聖者斷唯見非修，法類智忍如應斷故。若異生斷唯修非見，數習世俗

智所斷故。」據此可知，凡夫之五部合斷是單就下八地之惑而言。

㈡指小乘傳持律藏之五部：相傳佛滅後百年，付法藏第五世優婆毱多之下有弟子五人，於戒律上各抱歧見，一大律藏始分五派：曇無德部、薩婆多部、彌沙塞部、迦葉遺部、婆麤富羅部。

㈢謂大乘經中五部甚深的經典：此爲天台大師所選定，指《華嚴經》、《大集經》、《大品般若經》、《法華經》、《涅槃經》。《法華玄義》卷五（上）嘗謂（大正33·732c）：「究竟大乘，無過華嚴、大集、大品、法華、涅槃。」《類聚名物考》卷二十四則根據《開元釋敎錄》五大部的分類，以《大寶積經》代替《法華經》。

㈣指密敎金剛界曼荼羅中之諸尊部：即佛部（又名如來部）、金剛部、寶部、蓮花部、羯磨部。空海《祕藏記》（大正圖像1·2a）：

「㈠蓮華部，吾自身中有淨菩提心清淨之理，此理雖經六道四生界生死泥中流轉，而不染不垢如蓮華出生泥中而不染不垢，乃名蓮華部。㈡金剛部，吾自心理所又有智，斯智雖沒在生死淤泥，經無數劫而不朽不壞，能破諸煩惱，如金剛雖久埋地中，而不朽不壞，摧破諸怨敵固物，乃名金剛部。㈢佛部，斯理斯智凡位未顯，理智具足覺道圓滿即名佛部。又加二名曰五部。㈠寶部，佛萬德圓滿中福德無邊云寶部。㈡羯磨部，爲衆生垂悲愍成辨一切事業云羯磨部。」

關於此五部的部主、色相、台座、種子、三昧耶形、印處、念珠如右表。

至於五部的持念，《諸佛境界攝眞實經》卷下云（大正18·281c）：

「作佛部持念，以右拇指、頭指執持念珠，餘指普舒。若金剛部持念，以右拇指、中指持念珠。若寶部持念，以右拇指、無名指執持念珠。若蓮華部持念，以大拇指、無名指、小指執持念珠。若迦嚕摩部持念，用上四種執持皆得。」

	佛部	金剛部	寶部	蓮花部	羯磨部
部主	大日	阿閦	寶生	彌陀	不空成就
色相	寂靜（白色）	瞋怒（青色）	歡喜（金色）	清凉（紅色）	種種相（雜色）
台座	師子座	象座	馬座	孔雀座	迦樓羅座
種子	鑁(vaṃ)	吽(huṃ)	多羅(traḥ)	奚哩(hriḥ)	惡(aḥ)
三昧耶形	塔	五鈷	寶珠	蓮華	羯磨
印處	身	心	額	口	頂
念珠	菩提子	金剛子	諸寶	蓮華子	雜寶

〔參考資料〕㈠《俱舍論光記》卷一、卷十九；《俱舍論明思抄》卷十九（上）；《俱舍論要解》卷一；《俱舍論名所雜記》卷一。㈢《四教義》卷六；《禪林象器箋》〈經錄門〉。㈣《補陀落海會軌》；《金剛頂瑜伽中略出念誦經》卷三、卷四；《金剛頂經一字頂輪王瑜伽一切時處念誦成佛儀軌》；《守護國界主陀羅尼經》卷九；《金剛頂瑜伽略述三十七尊心要》；《陀羅尼諸部要目》；《金剛界曼荼羅鈔》卷上；《金剛界大法對受記》卷六。

五智（梵pañca jñānāni，藏ye-śes-lṅa）

㈠密敎敎義：即於唯識家所說轉識得智之四智外，再加上法界體性智，故云五智。此五智之特質，略如下述：

⑴法界體性智（dharmadhātu-viśuddhi-jñāna）：三密差別之數過於塵刹名爲「法界」，諸法所依故云「體」，法爾不壞故云「性」。轉第九識得此智。如以五佛配屬，當屬中央大日如來。

⑵大圓鏡智（ādarśa-j.）：自他三密無有邊際，具足不缺名爲「大圓」；實智高懸萬像顯現喻爲「鏡」。轉第八識則可得此智。五佛之中，相當於東方阿閦如來。

⑶平等性智（samatā-j.）：淸淨智水不揀情與非情，故名「平」；彼此同如，故名「等」；常住不變，故名「性」。轉第七識可得此智。相當於五佛中的南方寶生如來。

⑷妙觀察智（pratyavekṣaṇā-j.）：此係巧妙觀察諸法自在說法之智，如《祕藏記》所述。

五眼高臨，邪正不誤，因以名之。轉第六識而得此智。相當於五佛中的阿彌陀如來。

⑸**成所作智**（kṛtyānuṣṭhāna-j.）：自證化他二利應作，故名「所作」；大悲隨類應同之妙業自在，必可成就，故名爲「成」。轉前五識得此智。相當於五佛中的不空成就如來。

《祕藏記》謂，水性澄寂，顯現一切色相，喻大圓鏡智。一切萬像皆現於水，無高無下，平等無二，喻平等性智。一切色相差別於水中明了顯現，喻妙觀察智。以水之無所不遍，喻法界體性智。以一切有情或非有情皆依水而滋長，喻成所作智。

此五智有「別相」與「各具」二義，如前述之配屬五佛係屬「別相」，「各具」是一切佛各具此五智。此係密教特有之深旨。

若將五智配屬五大，則法界體性智爲諸法之體，相當於空大。大圓鏡智如明鏡印現萬象，相當於地大。平等性智係觀照彼此同如，相當於火大。妙觀察智能明辨邪正，相當於水大。成所作智成二利之妙業，相當於風大。

㈡**將阿彌陀佛的智慧區分爲佛智、不思議智、不可稱智、大乘廣智、無等無倫最上勝智**：語出《無量壽經》卷下。〈無量壽如來會〉說有佛智、善偏智、不思議智、無等智、威德智、廣大智等六種。

古來對於五智有多解，據《略論安樂淨土義》所述，佛智是一切種智，其餘四智是爲斷除對佛智的疑惑而立。不思議智係指佛智能以少爲多，以多爲少，以近爲遠，以遠爲近，以輕爲重，以重爲輕，以長爲短，以短爲長。不可稱智，謂佛智絕稱謂，非相對法，離有無，言語斷，心行滅。大乘廣智，言佛無法不知，無煩惱不斷，無善不備，無衆生不度。無等、無倫、最上勝智，言凡夫智虛妄，佛智如實，虛實玄殊，理無得等，故云「無等」；二乘入定方知，出定不知，知亦有限，佛得如實三昧，常在深定，遍知照萬法二與無二，深法非倫，故言「無倫」；八地以上菩薩雖得報生三昧，用無出入，而習氣微薰三昧不極明淨，佛具足智斷，如法而照，法無量故，照亦無量，故言「最上」。此「無等、無倫、最上勝」之三句亦可展轉相成；以佛智無等故無倫，以無倫故最上勝，最上勝故無等，無等故無倫。

㈢**聖者所證得的五智**：即法住智、泥洹智、無諍智、願智、邊際智。法住智謂了知諸法生起之智。泥洹智謂知諸法滅盡之智。無諍智謂不與他諍之智。願智謂於諸法中無障礙之智。邊際智謂得最上智，在增損壽命中得自在力。《成實論》卷十六云（大正32・368c）：

「五智：法住智、泥洹智、無諍智、願智、邊際智。知諸法生起名法住智，如生緣老死乃至無明緣行，以有佛無佛此性常住故曰法住智。此法滅名泥洹智，如生滅故老死滅，乃至無明滅故諸行滅。問曰：若爾者，泥洹智亦名法住智，所以者何？若有佛無佛是性亦常住故。答曰：諸法盡滅名爲泥洹，是盡滅中有何法住。（中略）

無諍智者，隨以何智不與他諍，此名無諍。有人言慈心是也，以慈心故不惱衆生。復有人言，空行是也，以此空行不與物諍。又有人言樂泥洹心是，以樂泥洹故無所諍。有人言，在第四禪此不必爾，是阿羅漢以此智修心，皆無所諍。

願智者，於諸法中無障礙智，名爲願智。問曰：若爾者，唯佛世尊獨有此智。答曰：如是，唯佛世尊具足此智，餘人隨力所及得無障礙。邊際智者，隨行者得最上智，以一切禪定勳修增長，若於增損壽命等中得自在力，名邊際智。」

〔參考資料〕㈠《菩提心論》；《佛地經論》卷三；《金剛頂經疏》卷三；《心月輪祕釋》；《金剛頂瑜伽略述三十七尊心要》；《大悲空智金剛大教王儀軌經》卷二。㈡《略論安樂淨土義》；《無量壽經宗要》；《無量壽經義疏》卷下。

五菓

指盂蘭盆供所用的五種菓物。又作五果。《盂蘭盆經》云：「百味五果」。《盂蘭盆經

疏》卷下列舉五果，謂(1)核果：如棗杏桃李等。(2)膚果：如瓜梨、柰椹等。(3)殼果：如胡桃、石榴等。(4)檜果：又作檜果，如松子、蘇荏等粗糠皮類的果實。(5)角果：如菱豆、大小豆等。但《小叢林略清規》卷上、《洞上行事軌範》卷中則以瓜、茄、麵、饅、餅爲五果。

〔參考資料〕《盂蘭盆經疏新記》卷下；《盂蘭盆經新疏》；《盂蘭盆經疏折中疏》；《翻譯名義集》卷三。

五境（梵pañcārthāḥ、pañca viṣayāḥ）

五根所取、五識所緣的五種對境。又稱五塵、五妙欲境。即色、聲、香、味、觸。

(1)色境：即眼根所見、眼識所分別的對境，包含顯色（即顏色）和形色（即形狀）兩類。

(2)聲境：即耳根所聞、耳識所分別的聲音。

(3)香境：即鼻根所嗅、鼻識所分別的對境。

(4)味境：即舌根所取、舌識所分別的對境。

(5)觸境：即身根所觸、身識所分別的對境。

其中，前二境眼、耳二根之體必須與境相離，始能發生作用，故又稱爲不至境、離中知。後三境鼻、舌、身三根之體必須與境密接，方能產生作用，故又稱至境或合中知。

此五境，以能垢染人心，故又稱五塵。又因貪欲煩惱執之爲淨妙之境，故又名五妙欲境。《俱舍論》卷一頌曰（大正29·2b）：「色二或二十，聲唯有八種，味六，香四種，觸十一爲性。」

〔參考資料〕《俱舍論釋》卷一；《品類足論》卷一；《大毗婆沙論》卷十三；《雜阿毗曇心論》卷一；《順正理論》卷一；《大乘法苑義林章補闕》卷七；《俱舍論光記》卷一；《俱舍論寶疏》卷一。

五蓋（梵、巴pañca āvaraṇāni，藏sgrib-pa-lṅa）

五種覆蓋眾生心識，使不能明瞭正道的煩惱。蓋（āvaraṇa）乃煩惱之異名，有障、覆、破、壞、墮、臥之義，如《大毗婆沙論》卷四十八云（大正27·249c）：

「何故名蓋？蓋是何義？答：障義、覆義、破義、壞義、墮義、臥義是蓋義。此中，障義是蓋義者，謂障聖道及障聖道加行善根，故名爲蓋。覆義乃至臥義是蓋義者，如契經說，有五大樹種子雖小，而枝體大覆餘小樹，令枝體等破壞墮臥，不生花果。云何爲五？（中略）如是有情欲界心樹，爲此五蓋之所覆故，破壞墮臥，不能生長七覺支花、四沙門果，故覆等義是蓋義。」

(1)貪欲蓋（rāga-āvaraṇa）：謂眾生貪愛世間男女、色聲香味觸法及財寶等物，無有厭足，以此貪欲覆蓋心識，禪定善法不能發生，故名貪欲蓋。

(2)瞋恚蓋（pratigha-āvaraṇa）：謂眾生或於違情境上，或追憶他人惱我及惱我親而生忿怒，以此瞋恚能覆心識，令禪定善法不能發生，故名瞋恚蓋。

(3)惛沉睡眠蓋（styāna-middha-āvaraṇa）：又作睡眠蓋。睡眠者，意識惛熟，五情闇冥，眾生以此睡眠覆蓋心識，令禪定善法不能發生，故名睡眠蓋。

(4)掉舉惡作蓋（auddhatya-kaukṛtya-āvaraṇa）：又作掉戲蓋、調戲蓋、掉悔蓋。掉悔者，身無故遊行爲掉，心中憂惱爲悔，謂眾生以此掉悔覆蓋心識，令禪定善法不能發生，故名掉悔蓋。

(5)疑蓋（vicikitsā-āvaraṇa）：疑者癡惑也，謂眾生無明暗鈍，不別眞僞，猶豫之心，常無決斷，以此疑惑覆蓋心識，禪定善法不能發生，故名疑蓋。

以上五者中，惛沉睡眠蓋係合惛沉、睡眠二者爲一，掉舉惡作蓋乃由掉舉、惡作合併爲一，餘三蓋皆單一成立。蓋惛沉、睡眠之所食、對治、事用皆相同，故立爲同一蓋；掉舉與惡作亦然。餘三者一食一對治，故自成蓋。如《大毗婆沙論》卷四十八云（大正27·250b）：

「復次以三事故，各共立蓋，謂一食故，一對治故，等荷擔故。此中，一食一對治者，謂貪欲蓋以淨妙相爲食，不淨觀爲對治，由此一食一對治故，別立一蓋。瞋恚蓋以可憎相爲食

，慈觀爲對治，由此一食一對治故，別立一蓋。疑蓋以三世相爲食，緣起觀爲對治，由此一食一對治故，別立一蓋。惛沉睡眠蓋以五法爲食：(1)瞢憒，(二)不樂，(三)頻欠，(四)食不平性，(五)心羸劣性，以毗鉢舍那爲對治，由此同食同對治故共立一蓋。掉舉惡作蓋以四法爲食：(一)親里尋，(二)國土尋，(三)不死尋，(四)念昔樂事，以奢摩他爲對治，由此同食同對治故，共立一蓋。等荷擔者，貪欲、瞋恚、疑一一能荷一蓋重擔，故別立蓋。惛沉睡眠二二能荷一蓋重擔，故共立蓋。」

〔參考資料〕《中阿含》卷十〈本際經〉；《雜阿含經》卷二十七、卷二十八；《悲華經》卷六；《集異門足論》卷十二；《大毗婆沙論》卷三十八；《俱舍論》卷二十一；《順正理論》卷五十五；《大乘阿毗達磨雜集論》卷七；《大智度論》卷十七。

五障（梵pañca āvaraṇāni，巴pañca nīvaraṇāni，藏sgrib-pa lṅa）

(一)女人的五種障礙：亦稱五礙。即女人身有不得作梵王、帝釋、魔王、轉輪聖王、佛等五種障礙。出自《法華經》卷四〈提婆品〉。《法華經要解》釋云（卍續47・631下）：「梵王淨行，帝釋少欲，魔王堅固，輪王大仁，佛具萬德，而女人多染多欲，儒弱妬害，具足煩惱，皆反於上，故致五障。」

此外，《超日明三昧經》卷下亦載女人具五障之緣由。其文略云：勇猛少欲乃得爲男；女人雜惡多態故不得作天帝釋。奉清淨行無有垢穢，修四等心若遵四禪乃昇梵天；女人淫恣無節故不得作梵天。十善具足尊敬三寶，孝事二親謙順長老，乃得魔天；女人輕慢不順毀疾正教故，不得作魔天。行菩薩道慈愍羣萌，奉養三尊先聖師父，乃得轉輪王主四天下，教化人民普行十善，遵崇道德爲法王教；女人匿態有八十四無有清淨行故，不得作聖帝。行菩薩心愍念一切，大慈大悲被大乘鎧，消五陰化六衰廣六度，了深慧行空無相願，越三脫門，解無我人無壽無命，曉了本無不起法忍，分別一切如幻如化，如夢如影芭蕉聚沫，野馬電焰水中之月，五處本無無三趣想，乃得成佛；女人著色欲淖情匿態身口意異故，不得作佛。

古來將此五障與三從連用，以顯示女人的業障深重及其爲至極的劣機。

(二)指菩薩修道上的五種障礙：即惡道障、貧窮障、女身障、形殘障及喜忘障。惡道障指生於三惡道。貧窮障指生於貧窮之家。女身障指受女身的果報。形殘障指因爲形體殘損而諸根不具。喜忘障的「喜」是「屢屢」之意，指屢屢忘失，記憶力不佳之謂。離此五障，稱爲五種功德。

天台宗在論三藏教的菩薩修行位時，一說初阿僧祇時可離五障，一說三阿僧祇時可離五障。例如《法華玄義》卷四（下）、《四教義》卷七說第一阿僧祇離女身，《菩薩戒經義疏》卷上說初僧祇得五種功德，《四教儀》卷中說初阿僧祇離女身及四惡趣。以上皆屬前者。又，《法華玄義釋籤》卷二（下）謂菩薩至第三祇始離五障，此與《大智度論》所說同屬後者。

此外，另有一說，謂如不遇違緣，在初阿僧祇即脫離五障，如遇違緣則在三阿僧祇始得脫離。又有一說，謂就六度勤修的功能而言，應在初阿僧祇脫離，但若根據教門設施的定位，則應是在三阿僧祇之時。

(三)指不能得除一切蓋障三昧的五種障礙：又名五蓋障。即煩惱障、業障、生障、法障、所知障。《大日經疏》卷一（大正39・590a）：「菩薩住此修學，不久勤苦，便得除一切蓋障三昧。（中略）是中障有五種。一者煩惱障，謂根本煩惱，乃至八萬四千上中下品障，蓋淨心及由宿世偏習故，妨礙道機不入佛法。二者業障，謂過去及現在世造諸重罪，乃至謗方等經，是人雖有得道因緣，以先業障未除故，種種留難不入佛法。三者生障，謂是人若得勝上無難生處，必當悟道，然乘前業更受無暇之身，以報生即爲障，不入佛法。四者法障，謂此人已得無障生處，又有悟道之機，以先世曾

有障法等緣故，不逢善友，不聞正法。五者所知障，謂此人乃至遇善知識，得聞正法，然有種種因緣，兩相不合和，妨修般若波羅密，如大品魔事品中廣明，亦是先世或曾差化道機，故憙生此障。」

此五障若除，於自心中常見十方一切諸佛妙相湛然，如觀明鏡，乃至於諸威儀去來睡寤，皆不離如是佛會因緣。

㈣勤學苾芻應當遠離的五違逆學法中的五種障礙：即增上戒障、增上心障、增上慧障、往善趣障、利養壽命所作事障。《瑜伽師地論》卷九十九（大正30・872b）：

「云何名爲增上戒障？謂如有一，或是奴婢，或是獲得，或有所言，廣說一切障出家法而與相應，如是名爲增上戒障。云何名爲增上心障？有十一障，當知名爲增上心障，謂數與衆會爲初，處分居處爲後。云何名爲增上慧障？謂於正法及說法師不起恭敬，陵懱正法及說法師輕賤自己，於法慳悋障他正法，令背正法毀謗正法，如是等類當知皆名增上慧障。

云何名爲往善趣障？謂如有一，惡欲邪見多諸忿恨，乃至廣說。如是色類順諸惡趣受學轉法，當知是名順惡趣障。利養障者，謂隨所行，令未信者更增不信，其已信者能令改變不樂功德，不時時中精勤修習施福業事，不樂爲他引攝所有利益安樂，如是等類。

壽命障者，謂不謹愼遠避惡象，廣說乃至不善遠離有災有疫諸惡國土，又不遠離諸因諸緣未盡壽量能令夭歿。如是等類。所作事障者，謂能障礙營衣鉢等所有事業。如是一切總攝爲一，應知說名利養壽命所作事障。」

㈤障信、進、念、定、慧等五善根的五障：即欺、怠、瞋、恨、怨。《法華玄義釋籤》卷一云（大正33・819a）：「欺爲信障，怠爲進障，瞋爲念障，恨爲定障，怨爲慧障。」

〔參考資料〕㈠《法華經玄贊》卷九（本）；《大明三藏法數》卷二十八。㈡《四教儀集註》卷中。

五輪

㈠指五大：地水火風空。此「五大」（五種元素）圓滿具足法性之德，故名五輪。又名五智輪。《尊勝佛頂修瑜伽法軌儀》卷上〈序品〉云（大正19・368b）：「五輪即是五智輪，五智便成五分身，五輪盡攝法界輪。」

密教謂一切依報正報皆由五輪組成。即依報（一切器世界）的最上方是金剛輪（地大），下方依次爲水火風空四輪；正報（一切有情）的最下方是金剛輪，上方依次爲水火風空四輪。

關於此五輪的種子、顯色、形色，分別表列如次：

五輪	地	水	火	風	空
種子	阿(a)	嚩(va)	羅(ra)	訶(ha)	佉(kha)
顯色	黃	白	赤	黑	青
形色	方	圓	三角	半月	團形

日本興教大師曾在《五輪九字祕釋》中爲五輪作祕釋，明示善無畏、不空三藏相傳之義，其文云（大正79・13b）：

「一切衆生色心實相，無始本際毗盧遮那平等智身。色者色蘊，開爲五輪。心者識大，合爲四蘊。是則六大法身法界體性智。五輪各具衆德，故名爲輪。體相廣大，稱爲大名。五佛自覺覺他，故名爲佛。五智簡擇決斷，故名爲智。色者不離心，五大即五智。心者不離色，五智即五輪。色即是空，萬法即五智。空即是色，五智即萬法。色心不二故，五大即五藏，五藏即五智。」

㈡指頂輪、面輪、胸輪、腹輪、膝輪：以此五輪表示有情的肉身。《大日經》卷七云（大正18・46a）：「至誠恭敬一心住，五輪投地而作禮。」《大日經疏》卷十四說頂輪爲空大，面輪爲風大，胸輪爲火大，腹輪爲水大，膝輪爲地大。又，《釋迦文佛法》中說明五輪著地，稱額、二手、二膝爲五輪，並解釋神心迴轉故名爲輪。另《五輪九字祕釋》中對此亦有詳細的敍述。

㈢指五指：即將小指、無名指順次配以地

水火風空五輪。《大日經》、《廣大儀軌》、《尊勝佛頂修瑜伽法儀軌》、《建立曼荼羅護摩儀軌》等均有此說法。

〔參考資料〕 (一)《金剛頂經蓮花部心念誦次第沙法》;《三種悉地破地獄轉業障出三界祕密陀羅尼法》;《大毗盧遮那供養次第法》卷上〈增益守護清淨行品〉;《陀羅尼門諸部要目》;《虛空藏寶鑰》;《念佛無上醍醐編》卷中。

五濁(梵pañca kaṣāyāḥ,藏sñigs-ma-lṅa)

末法時代之五種惡劣的生存狀態。在佛教的宇宙觀裡,是指減劫時所起的五種滓濁(汚濁)。又名五滓。即劫濁(kalpa-kaśāya)、見濁(dṛṣṭhi-k.)、煩惱濁(kleśa-k.)、衆生濁(sattva-k.,又名有情濁)、命濁(ayuḥ-k.,或名壽濁)。具有這五種惡劣生存狀態的時代,謂之為「五濁惡世」。

所謂劫濁,指時節汚濁而災害起,衣食等資具皆衰損。煩惱濁指衆生起貪瞋等煩惱。衆生濁指衆生受小身、劣弱之果。命濁指衆生短命。《法華經》〈方便品〉云(大正9・7b):「舍利弗!諸佛出於五濁惡世,所謂劫濁、煩惱濁、衆生濁、見濁、命濁。如是舍利弗!劫濁亂時,衆生垢重,慳貪嫉妬,成就諸不善根故,諸佛以方便力,於一佛乘分別說三。」

五濁之說也散見於大小乘諸經論中,其順序亦各各不同,而五濁之說明也並不一致。玆略述各說如次:

(1)《俱舍論》卷十二云(大正29・64a):「言五濁者,(一)壽濁、(二)劫濁、(三)煩惱濁、(四)見濁、(五)有情濁。劫減將末,壽等鄙下如滓穢故,說名為濁。由前二濁,如其次第,壽命資具極被衰損。由次二濁,善品衰損,以耽欲樂,自苦行故,或損在家出家善故。由後一濁,衰損自身,謂壞自身身量、色力、念智、勤勇,及無病故。」

依《俱舍論光記》卷十二之解釋,壽濁即壽命。劫濁即時;時無別體,約法以明,即以五蘊為體。煩惱濁以五鈍惑(貪、瞋、癡、慢、疑)為體。見濁以五見(身見、邊見、邪見、見取、戒禁取)為體。有情濁亦無別體,以五蘊為體。如此五濁,即壽濁起時壽命極短促,乃至唯有十歲。劫濁起時衣食等資具衰損。煩惱濁、見濁起則善品衰損。有情濁起則衰損自身,即身量變短小,色白者成黑,力强者變弱,正念正知者亦成邪念邪知,勤勇者成懈怠,無病者變成有病。以此五皆衰損故,鄙之如滓穢,故名為濁。

(2)依窺基《法華玄贊》卷四等所述,命濁者以本識名言種子由業所引的命根為體,善業力弱則命根漸短,此為殺生業之所招感。有情濁,以第八識及五蘊為性,雖多名第八識為有情,然今以五蘊假者作惡無善,名有情濁,故合第八識及五蘊為體。煩惱濁者,以五見外一切煩惱、隨煩惱為體。見濁者,以五見為體。劫濁者,以色蘊四塵為體,或統以五蘊為體。蓋煩惱增多,惡業尤重便招惡果,遂生三災。又謂以上五者之所以名濁者,乃劫增時,三災漸輕,煩惱轉薄,衆生向好,惡見漸微,命根轉長,漸漸向勝,以上好可欣故名為淸。然劫減時,小災漸起,煩惱轉厚,衆生向惡,染見漸盛,命根轉短,漸漸向劣,以下惡可厭故名為濁。

(3)依智顗《法華文句》卷四(下)載,劫濁無有別體,劫是長時,刹那是短時,但約四濁立此假名,文云劫濁亂時即是此義也。衆生濁亦無別體,攬見慢之果報上立此假名,文云衆生垢重即是此義。煩惱濁以五鈍使為體,見濁以五利使為體,命濁指連持之色心為體。而五濁之次第,以煩惱及見為根本,由此二濁而成衆生,由衆生而有連持之命,此四經時名為劫濁。此乃承襲吉藏之說。

(4)吉藏《法華玄論》卷五載,五濁中煩惱及見,正名為濁,此二所成之衆生名衆生濁,即此衆生連持之命,名為命濁,此四種之時名為劫濁,若無前二,則後三不名為濁。此五,若以因果分別,則煩惱及見為因,餘三為果。若以人法分,則衆生為人濁,餘四為法濁。若依

時法分，則劫爲時濁，餘四爲法濁，若統而言之，凡衆生有此五，皆名爲濁。此謂有衆生即有衆生濁；有時即成劫濁；有生死涅槃凡聖等見皆爲見濁；有所得之心念生，即勞役觀心，皆爲煩惱濁；未得法身慧命即是命濁；因有此五，故不得一乘淨觀，障翳正道，豈得不名爲濁。

關於五濁，諸家見解大抵如是。又，《十地論》卷一有不欲濁、威儀濁、蓋濁、異想濁、不足功德濁、癡濁等六濁說。而《毗尼母經》卷一之五濁，立業濁而缺見濁。《大薩遮尼乾子所說經》卷二說有十二濁，即示現劫濁、示現時濁、示現衆生濁、示現煩惱濁、示現命濁、示現三乘差別濁、示現不淨國土濁、示現難化衆生濁、示現說種種煩惱濁、示現外道亂濁、示現魔濁、示現魔業濁。《法苑珠林》卷九十八亦廣列諸經論之異說。此五濁於人壽八萬歲之世，全然不存；人壽漸減至二萬歲時，始發其端而名五濁。

〔參考資料〕《雜阿含經》卷三十二；《菩薩地持經》卷七；《大方等大集經》卷二十一；《悲華經》卷五；《阿彌陀經》；《四分律行事鈔資持記》卷上一之三。

五諦

指因果等五種眞實不虛之理。《瑜伽師地論》卷四十六謂五諦是因諦、果諦、智諦、境諦及勝諦；《顯揚聖教論》卷八謂是因諦、果諦、能知諦、所知諦及至諦。此中，前四者爲安立諦，後一種爲非安立諦。《瑜伽論記》卷十一（下）列舉三師之說（大正42・560c）：

「增五門中，前四安立，後一非安立。前四諦者，景云：(一)因諦則是集道，(二)果諦則是苦滅，(三)智諦則四諦智，(四)境諦則所知四諦。基云：前四四諦也。測云：因攝世出世因，果攝世出世果，此則因果相對，攝一切盡；智境則心境相對，亦攝一切盡。」

〔參考資料〕《瑜伽論略纂》卷十二；《大乘法苑義林章》卷二（末）；《大乘法苑義林章纂註》卷三。

五嶽

指泰山、衡山、華山、恆山及嵩山。泰山又稱岱宗、岱山、岱嶽或東嶽，在山東省泰安市；衡山又稱霍山或南嶽，在湖南省衡山縣；華山是由太華、小華二山相連而成的，又稱垂山或西嶽，在陝西省華陰縣；恆山又稱恆嶽、常山或北嶽，在山西省渾源縣；嵩山又稱嵩高山、宗嵩山、崧高山、崧岳、太室山或中嶽，在河南省登封縣。

《周禮》大司樂註除去嵩山，另加吳嶽（亦單稱嶽）名爲五嶽，乃是由於周都曾有所變遷，即如賈公彥所說，西都無西嶽，權立吳嶽爲西嶽；《爾雅》以嵩山爲中嶽，華山爲西嶽，是據東都之地而云。堯時已建四伯之官，並有四時主西方嶽之制，後加中嶽而成五嶽之制。按：祭祀五嶽爲天子的特權，諸侯僅能奉祀自己領土內的山嶽。

此外，根據《廣弘明集》卷一所引〈漢法本內傳〉，以及《抱朴子》等的記載，五嶽自古似爲道士所棲止，與道教有密切的關係。然由苻秦・道安入恆山、梁・菩提達磨止嵩山、陳・慧思等住衡山，以及隋・開皇元年（581）閏三月勅令五嶽下各置僧寺一所等史事看來，五嶽亦屬佛教的重鎮。

〔參考資料〕《歷代三寶紀》卷十二；《集古今佛道論衡》卷一；《古今圖書集成》〈山川典〉卷七、卷八、卷十三、卷四十一、卷五十五、卷六十七、卷一六三。

五藏

古代印度大小乘部派對佛典的分類。分爲五種，故謂五藏。所謂藏，是含藏、攝持之意；典籍含藏攝持種種法門故名藏。關於五藏的內容，有下列諸說。

(一)依《大乘理趣六波羅蜜多經》卷一所述：指(1)素呾纜藏，(2)毗奈耶藏，(3)阿毗達磨藏，(4)般若波羅蜜多藏，(5)陀羅尼藏。

依該經所說，素呾纜譯作經，主要在詮顯定；毗奈耶譯作律，主要在詮顯戒律；阿毗達磨譯作論，主要在詮顯性相分別的慧；般若波羅蜜多藏，是在詮顯大乘眞實的慧；陀羅尼藏是對不能受持以上四藏的四重、五逆、謗法、闡提者，令其悟得涅槃的眞言密呪。

經中並謂素呾纜藏是由阿難誦出，毗奈耶藏是由鄔波離誦出，阿毗達磨藏是由迦多衍那誦出，般若藏是由曼殊室利誦出，陀羅尼藏是由金剛手誦出。

㈡**大衆部所立**：指(1)經藏，(2)律藏，(3)論藏，(4)雜集藏，(5)禁呪藏。《大唐西域記》卷九云（大正51・923a）：「復集素呾纜藏、毗奈耶藏、阿毗達磨藏、雜集藏、禁呪藏，別爲五藏。而此結集凡聖同會，因而謂之大衆部。」其中，雜集藏是詮顯戒定慧之三或二者。

㈢**法藏部所立**：指(1)經藏，(2)律藏，(3)論藏，(4)呪藏，(5)菩薩藏。《三論玄義》云（大正45・9c）：

「三百年中從正地部又出一部，名法護部。其本是目連弟子，得羅漢恒隨目連往色界中，有所說法皆能誦持，自撰爲五藏。三藏如常，四呪藏，五菩薩藏。有信其所說者，故別成一部也。」

其中，攝諸呪等謂呪藏；攝菩薩本行事等謂菩薩藏。

㈣**成實論師等所立**：指(1)經藏，(2)律藏，(3)論藏，(4)雜藏，(5)菩薩藏。《成實論》卷十四〈惡覺品〉云（大正32・352c）：「當讀誦修多羅、毗尼、阿毗曇、雜藏、菩薩藏。」

其中，雜藏依《分別功德論》卷一所述，（大正25・32b）：「非一人說，或佛所說，或弟子說，或諸天讚誦，或說宿緣三阿僧祇菩薩所生，文義非一，多於三藏，故曰雜藏。」

此外，犢子部於其所詮之法立三世、無爲、不可說五藏。

〔參考資料〕㈠《辯顯密二教論》卷下；《真言宗教時問答》卷四；《選擇本願念佛集》卷下。㈢《異部宗輪論述記》；《大乘法苑義林章》卷二（本）；《三論玄義檢幽集》卷六。

五藥

代表一切藥的五種藥。密教設壇修法，或作鎭地法時，將其與五寶五穀共埋於壇下之地中；又灌頂時將其與五寶等共貯於五瓶中，均表示用佛之法藥除治衆生無明煩惱之病，有消災之意。

關於五藥的種類，《慧琳音義》卷三十六云（大正54・546a）：

「五藥，（中略）依金剛頂經瑜伽說，五藥梵名：婆賀捗囉一、婆賀禰縛二、建吒迦哩三、擬哩羯囉孥四、勿哩荅賀底五，並西國藥，此國無。即以此土所出靈藥替之：伏苓一、朱砂二、雄黃三、人參四、赤箭五，各取少許共置一瓶子中埋之也。」

《五分律》卷五說是生酥、熟酥、油、蜜、石蜜；《有部毗奈耶雜事》卷一說是餘甘子、訶梨勒、毗醯勒、畢鉢梨、胡椒；《成就妙法蓮華經王瑜伽觀智儀軌》說是赤箭、人參、伏苓、石昌蒲、天門冬。

〔參考資料〕《建立曼荼羅護摩儀軌》；《蘇悉地羯囉經》卷下；《蕤呬耶經》卷中；《大日經疏》卷八；《善見律毗婆沙》卷十五；《乳味鈔》卷十四。

五識（梵 pañca vijñānāni，巴 pañca viññānāni，藏 rnam-par-śes-pa lṅa）

㈠**指五種心識**：即眼識、耳識、鼻識、舌識、身識。又稱五識身、五轉識、前五識。乃眼等五種感覺器官（五根）對應色等五種對象（五境、五塵），所產生的五種認識作用。其中，(1)眼識：以眼根爲所依，緣色境；(2)耳識：以耳根爲所依，緣聲境；(3)鼻識：以鼻根爲所依，緣香境；(4)舌識：以舌根爲所依，緣味境；(5)身識：以身根爲所依，緣觸境。以上之五根、五境與五識，即十八界中的前十五界。

此五識之所以又稱五識身，是因身有聚集義，在梵、巴語中，即以身字表示複數。《五事毗婆沙論》卷下云（大正28・993b）：「爲

身者，一識有多故。非一眼識名眼識身，要多眼識名眼識身。如非一象可名象身，要有多象乃名象身。此亦如是。」唯識家名五識爲五轉識者，乃彼宗謂眼等五識係由第八本識中之種子轉變生起故。又此五識是六識或八識中的前五識，故一般習稱爲前五識。

三界中，欲界衆生六識（五識加意識）具備，色界中的初禪天不具鼻、舌二識，二禪天以上不具五識，唯具意識。

㈡「**意**」**的五種名稱**：《大乘起信論》說「意」有五名，稱五意或五識。即⑴業識：謂無明力不覺心動故；⑵轉識：依於動心能見相故；⑶現識：所謂能現一切境界相，猶如明鏡現衆色像，現識亦爾，隨其五塵對至即現，無有前後，以一切時任運而起，常在前故；⑷智識：謂分別染淨法故；⑸相續識：謂恒作意相應不斷，住持過去善惡等業，令無失壞故。

〔參考資料〕㈠《成唯識論》卷四、卷七；《識身足論》卷六；《大毗婆沙論》卷四十二、卷七十二；《雜阿毗曇心論》卷一；《俱舍論》卷二；《異部宗輪論》；《順正理論》卷四；《大乘義章》卷三（末）；《成唯識論述記》卷四（末）；《大乘法苑義林章》卷二（末）。

五難

謂於五濁惡世無佛時，修行佛道有五種障難。曇鸞《往生論註》卷上說此難實有多途，暫言五三以示義意（大正40・826b）：「一者外道相善，亂菩薩法；二者聲聞自利，障大慈悲；三者無顧惡人，破他勝德；四者顚倒善果，能壞梵行；五者唯是自力，無他力持。如斯等事，觸目皆是。」蓋有此五難故成就佛道至難，因而自力修行稱難行道。道綽《安樂集》卷上及智顗《淨土十疑論》（第五疑）中也都提到此五難。

⑴**外道相善，亂菩薩法**：是說外道之有相事善混亂初心菩薩之有相修行。一如「似德非德而亂德故，言其爲德之賊」，外道相善爲似法而非正法，障礙佛法之正道，故言一難。

⑵**聲聞自利，障大慈悲**：是說聲聞獨進而不知爲他。如此聲聞唯自利之行，乃違反且妨礙菩薩本分利他拔苦與樂之慈悲行，故屬求佛果之一難。

⑶**無顧惡人，破他勝德**：是說無慚無愧、不顧自他、崇重暴惡、輕學賢善之惡人，見修行者不成人之美，反而加破毀之言，這也是修行佛道的障難。

⑷**顚倒善果，能壞梵行**：是說人天等果報能破壞六度等之菩薩行。而將人天果報稱爲顚倒善果，是因爲它非無漏善，雖暫樂但終將受苦之故。而愛著如此顚倒善果的人天果報，終將懈厭、嫌恨敎化衆生等之行業，故亦屬佛道修行之一障礙。

⑸**唯是自力，無他力持**：是說僅自力修行而無他力之住持，則修行難成。

對於此五難，古來註釋家有四種解釋：

⑴澄彧《注十疑論》謂前四難是破斥凡夫與小乘，第五是指大乘修行之障難。即第一是外道之難，第二是小乘之難，第三、第四是凡夫之難。而雖就前四者加以破斥，但若入大乘亦唯自力而無他力、闕外緣，則仍爲障礙。知空的《往生論註翼解》即依此理論。

⑵《往生論註刪補鈔》認爲前三者是壞他緣、自善之難；第四是障自果、梵行之難；第五是自善而無他力持助之難。

⑶堯慧《往生論註私集鈔》認爲前四者是濁世之難，第五是無佛之難。

⑷良忠《往生論註記》則以前四者爲別，第五爲總。蓋難之所以爲難是由於第五之故，即由於自力而無他力住持，故有外道等四種障難。慧（惠）然《往生論註顯深義記》、善讓《選擇集指津錄》等均依此理論，認爲自力修行之困難，在於沒有他力。崇廓《往生論註疏》則認爲上述四說依次是大小相對、自他相對、有濁無佛相對、總別相對之義。

五寶

代表一切寶的五種寶物。密敎造壇修法時

，將五寶與五藥、五香、五穀共埋於壇下的中央及四方，作為五部塔婆，代表地神的寶藏；或灌頂時，將其貯於大壇的五瓶中，表示開淨菩提心而開發五智之德。《大日經疏》卷四云（大正39・621a）：「即穿漫荼羅中心深一肘許，用成辦諸事眞言，加持五寶、五穀、五藥安置其中。（中略）應取欲灌頂瓶，貯以淨水勿令大滿，插諸花果，中置五寶穀藥，於埋寶處置之。」

關於五寶的種類，各經說法不同。《成就妙法蓮華經王瑜伽觀智儀軌》及《建立曼荼羅護摩儀軌》等說是金、銀、眞珠、瑟瑟、頗梨五種；《蕤呬耶經》卷中說是瑚、頗、金、銀、商佉；《蘇悉地羯囉經》卷下〈護摩法則品〉說是金、銀、眞珠、螺貝、赤珠；《陀羅尼集經》卷四說是金、銀、眞珠、珊瑚、琥珀。

〔參考資料〕《慧琳音義》卷三十六；《十誦律》卷六十一；《建立曼荼羅揀地法》；《乳味鈔》卷十四、卷二十五。

五蘊（梵pañca skandhāḥ，巴pañca khandhā，藏phuṅ-po lṅa）

指構成一切有為法的五種要素，即色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊。「蘊」為梵語塞犍陀（skandha）之譯，意指積集，舊譯作陰、衆、聚，故五蘊又稱五陰、五衆、五聚。《俱舍論》卷一稱作五法。

《集異門足論》卷十一云（大正26・412a）：「云何色蘊？答：諸所有色，若過去若未來若現在，若內若外若麁若細，若劣若勝，若遠若近，如是一切略為一聚說名色蘊。」受想行識亦復如是。簡言之，色蘊是指總括五根、五境等有形的物質，受蘊是指對境而承受事物之心的作用，想蘊是指對境而想像事物之心的作用，行蘊是指其他對境關於瞋貪等善惡一切心的作用，識蘊是指對境而了別識知事物之心的本體。

根據小乘俱舍家的說法，色蘊是指五根、五境、無表色的十一種色法，受蘊指領納境的受心所，想蘊指取境之像的想心所，行蘊指受想以外的四十四心所及十四心不相應法，識蘊指心王一法，即五蘊攝七十五法中之七十二有為法。唯識家則立百法，其中，初三蘊同於俱舍，而行蘊攝四十九種心所有法及二十四種心不相應行法，識蘊攝八種心法，即合九十四有為法攝於五蘊。

關於五蘊成立的次第，《俱舍論》卷一謂有隨麁次第、隨染次第、隨器等次第及隨界別次第四種。《瑜伽師地論》卷五十四則提出生死所作、對治所作、流轉所作、住所作、安立所作五種。另《大乘阿毗達磨雜集論》卷一對唯立五蘊的原因，也有所說明。五蘊的施設動機，乃在破衆生的我執，而令達無我之理。

總而言之，五蘊是一切有為法的分類，通於有漏無漏及三性，故諸論中亦標示種種名稱以說明其種別，如《大毗婆沙論》卷七十五等，特別將五蘊中屬於有漏者稱作五取蘊；《大乘義章》卷八（本）則就有漏、無漏、三性，總立九種之別——生得善陰、方便善陰、無漏善陰、不善五陰、穢汚五陰、報生五陰、威儀五陰、工巧五陰、變化五陰。此外，《摩訶止觀》卷五（上）、《大乘法苑義林章》卷五（本）也各立說九種及十種五蘊，內容均大同小異。

又，《摩訶止觀》卷五（上）另就十界論五陰等之不同，說三途是有漏的惡陰界入、三善是有漏的善陰界入、二乘是無漏的陰界入、菩薩是亦有漏亦無漏的陰界入、佛是非有漏非無漏的陰界入（以上稱為五陰世間）。

綜觀大、小乘之說，蓋小乘有部等以五蘊之法皆實有；大乘般若等說五蘊皆空。又小乘及大乘唯識等，認為五蘊雖是有為法，而不免生滅遷流，如《大般涅槃經》卷三十九云（大正12・590c）：「色是無常，因滅是色，獲得解脫常住之色。受想行識亦是無常，因滅是識，獲得解脫常住之識。（中略）色即是空，因滅空色，獲得解脫非空之色。」《方廣大莊嚴經》卷十二則以五喻說五蘊無常、苦、空、無

我之義。

〔參考資料〕　《雜阿含經》卷二、卷三；《增一阿含經》卷二十六；《五陰譬喻經》；《大毗婆沙論》卷七十四；《瑜伽師地論》卷十三、卷五十五、卷六十六；《顯揚聖教論》卷五；《雜阿毗曇心論》卷一；木村泰賢《原始佛教思想論》；舟橋一哉《原始佛教思想の研究》；Stcherbatsky著．金岡秀友譯《小乘佛教概論》。

五觀

㈠僧侶在用餐時所應起的五種觀想：即所謂的「食存五觀」。《四分律行事鈔》卷中之三〈隨戒釋相篇〉云（大正40．84a）：「食須觀門五別：㈠計功多少，量彼來處。㈡自忖己德行，全缺多減。㈢防心顯過，不過三毒。㈣正事良藥，取濟形苦。㈤爲成道業，世報非意。」茲依同書卷下之二〈對施興治篇〉引用《智度論》、《毗尼母論》等所載，略釋如次：

⑴計功多少等，即思惟此食所用之功甚多，如墾植、耕除、收穫、蹂治、舂磨、淘沙、炊煮等功，又計一缽之食，觀想作夫之汗多食少，若有貪心，則墮地獄。

⑵自忖己身德行，若不坐禪誦經，不營佛法僧事，而受他人信施，則墮惡趣，知之而布施者亦墮之，故須忖量己身德行是否可獲供養。

⑶防心顯過等，即食分上、中、下；上食起貪，下食起嫌瞋，中食生癡捨。貪重則墮地獄，嫌瞋則生餓鬼不得食，癡捨則墮畜生，故須先觀食，離此過，方能生三善根。

⑷正事良藥等，即做良藥之想，觀想治飢渴如除故病，及減約飲食如不生新病。

⑸爲成道業等，即觀想藉由食物使食久住，藉由壽命的相續而成慧命，修三學以伏滅煩惱。

又，以此五觀故，齋堂又稱五觀堂。

㈡《法華經》〈觀世音普門品〉所舉的觀音五觀：即⑴眞觀：謂觀眞實之理而斷見思惑之空觀。⑵清淨觀：謂於既除見思惑之清淨身，斷塵沙惑之假觀。⑶廣大智慧觀：謂斷無明惑而得廣大智慧之中觀。⑷悲觀：謂以此上三觀觀察衆生，拔衆生之苦惱。⑸慈觀：謂以前三觀觀察衆生，而給予衆生以福樂。

㈢因五眼所見對象之不同所產生的五觀：即⑴肉眼：見色（客觀界）之粗雜相。⑵天眼：見色之因果微細相。⑶慧眼：見物心之粗雜相、微細相及空之道理。⑷法眼：見物心之因果粗雜相、微細相及諸法假相。⑸佛眼：見前四眼所見及中道佛性之理。

㈣指五停心觀：即不淨觀、慈心觀、緣起觀、安般念觀、界分別觀。

〔參考資料〕　㈠《釋氏要覽》卷上〈中食〉；《勅修百丈清規》卷六〈日用軌範條〉；《永平清規》卷上；《禪林象器箋》〈諷唱門〉。㈡《華嚴孔目章》卷二。

五山版

日本著名的古刻版本。指鎌倉時代末期至室町時代之間，於京都、鎌倉之五山（五所官立之禪刹）所開版的禪籍及詩文集等版本。其所刊刻多爲宋、元禪籍的覆刻，間有日人的著作。版式皆模仿宋、元版本。五山禪僧均致力於刊行典籍，其中，以夢窗疎石及其門下春屋妙葩最具代表性。此外，現今被確認最早刊行者爲《禪林寶訓》，次爲《應庵語錄》等十餘種書籍。

五山版的最盛期爲日本南北朝至室町初期。應永年間（1394～1428）逐漸衰退，出版中心亦自五山禪刹漸次移往他處；應仁之亂（1467～1477）後完全沒落。本版的刊行不僅凸顯禪僧對日本文化的貢獻，而且對日本的出版文化也深具意義，其所採的裝訂方式，也成爲後世日本出版物的典範。

五大部

㈠大乘經典的分類：又稱五部大乘經典。《開元釋教錄》卷十、卷十一、卷十二，將部帙浩瀚的大乘經典分爲五大部（總計一五九經一二九二卷）：⑴般若部，二十一經七三六卷。

(2)寶積部，八十二經一六九卷。(3)大集部，二十四經一四二卷。(4)華嚴部，二十六經一八七卷。(5)涅槃部，六經五十八卷。並說明以般若部爲五大部之首的理由（大正55·582b）：「般若經，建初者謂諸佛之母也；舊錄之中編比無次。今此錄中，大小乘經皆以部類編爲次第。」另外，將《法華》、《金光明》、《維摩》、《楞伽》、《觀無量壽》、《大日》等諸經，收錄於五大部外重譯及單譯經部分（計四〇四經、八八一卷）中。

其後，《貞元》等諸錄皆依此分類。明·袾宏《正訛集》也不同意世人將《華嚴》、《涅槃》、《心地觀》、《報恩》及《金光明》五經稱爲五大部，而强調五大部爲一大藏的總名，即所謂般若部、華嚴部、寶積部、大集部及涅槃部。但智旭《閱藏知津》，則根據天台宗的判教將大乘經分爲華嚴、方等、般若、法華及涅槃等五大部。即將《開元釋教錄》所立的寶積、大集二部攝屬於方等，而別立法華一部；五大部外的重單譯經亦多攝入方等部中。《大日本縮刷大藏經》中之大乘經典，主要即依此分類：(1)華嚴部，收二十八經。(2)方等部，收三六三經。(3)般若部，收二十九經。(4)法華部，收十四經。(5)涅槃部，收十六經。

㈡指南山律師道宣撰述的五大部註疏：即《四分律刪繁補闕行事鈔》三卷（今分十二卷）、《四分律含注戒本疏》四卷（今分八卷）、《四分律刪補隨機羯磨疏》四卷（今分八卷）、《四分律拾毗尼義鈔》三卷（今分六卷，但後二卷缺）及《四分比丘尼鈔》三卷（今分六卷）。其中，前三部略云《事鈔》、《戒疏》及《業疏》，以詳盡律之要義，特稱三大部。

㈢指日本·日蓮遺文中的五大部撰述：又稱五大鈔。即《觀心本尊抄》、《開目抄》、《撰時鈔》、《立正安國論》及《報恩抄》。

〔參考資料〕 ㈠《開元釋教錄略出》卷一；《貞元新定釋教目錄》卷十九～卷二十二；《大藏聖教法寶標目》卷一；《至元法寶勘同總錄》卷一；《閱藏知津》卷一、卷四十四。㈡《八宗綱要》卷上；《四分律隨機羯磨疏正源記》卷一。㈢《御書鈔》卷二、卷十；《錄內啟蒙》卷一、卷十六；《安國論私記》卷上。

五大願

密宗所立，爲大日如來的本願，也是諸佛如來的總願。即衆生無邊誓願度、福智無邊誓願集、法門無邊誓願學、如來無邊誓願事、無上菩提誓願成。此五大願乃源於五智之大用，即初願是大圓鏡智之用，金剛薩埵令一切衆生發菩提心；第二願是平等性智之用，虛空藏菩薩遍於衆生界令生福智；第三願是妙觀察智之用，觀世音菩薩遍於衆生界令生智慧；第四願是成所作智之用，業菩薩遍於十方服侍諸佛；第五願是法界體性智之用，即爲遍於衆生界，顯本來清淨之理成菩提者。

顯教經典所說的四弘誓願中，有「煩惱無數誓願斷」，而此五大願中缺之，乃由於密教不認爲有可斷的煩惱。其爲密教特有的總願。

〔參考資料〕 《佛頂尊勝陀羅尼念誦儀軌法》；《無畏三藏禪要》；《不動八大童子儀軌》；《受菩提心戒儀》；《仁王護國般若波羅蜜多經道場念誦儀軌》卷下；《五大願祕釋》；《金界發惠抄》卷上；《乳味鈔》卷一。

五小部

㈠天台五小部：即智顗大師所撰的《金光明經玄義》二卷、《金光明經文句》六卷、《觀音玄義》二卷、《觀音義疏》二卷、《觀無量壽佛經疏》一卷等五部。其中，前四部由門人灌頂筆錄，惟獨《觀經疏》闕筆錄者之名，且古來早有眞僞之疑。而《金光明經玄義》分廣略二本，文中有關觀行釋的眞僞，即天台山家、山外二派論諍的主因。

四明知禮曾爲此五部分別作疏，即《金光明經玄義拾遺記》六卷、《金光明經文句記》八卷、《觀音玄義記》四卷、《觀音義疏記》四卷、《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》三卷。由此五部可知天台念佛義、四明約心念佛義、天台十種三法融即無礙義、四明山外派的觀心說，

及天台性惡法門，故與三大部同是天台宗重要之典籍。

㈡**指日本台密的五小部**：即不空譯《金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論》、圓珍撰《大日經指歸》、圓珍撰《講演法華儀》、安然撰《祕密即身義》、不空譯《大樂金剛不空眞實三昧耶經般若波羅蜜多理趣釋》。

〔參考資料〕 ㈠《山家正統學則》卷上；《璽冈》卷八十二；《天台の密教》。

五分戒

將戒法依受持的多寡分爲五種類別。即一分戒、少分戒、無分戒、多分戒及滿分戒五種。《優婆塞戒經》卷三（大正24・1049a）：「若受三歸受持一戒，是名一分。受三歸已受持二戒，是名少分。若受三歸持二戒已，若破一戒，是名無分。若受三歸受持三、四戒，是名多分。若受三歸受持五戒，是名滿分。」

此外，也有分爲四類或三類者，如《正法念處經》卷四十四將優婆塞的持戒分爲四種：一分行者，唯持一戒；半分行者，謂取三戒，行於三戒；數數行者，不常受戒；一切行者，受持五戒。而善導《觀無量壽佛經疏》卷二〈序分義〉謂三歸戒、五戒、八戒、十善戒、二百二十戒等，並謂（大正37・259c）：「一一戒品中亦有少分戒、多分戒、全分戒也。」

〔參考資料〕 《大毗婆沙論》卷一二四；《俱舍論》卷十四；《成實論》卷八〈五戒品〉；《菩薩瓔珞本業經》卷下；《觀經疏傳通記》。

五屯寺

藏密寺院。位於青海省同仁縣隆務鎮東北六公里處。建築年代無史料可查，相傳已有三百多年歷史。寺院分上、下兩寺，兩寺相距一點五公里。現存主要建築，上寺有大經堂、釋迦牟尼殿（藏語稱角康），下寺有大經堂、彌勒佛殿（藏語稱賢康）。殿宇結構形式多爲藏漢結合型建築。

由於此處爲「五屯藝術」的故鄉，故寺壁上幾乎掛滿了繪於布縵上的壁畫，畫工精細，色料純正，色彩鮮艷，在國內頗負盛名。

五比丘（梵pañca bhikṣavaḥ，巴pañca〈-vaggiya〉bhikkhū）

指釋迦牟尼修苦行時的五位隨從。亦即在釋尊成道後，最早受到教化的五名比丘。或稱五羣比丘。當初悉達多太子踰城之後，其父淨飯王曾遣使欲將其追回，但因其道心堅固，王乃遣憍陳如等五人伴隨太子學道。後來五比丘見太子放棄苦行，在尼連禪河沐浴，並接受牧女難陀波羅的供養，彼等誤認太子生退道心，乃捨太子而去鹿野苑。世尊在成道之後，首先想度化阿羅邏等二仙人，但因此二仙人已去世而作罷，於是前往波羅奈斯國鹿野苑，爲五比丘開示四諦、八正道、十二因緣等法，使此五人得法眼淨。

五比丘的譯名因不同經論而有差異，茲列表如下：

經　名	五　比　丘　名
中本起經	拘隣、拔提、摩男拘利、十力迦葉、頞陛
無量壽經	了本際、仁賢、大號、正語、正願
佛所行讚	憍隣如、跋陀羅、十力迦葉、波澀波、阿濕波誓
佛本行集經	憍陳如、跋提梨迦、摩訶那摩、波沙波、阿奢踰時
過去現在因果經	憍陳如、跋陀羅闍、摩訶那摩、跋波、阿捨婆闍
四分律	憍陳如、婆提、摩訶摩男、婆數、阿濕鼻
新婆沙論 法華文句	憍陳如、跋提、摩訶男、婆數、頞鞞
梵本無量壽經	Ajñāta-kauṇḍinya，Bhadra-jit，Maha-naman，Vaṣpa，Aśva-jit

上列《新婆沙論》及《法華文句》的說法，引自《佛祖統紀》。五比丘中，相傳憍陳如及婆數是世尊母系的親屬；頞鞞、跋提、摩訶男則是世尊父系的親屬；而十力迦葉與婆數則是同一人之異名。

按：《五燈會元》卷六、《義楚六帖》等書皆謂五比丘爲「五俱倫」。該詞究出自梵語

之何詞，待考。

〔參考資料〕《中阿含經》卷五十六；《增一阿含經》卷三、卷十四；《方廣大莊嚴經》卷十一；《普曜經》卷七；《四分律》卷十四；《法華經玄贊》卷四；《大唐西域記》卷七；《佛祖統紀》卷二。

五台山❶

我國佛教四大名山之一。位於山西省五台縣東北，爲五台山脈的主峯，山勢雄偉，五峯聳立，峯頂平緩如台，因此得名。又因山中氣候淸涼宜人，故又名淸涼山。其五峯分別爲北台葉斗峯、西台掛月峯、南台錦繡峯、東台望海峯與中台翠岩峯。五峯皆由中峯發脈，而以北峯最高，海拔三千餘尺。五峯之外稱台外，其內稱台內，台內以台懷鎭爲中心。

依《文殊師利法寶藏陀羅尼經》所載（大正20・791c）：「爾時世尊復告金剛密迹主菩薩言：我滅度後，於此贍部洲東北方有國名大振那，其國中有山，號曰五頂。文殊師利童子遊行居住，爲諸衆生於中說法。」又因晉譯《華嚴經》〈菩薩住處品〉也說文殊菩薩住於東北方的淸涼山，故本山自古即被視爲文殊菩薩顯聖的道場，歷代來山者絡繹不絕，或巡禮、參學，或建寺、弘法，如北魏・靈辯、隋・曇義、唐・僧明、法照、澄觀、窺基、道宣等，以及師子國的釋迦密多羅、不空、北印度罽賓國僧佛陀波利及日本的靈仙、圓仁、奝然、新羅的慈藏等人皆曾至此山。其中，不空曾建金閣寺弘揚密教，法照創建竹林寺弘揚五會念佛，志遠於大華嚴寺弘傳《摩訶止觀》、澄觀於大華嚴寺著《華嚴經疏》。

山中寺刹雲集，殿宇相望。依《淸涼山志》記載，東漢明帝時，已有迦葉摩騰來山建靈鷲寺，但此說之眞僞仍待考。其次相傳自北魏孝文帝遊中台創建大孚靈鷲寺後，至北齊時寺院增建至二百餘座，其後歷朝屢有修建。據載，盛唐時山中的寺院已有三六〇座。但三武之禍波及本山諸寺，僅有南禪寺倖免於難。其後雖有遼、金、元各代的修復，仍未能恢復舊況。元、明之際開始有喇嘛教徒來住，明末曾重建大塔院寺的舍利塔、顯通寺的銅殿塔等。

清朝懷柔蒙、藏二族，優遇喇嘛教，曾屢次建立喇嘛塔；康熙、乾隆諸帝也屢屢巡幸本山，勅賜營修之資。今全山寺院可分爲禪宗系與喇嘛教系等二大系。寺院總數爲台內有三十九所、台外有八所；著名者有顯通寺、塔院寺、羅睺寺、殊像寺、菩薩頂、南禪寺、佛光寺等。諸寺所藏佛經及遺存的墓塔、雕塑、碑刻、建築等均屬重要文物，極具價值。中共在五台山設立五台古蹟維護事務所，著意整建寺宇諸事。

在諸寺中，顯通寺是台懷鎭最大，歷史最久的名寺。爲五大禪處之一。原名大孚靈鷲寺。唐太宗予以重修，唐武后改稱之爲大華嚴寺。明太祖復予重修，稱大顯通寺。淸代再予擴建，而成現今規模。寺中珍寶有銅殿、銅塔、大銅鐘及無量殿等。無量殿內有高八層的華嚴經字塔，故又名七處九會殿，係中國無樑建築物中的傑作。銅殿係明・萬曆年間（1573～1620）以二十萬斤的青銅所建成，目前尚存二座銅塔，鑄工精巧。

菩薩頂，爲五台山規模最大的喇嘛廟，也是五大禪處之一。相傳爲文殊菩薩的住所，故別名文殊寺或眞容院。寺內有淸・康熙、乾隆二帝手書的匾額、碑文多處。其中之漢白玉四棱石碑文，係用漢、滿、蒙、藏四種文字分四面雕刻。寺中的文殊殿原本不論晴雨終年殿檐滴水不斷，因此別名滴水殿，但1982年翻修時遭受損壞，現已不再滴水。

塔院寺，亦爲五大禪處之一。寺內前有大慈延壽寶殿，後有大藏經閣，舍利白塔即在其中。此白塔是磚石結構的藏式藻瓶佛塔，爲五台山的標幟和象徵；古時每年舉行六月會，僧衆羣集塔下禮拜念經。白塔附近有藏經閣一座，其內收藏有漢、蒙、藏語等各種經文約二萬餘册。

南禪寺，寺宇雖不高大，却因選址之妙，故十分突出。其大殿是中國現存最早的木造建

築，舉世聞名。1974至1975年曾依原貌翻修。殿內無柱，且造形優美、比例勻稱，爲典型的唐代建築風格。殿內佛像多具濃厚的唐朝塑像風格，形像豐滿，色彩豐富。本寺歷經唐代的會昌法難，及現代的文化大革命，均因地處偏遠而倖免。

佛光寺，本寺依山就勢布局，其大殿建築雖較南禪寺晚七十餘年，但無論就構造、造型比例而言，都反映出唐代木造建築的特色。寺內文殊殿建於金代，其餘建築多屬明清時代。又本寺的唐代雕塑、壁畫、墨蹟，與建築並稱四絕。此外，另有珍貴的魏、齊、唐、宋諸代的石刻、經幢、墓塔等。

此外，另有碧山寺，寺內有精美的緬甸大玉佛坐像和脫紗羅漢。羅睺寺創建於唐代，明代重修；其後殿有「開花現佛」裝置，設計精巧，參拜者絡繹不絕。龍泉寺山門前的玉石牌樓雕飾精巧，是石雕藝術的珍品，也是五台山區最大的石坊。金閣寺，寺內現存唐代的蓮花柱礎和經幢，及千手觀音菩薩像；像高十七點七公尺，爲五台山中最高的佛像。

五台山❷

朝鮮江原道江陵之西約四十公里處的名山，與金剛山並稱朝鮮的兩大名山。稱爲五台，是因此山由五峯組成。東稱滿月，南稱麒麟，西稱長嶺，北稱象王，中稱智爐。五峯上有稍許平地，建有小菴，內奉菩薩。在五台山的入口處，有稱爲月精寺的大伽藍，是朝鮮佛教三十一本山之一；相傳此寺乃唐太宗貞觀年間（627～649），慈藏自唐土帶回文殊菩薩像後所建。循月精寺而入，可至上院寺；寺內的梵鐘，是新羅時代的名作，與月精寺庭院的九層塔，同是新羅美術的精品。

五次第（梵Pañcakrama，藏Rim-pa chen-po）

書名。作者雖載爲龍樹，然與二世紀的龍樹非同一人。成書年代約在十世紀頃。係依據《祕密集會怛特羅》所撰的著作，其相當典籍爲聖者流（Ḥphags-lugs）的《究竟次第》（Utpanna-krama）。

全書計由五部分構成，即：

⑴**金剛念誦次第**：又稱語淨化次第（vagviveka-krama），係以呼吸法爲基礎之念誦法。

⑵**無上密意次第**：又稱心淨化次第（cittaviveka-krama）、心清淨次第（cittaviśudhi-krama）；旨在闡明心的淨化過程。

⑶**自加持次第**：又稱幻身次第；以受阿闍梨灌頂，加持行者之身爲全文的主題。

⑷**樂現等覺次第**：係以三智和合爲因，經由幻身次第而入一切空之觀法。

⑸**雙入次第**：旨在闡明以知輪迴與涅槃、有相與無相、生起次第與圓滿次第皆爲不二及究竟大樂不二智之獲得，而觀佛與衆生爲不二一體。

本書的梵文刊本係由比利時學者普辛（L. de la Vallee Poussin）刊行。普辛刊本是將英國學者赫吉森（B. H. Hodgson）所蒐集的梵本加上〈略集成就法〉，並加上巴拉希達拉庫希達（Parahitarakṣita）所撰的《五次第註》（Pañcakramatippaṇī）合編而成。譯本方面，有西藏譯本與日譯本二種，藏譯本由仁欽桑布譯成，日譯本則係酒井眞典所譯。

此外，本書之藏文註釋頗多，其中較具代表性的，係宗喀巴所作（《東北目錄》五二九二(A)～(D)）。又，相傳爲聖提婆（Aryadeva）所撰的《行合集燈》（Caryamelāpakapradīpa），係從諸《祕密集會怛特羅》中探求五次第的典據；而《心障清淨論》（Cittāvaraṇaviśodhaprakaraṇa）、《自身加持次第差別》（Svādhiṣṭhānakramaprabheda）、《現覺次第優波提舍》（Adhibodhikramopadeśa）三書則分別就五次第中的第二、第三、第四次第的內容作深入的論述。

五百戒

指比丘尼具足戒之大數。《大愛道比丘尼

經》卷上（大正24・948b）：「佛告比丘尼葜曇彌，汝行十戒如法者，有大戒名具足，眞誦行之，疾得作佛。凡有五百要事。」《毗尼母經》卷八云（大正24・850c）：「比丘有二百五十法，比丘尼有五百法。」此外，《摩訶僧祇律》卷四十、《大智度論》卷十三、《分別功德論》卷一、卷二也都有五百之語。

然而檢視諸律，卻沒有明示五百戒之數，如《四分律》卷二十一以下，僅列出八波羅夷、十七僧殘、三十捨墮、一七八單提、八提舍尼、百衆學及七滅諍的三四八戒；《十誦比丘尼戒本》中以衆學爲一〇七，戒數凡三五五；《五分比丘尼戒本》中的戒數爲三七三；《摩訶僧祇律》列出二七七戒；《教乘法數》列出三五〇戒。故《四分比丘尼鈔》卷三云（卍續64・115下）：「世人妄傳五百戒者，非也。亦有經律尼戒五百，此但有總數而無實名也。」然《四分律行事鈔資持記》卷中一之一則以爲戒有廣略，不定數量，故五百之言非虛。

〔參考資料〕 《四分比丘尼戒本》；《四分律開宗記》卷九；《四分律飾宗記》卷三（末）；《圓戒膚談》卷一、卷三。

五佛頂

密教用語。表佛智之殊勝，象徵佛陀無見頂相之德的五佛。即白傘蓋佛頂、勝佛頂、最勝佛頂、光聚佛頂、除障佛頂。又稱五頂輪王或如來五頂。五佛頂出自胎藏界曼荼羅釋迦院，是釋迦如來五智之德，具輪王的大勢力。現轉輪聖王形，頂有肉髻，髻上復有髮髻。其餘相貌皆如菩薩，甚爲莊嚴。

五佛頂是將如來無見頂相分別爲五而得的。即以如來頂相遍覆一切之用，名白傘蓋佛頂；其勝功德名勝佛頂；最勝功德名最勝佛頂；光用功德名光聚佛頂；除障之用名除障佛頂。另有一說除去最勝、除障，而代以金輪、高爲五佛頂。

《大日經義釋》卷七釋五佛頂，說白傘佛頂是如來衆相之頂。勝佛頂是大寂之頂。最勝佛頂是如來壽量祕密神通之頂，故名最勝。光聚佛頂是如來定慧光明之頂，能除暗障，因以得名。除障佛頂是如來力無所畏神通之頂，能柔伏一切衆生業垢，皆令清淨。

此五佛頂，加上三佛頂（廣生、無邊際、發生）則成八佛頂。

〔參考資料〕 《大日經》卷一；《菩提場所說一字頂輪王經》；《尊勝佛頂修瑜伽法儀軌》卷下；《大日經疏》卷十、卷十六；《大日經疏演奧鈔》卷五十三。

五供養

密教於修法時，所供養本尊的五種供物，即塗香、華鬘、燒香、飯食、燈明（燃燈）。語出《蘇悉地羯囉經》卷下等。

密教以爲供養有事供養與理供養之別。事供養是在壇上布置供物，以三密加持而供養；理供養不備供物，行者但端身正坐觀菩提心，以印契、眞言表供養之意。此外，在一座行法中，於本尊加持前展開供養，稱前供養；散念誦後供養，稱後供養。

事供養的意義，略如下述：

(1)**塗香**：表示清淨，象徵澄清菩提心中戲論之垢，除滅生死之惱熱。

(2)**華鬘**：是由慈悲生之意，表示此淨心種子於大悲胎藏中萬行開敷，莊嚴佛菩提樹。

(3)**燒香**：是遍至法界之義，表示一一功德由慧火所焚，解脫風所吹，普熏一切。

(4)**飯食**：是無上甘露不生不死之味，表示若此果德成就而服其味，即名入證。

(5)**燃燈**：是如來光明破闇之義，表示至果地時，心障都盡，轉無盡慧遍照衆生。

總之，其寓意是以淨心爲塗香，萬行爲妙華，功德爲燒香，果德爲飯食，智慧爲燈明。

其次說理供養的印法。

(1)塗香的印法是以左手握右腕，作施無畏之勢。伸五指代表五分法身的戒香，是由印流出塗香供養諸佛之義。又，此印安於額、口、心三處，是塗香於本尊額、口、心之意，漸次垂

下表示本尊的三密融化涉入諸尊的三密，即具足身三、口四、意三，十無盡戒之功德。

⑵華鬘的印法是內縛，立二風指，指端相拄而稍屈，離大指而立。二大、二風指表花籠，餘六指表花。即無漏七覺華流出種種華雲海，周徧法界微塵剎土，以成廣大供養之義。

⑶燒香的印法是地、水、火指相背，二風指頭相拄，伸二空指。拄二風指是依據解脫風遍虛空法界之義，六指端稍開表香煙。即表依此印流出梵音氣雲海，周遍盡虛空微塵數之大會，於一一聖衆前供養種種香，同入法界體。

⑷飯食的印法是鉢印，地、水、火、風、頭指相拄，空指附於風指側，代表食器。即由此印流出無量飯食雲海，周徧盡虛空微塵剎土一一聖衆之前，供養法喜與禪悅之食。

⑸燈明的印法是以右手之空指壓地、水指之指甲，屈風指離火指背而立。火必依風而熾盛，若風勢强大近火，火反將爲之所滅，故離風、火二指而立。即表由此印流出無量燈雲海，周徧盡虛空微塵剎土，一一燈明廣大，照耀諸佛之海會。

就淺略義而言，五供養乃以接待貴賓之儀禮，來供養本尊聖衆，然就深祕義而言，則爲住於成所作智之三昧而供養自身中的心王如來及諸尊以長養聖胎。以心佛及衆生三無差別故，供養自身佛一如供養已成就之諸佛而倍增法樂，供養衆生的本覺如來而增盛本覺的內熏力。因此《大日經疏》卷八云（大正39・660a）：「以如是種種法門供具供養心王如來，能令諸尊歡喜。」

五種供養加閼伽，爲六種供養。若擬配六波羅蜜，則爲閼伽配檀波羅蜜，塗香配戒波羅蜜，華鬘配忍波羅蜜，燒香配精進波羅蜜，飯食配禪波羅蜜，燈明配般若波羅蜜。

〔參考資料〕 《大日經疏》卷八；《金剛頂經一字頂輪王瑜伽一切時處念誦成佛儀軌》；《十八道口決》；《乳味鈔》卷二；《傳法院流傳授私勘》卷一。

五卷書（梵Pañcatantra）

印度寓言文學作品。又稱五怛特羅。原本係以梵文寫成，已散佚。中譯本有季羨林譯本。作者及成立年代均不詳。相傳在六世紀時，曾被譯爲中世波斯語中的帕荷里維語，然今亦不存。全書由〈絕交〉、〈結交〉、〈鴉梟〉、〈得而復失〉、〈輕舉妄動〉等五篇構成。據本書楔子所載，阿摩羅鑠枳底（Amaraśakti）王爲教育三個兒子成爲王者，遂囑咐賢明的婆羅門毗濕奴舍哩曼（Viṣṇuśarman）編成此書，教授他們處世、統帥、外交及道德的要訣。各篇中的故事係以散文敍述，其間穿插有關道德、諷刺、處世訓等韻文體格言。

自古以來，曾由梵文原本衍生出許多異本，流傳至今者尚有數種，其中，《Tantrākhyāyika》據說是最古的傳本；而流傳於孟加拉地方的《Hitopadeśa》，也是其異本之一，極爲普及。又，前面述及已散佚的帕荷里維語譯本，曾被重譯爲敍利亞語，採用原本中所出現的兩匹豹來命名，題爲《卡里拉與迪母那》。此外，在十五世紀，有依據上述敍利亞文本翻譯的波斯語譯本，被稱爲《Anwari-suhaili》或《畢德培故事》。歷年來，此書即以不斷重譯的方式被介紹到西方諸國而廣泛流傳，對東西方各國的故事文學有很大的影響，在世界文學史上佔有重要地位。

〔參考資料〕 金克木《梵語文學史》第三篇第三章；J. Hertel《Das Pañcatantra, seine Geschichte und seine Verbreitung》Leipzig u. Berlin, 1914.

五取蘊（梵pañca upādāna-skandhāḥ，巴pañc' upādāna-kkhandhā）

指由煩惱而生，或生煩惱的有漏五蘊。所謂五蘊通於有漏、無漏，囊括有爲法的全部。而「取」是煩惱的異名，故由取而生，或生取的五蘊（即五取蘊）不攝無漏有爲之法。《雜阿含經》卷三（大正2・16a）：「有五受陰，謂色受陰、受想行識受陰。愚癡無聞凡夫無慧無明，於五受陰生我見繫著，使心繫著而生貪欲。」又如《大毗婆沙論》卷七十五釋云（大

正27・386a）：「問：色取蘊云何？答：若色有漏有取，彼色在過去、未來、現在，或起欲，或起貪，或起瞋，或起癡，或起怖，或復隨起一心所隨煩惱，是名色取蘊。」受、想、行、識亦如是廣作分別。

此外，該論又就蘊與取蘊的不同提出多說，謂蘊通於有漏無漏，取蘊僅屬有漏；蘊攝苦集、道三諦，取蘊僅攝苦、集二諦；蘊攝十七界與一界之少分，取蘊攝十五界與三界之少分；蘊攝十一處與一處之少分，取蘊攝十處與二處之少分；蘊攝五蘊，取蘊攝五蘊各少分。又於蘊中有流轉者受訶責，有還滅者受讚歎；於取蘊中有流轉者受訶責，無還滅者受讚歎。

關於取蘊的名義，《俱舍論》卷一云（大正29・2a）：「煩惱名取，蘊從取生，故名取蘊，如草糠火。或蘊屬取故名取蘊，如帝王臣。或蘊生取故名取蘊，如花果樹。」即名一切煩惱爲取。然《大乘阿毗達磨雜集論》卷一云（大正31・695b）：

「以取合故名爲取蘊，取者謂諸蘊中所有欲貪。何故欲貪說名爲取？謂於未來現在諸蘊能引不捨故，希求未來，染著現在欲貪名取。欲者希求相，貪者染著相。由欲希求未來自體爲方便故，引取當蘊令起現前。由貪染著現在自體爲方便故，執取現蘊令不捨離。是故此二說名爲取。」

《成唯識論掌中樞要》卷上（末）則批評此二說，謂（大正43・621c）：「欲貪名取者，雖對法文。同，亦十地解取支，云愛增上名取，此隨義增，非眞實理。據實而言，瑜伽等云一切煩惱名取支。取蘊亦爾。」此蓋採婆沙等說。

〔參考資料〕《雜阿含經》卷二；《法乘義決定經》卷上；《瑜伽師地論》卷六十五；《成唯識論》卷一；《成唯識論述記》卷一（末）；《雜集論述記》卷一；《俱舍論光記》卷一；《百法問答鈔》卷一。

五味禪

㈠**「一味禪」的對稱：**圭峯宗密所倡，指外道禪、凡夫禪、小乘禪、大乘禪、最上乘禪。圭峯宗密認爲禪有深有淺，階級殊等，故將一切禪分別爲五種，並於《禪源諸詮集都序》卷一釋云（大正48・399b）：

「帶異計，欣上厭下而修者，是外道禪。正信因果，亦以欣厭而修者，是凡夫禪。悟我空偏眞之理而修者，是小乘禪。悟我、法二空所顯眞理而修者，是大乘禪。若頓悟自心本來清淨，元無煩惱，無漏智性本自具足，此心即佛，畢竟無異，依此而修者，是最上乘禪，亦名如來清淨禪，亦名一行三昧，亦名眞如三昧；此是一切三昧根本，若能念念修息，自然漸得百千三昧。」

依宗密之意，係將達磨所傳的禪稱爲如來最上乘禪，以簡別四禪八定等大小乘諸禪。

㈡**指五味交雜的禪：**即相對於祖師一味之禪，而斥責宗密所立如來禪爲五味交雜的禪。蓋宗密力主教禪一致，以教內所說之一行三昧爲根本王三昧，認爲佛祖所傳之眞實禪不外乎此，然而禪門之徒貶之爲五味交雜，謂與一味清淨之祖師禪全然不同。

〔參考資料〕㈠《聯燈會要》卷四、卷七；《古尊宿語錄》卷三；《永平典座教訓》；《禪宗頌古聯珠通集》卷十一；《五燈嚴統》卷三。

五宗原

書名。一卷。明・漢月法藏撰。明・崇禎元年（1628）刊。收在《卍續藏》第一一四册、《禪宗全書》第三十三册。明・天啓五年（1625），漢月法藏鑑於曹洞宗徒抹殺五家，僅單傳釋迦拈華一事，且昧於五家宗派分出之所以，不知威音王以來無一言一法非五家宗旨之符印，故撰本書以破其謬。

書成之後，漢月將書上呈其師密雲圓悟，然爲密雲所斥。密雲並撰〈九闢〉、〈三闢〉闢之。漢月法弟木陳道忞亦著《五宗闢》，呵罵漢月。對此，漢月法嗣潭吉弘忍撰《五宗救》，支持漢月的說法。由是，密雲又撰《闢妄救略說》，列舉佛祖語句闢斥彼等之妄。故此

師弟法眷之間的法諍，可謂皆由本書所起。此外，清初雍正撰《揀魔辨異錄》亦對法藏、弘忍師徒所撰之書大加破斥。《五宗原》與《五宗救》亦被下勅毀板，不准刊行。雖然如此，其書仍幸運地存留迄今。

本書內容分爲如下八章：〈臨濟宗〉、〈兩脈合宗其來有據〉、〈雲門宗〉、〈潙仰宗〉、〈法眼宗〉、〈曹洞宗〉、〈總結〉、〈傳衣法註〉等，卷末並附〈濟宗頌語〉一文。

◉附：張德鈞〈關於清刻大藏與歷代藏經〉（摘錄自《佛教文化新書》⑥）

《揀魔辨異錄》主要以明末禪宗法藏、弘忍一派爲攻擊對象，就因爲他們更直接妨害清朝的專制統治。法藏著《五宗原》、弘忍著《五宗救》，這兩書論證他們倡導的法門「宗旨」，是從上六祖五宗世代相傳的眞正「法乳」。他們堅持其見解，明白宣布不怕「觸諱」。表示「有毀之者，甚至投毒、下獄、箠面、鞭背」，亦所不顧，「雖蹈鼎鑊何辭」。認爲在「今日，（中略）亦勢之固然」。他們提倡「隱跡巖叢，君王命而不來，諸侯請而不赴」。徒衆很盛。明亡後，其學說思想的影響，愈加擴大。看雍正宣布他們這派的罪狀是：

㈠「今其魔子魔孫，至於不坐香、不結制，甚至於飲酒食肉，毀戒破律，唯以吟詩作文，媚悅士大夫。」

㈡「以邪外知見，唐突佛祖向上邊事。」「動稱悟道，喝佛罵祖。」

㈢「貢高我慢。」「今魔忍曰：『處尊貴則御飯亦吐。』（按此爲弘忍給其師法藏作的「像贊」裏面的一句話。「則」字原作「即」。）……魔忍之意，謂其師已證至尊至貴之法身。其於曹山『吐却御飯』之語，直作輕鄙侯王，不屑食其食解。然則伊父子兩魔民，非即亂民耶？」

還有「當日魔藏，取悅士大夫爲之保護，使緇徒競相逐塊，遂引爲種類，其徒散布人間不少。」這對滿清政府顯然成了威脅。所以雍正忍不住要親自出面，著《揀魔辨異錄》口誅筆伐，以防時人「傳染其說」。這樣做了，還感到不夠，同時又下令：「著將藏內所有藏、忍語錄，並《五宗原》、《五宗救》等書，盡行毀版。僧徒不許私自收藏。有違旨隱匿者，發覺以不敬律論。（中略）天童密雲派下法藏一支所有徒衆，著直省督撫詳細查明，盡削去支派，永不許復入祖庭。（中略）諭到之日，天下祖庭，係法藏子孫開堂者，即撤鐘板，不許說法。」這已無異於掘墓鞭屍和行十族之誅了。

〔參考資料〕 陳垣《清初僧諍記》卷二。

五宗救

書名。明・潭吉弘忍述。收在《佛教大藏經》第一一〇冊、《禪宗全書》第三十三冊。弘忍，號潭吉，漢月法藏法嗣，著有《安隱錄》、《燼餘外集》。

本書係作者支持其師漢月法藏《五宗原》，並駁斥木陳道忞的《五宗闢》所撰的法諍文字。原書〈總論〉三云：

「爰集從上列祖之悟繇，起自釋迦終于天童三峯，凡六十九人，以盡臨濟一宗，串珠而下，有建立者，有守成者，有扶救者，其間升降，歷歷可觀，使宗祖之眼目不至掃地，以待夫天下後世英傑者出，再振而起之。非辨也。救也。故曰五宗救。」

此書與《五宗原》在明末曾引起强烈的禪宗法諍，至清初雍正時且曾被下勅毀板，雍正且撰《揀魔辨異錄》加以闢斥。銷聲多時，至二十世紀始再度被刊行於世。

〔參考資料〕 《五宗原》；《天童和尚闢妄救略說》；《清初僧諍記》；《揀魔辨異錄》。

五宗教

齊・護身寺自軌所立的判教用語。乃就所詮之義趣，將一代聖教分判爲五種宗旨。即(1)因緣宗，(2)假名宗，(3)誑相宗（又名不眞宗），(4)常宗（又名眞宗），(5)法界宗。《法華經

玄義》卷十（上）云（大正33・801b）：

「六者佛馱三藏學士光統所辨四宗判教：㈠因緣宗，指毗曇六因四緣。㈡假名宗，指成論三假。㈢誑相宗，指大品、三論。㈣常宗，指涅槃、華嚴等常住佛性本有湛然也。七者有師開五宗教，四義不異前。更指華嚴爲法界宗。即護身自軌大乘所用也。」

此中，如薩婆多部、雪山部、多聞部等，說六因四緣之理，破外道之邪因無因等，稱因緣宗；如經量部、說假部、《成實論》等，以有爲諸法悉由因緣生而無自性，唯立假名，稱假名宗；諸部之般若及三論等說即空如幻之理，明一切法虛妄不眞實，稱不眞宗；涅槃等說法身常住悉有佛性的眞理，稱眞宗；《華嚴經》明法界自在無礙的法門，稱法界宗。

〔參考資料〕《四教義》卷一；《華嚴五教章》卷一；《華嚴經探玄記》卷一；《續華嚴經略疏刊定記》卷一；《新華嚴經論》卷三；《法華玄義釋籤》卷十（上）。

五怖畏

指五種怖畏；怖畏是梵語 vibhīṣaṇa 之譯。有三種說法：

㈠**見道以前所起的五種怖畏**：又稱五恐怖、五怖或五畏。即不活畏、惡名畏、死畏、惡道畏、大衆威德畏。《雜阿含經》卷二十六云（大正2・185b）：「成就此四力者，得離五恐怖。何等五？謂不活恐怖、惡名恐怖、衆中恐怖、死恐怖、惡趣恐怖，是名五恐怖。」又，新譯《華嚴經》卷三十四云（大正10・181b）：「此菩薩得歡喜地已，所有怖畏悉得遠離。所謂不活畏、惡名畏、死畏、惡道畏、大衆威德畏，如是怖畏皆得永離。」

⑴**不活畏**：又名不活恐怖；謂初學者雖行布施，卻恐不活而常積資財，不能盡己所有。

⑵**惡名畏**：又名惡名恐怖；謂初學者爲化衆生而同入酒肆，卻無法安行自若，恆懼他人譏謗。

⑶**死畏**：又名死恐怖或命終畏；謂起廣大心而施與財物等，卻畏死而未能捨身命。

⑷**惡道畏**：又名惡趣恐怖、惡趣畏，或墮惡道畏；謂畏造不善業而墮惡道。

⑸**大衆威德畏**：又名衆中恐怖、大衆畏、怯衆畏、處衆怯畏；謂於王廷執理處，或善解法義之威德大衆前，畏怯自己言行有失。故新譯《華嚴經》卷三十四復云（大正10・181b）：

「此菩薩離我想故，尚不愛自身，何況資財，是故無有不活畏。不於他所希求供養，唯專給施一切衆生，是故無有惡名畏。遠離我見，無有我想，是故無有死畏。自知死已，決定不離諸佛菩薩，是故無有惡道畏。我所志樂，一切世間，無與等者，何況有勝，是故無有大衆威德畏。」

㈡**當來可能產生的五種怖畏**：又稱五恐怖。《十誦律》卷四十九云（大正23・358c）：「佛告優波離，當來有五怖畏，今者未有，應知是事，求方便滅。」即⑴自不修身戒、心慧，復度他人又不能令修身戒、心慧；⑵復蓄沙彌而不能令修身戒、心慧；⑶復爲他人所依止，而不能令修身戒、心慧；⑷與淨人沙彌共住而不知三相，掘地斷草用水灌溉；⑸雖誦三藏而前後雜亂。

㈢**得一切智菩提心時，可遠離的五種怖畏**：《大方廣佛華嚴經》卷三十六〈入不思議解脫境界普賢行願品〉云（大正10・826b）：「譬如有人得無畏藥，離五恐怖。何等爲五？所謂火不能燒、毒不能中、刀不能傷、水不能漂、煙不能熏。菩薩摩訶薩亦復如是，得一切智菩提心藥，離五怖畏。何等爲五？不爲一切三毒火燒、五欲毒不中、惑刀不傷、有流不漂、諸覺觀煙不能熏害。」

〔參考資料〕㈠舊譯《華嚴經》卷二十三；《大乘理趣六波羅蜜經》卷九；《十誦律》卷五十二；《大毗婆沙論》卷七十五；《大智度論》卷二；《菩薩地持經》卷九；《十地經論》卷二；《佛地經論》卷二；《法華經玄義》卷四（上）；《成唯識論述記》卷九（末）；《華嚴經探玄記》卷十。㈡《五恐怖世經》；《四分律行事鈔》卷上一；《四分律資持記》卷上一之三。

五念門

淨土宗的五種修行法。亦即憶念彌陀及其淨土，以成就自利利他功德的五種行門。又稱五念。世親《無量壽經優婆提舍願生偈》云（大正26・231b）：「若善男子善女人，修五念門成就者，畢竟得生安樂國土，見彼阿彌陀佛。何等五念門？一者禮拜門，二者讚歎門，三者作願門，四者觀察門，五者迴向門。」此中，(1)禮拜門：指禮拜阿彌陀佛像。(2)讚歎門：指讚歎阿彌陀佛名。(3)作願門：指發願往生阿彌陀淨土。(4)觀察門：指觀想彌陀淨土之種種功德。(5)迴向門：指將依此上所修而得之功德善根，迴向於一切衆生，令其苦惱消除，並願與之同生安樂淨土。

此五念門中，作願是不雜他念、一心念願往生，相當於奢摩他定；觀察是以智慧觀察彼三種莊嚴，相當於毗婆舍那觀。由此可知，世親主要以奢摩他、毗婆舍那爲往生淨土之因，此說與《攝大乘論》所說十八圓淨中的乘圓淨旨趣相同。

曇鸞《往生論註》卷下將奢摩他譯作止，並謂有三種涵義：(1)一心專念阿彌陀佛，願往生彼土，此如來的名號及其國土的名號能止一切惡故。(2)阿彌陀佛之極樂國土不屬三界道，若人得生彼國，自能遏止身口意之惡。(3)阿彌陀如來的正覺住持力，能自然遏止企求聲聞、辟支佛之心。曇鸞又將毗婆舍那譯爲「觀」，觀者，謂心緣其事而觀心分明。

又，關於迴向門，曇鸞分爲往相與還相二種。所謂往相迴向，意即自己以功德迴施一切衆生，作願共同往生極樂淨土；所謂還相迴向，意謂既已得往生淨土，得奢摩他、毗婆舍那的方便力成就，還迴入娑婆，教化衆生共向佛道。

善導在《往生禮讚》中，變更五念門的順序，以第一爲身業禮拜門，第二爲口業讚歎門，第三是意業憶念觀察門，而將「作願」解釋爲發願之意，置於第四，以迴向爲第五。即以前三門爲身口意三業之行，後二門爲發願、迴向；前三門是起行，後二門是安心。

日僧源信《往生要集》卷上（末）將作願解釋爲發菩提心，就總而言，指上求下化之心；就別而言，指發四弘誓願。此說符合迴向門之義，但與作願即奢摩他之義全然不同。

〔參考資料〕《華嚴經孔目章》卷四；《無量壽經連義述文贊》卷中；《往生要集》卷中（本）；《往生禮讚私記》卷上；《教行信證六要鈔》卷三、卷六；《往生論註記見聞》卷九。

五法藏（梵pañca dharma-kośāḥ，藏chos-mdsod-lṅa）

小乘犢子部所立，將所知一切法分爲五類。即過去藏、現在藏、未來藏、無爲藏、不可說藏。略稱五藏，又名五法海。《成實論》卷三〈有我無我品〉云（大正32・260c）：「汝法中說，可知法者謂五法藏：過去、未來、現在、無爲及不可說。我在第五法中。」

此五藏中，前三者是將有爲法別開爲三世，故總稱爲三世藏，即有爲聚也。第四是無爲聚，非三世。第五是非即非離蘊之我，非三世及無爲，即非二聚也。

關於犢子部所立的我，《中論》卷二云（大正30・15c）：「如犢子部衆說，不得言色即是我，不得言離色是我，我在第五不可說藏中。」《大智度論》卷一云（大正25・61a）：「犢子阿毗曇中說，五衆不離人，人不離五衆。不可說五衆是人，離五衆是人。人是第五不可說法藏中所攝。」

據此，可知犢子部立非即非離蘊之我，不攝屬於三世及無爲，完全爲不可說者。

犢子部此一說法以我爲實有，不僅《中論》、《成實論》、《俱舍論》及《成唯識論》極力加以破斥，智顗、法藏等更貶其爲附佛法外道。但《大般若波羅蜜多經》卷四九〇云（大正7・494a）：「住此六波羅蜜多，三乘聖衆能度五種所知彼岸。何等爲五？一者過去、二者未來、三者現在、四者無爲、五者不可說。」

《十住毗婆沙論》卷十云（大正26·73c）：「諸佛住是三昧，悉能通達過去現在未來，過出三世不可說五藏所攝法，是故名一切處不閡。」可見此說亦為大乘所提倡。故《俱舍論寶疏》卷二十九云（大正41·803c）：「此五法藏同大般若五種法海，謂三世、無為及不可說。不可說者是勝義諦，犢子部不染邪智，謂勝義諦是其我體。不同外道染汙邪智執有實我是我見攝。」

《俱舍論要解》卷十更說犢子部所建立的補特伽羅，略似大乘所說之佛性如來藏等。並謂此甚深之理趣門，非心意識之所測量，豈可以薪火乳酪等之世間現所知境界譴斥之。由此，似可認為大乘所謂佛性如來藏說，與此不可說補特伽羅與大衆部等所立之心性本淨說頗有關聯。

〔參考資料〕《大乘入楞伽經》卷十；《大毗婆沙論》卷十一；《成實論》卷三〈無我品〉；《摩訶止觀》卷十（上）；《大乘法苑義林章》卷二（本）；《成唯識論述記》卷一（本）；《俱舍論光記》卷三十。

五股印

以五股金剛杵形表示五智、五大、五佛的手印。為傳法灌頂的密印之一。有五智印、五峯印、五大印、大羯磨印等異名。於胎藏曼荼羅的金剛部中，用此印者有五、六尊，其種類有外五股印、內五股印、半五股印、內縛都五股印等數種。印相為合兩手，無名指屈而相交，頭指稍屈但不相著。即小指、中指、二頭指與大指成五股杵之形。又由相交的無名指指端置於掌內或掌外，而分內五股印與外五股印。《大日經》卷四〈密印品〉所說的執金剛印是外五股印。《瑜祇經》〈序品〉所說的三十七尊總印即是外縛五股印。另有半五股印，即散開右手四指，中指置於中央作五股形。此外，又有都五股印，即合二手使各指頭相拄。這也有外縛與內縛之別。

五祖山

湖北佛教名山之一。即湖北省黃梅縣東二十餘里的馮茂山。又稱東山。唐·咸亨年間（670～674），禪宗五祖弘忍來此布道弘法，創建寺院。上元二年（761），弘忍示寂，門人神秀等將其遺骸葬此。後師戒、秀禪師、法演等均曾住此。其中，法演為楊岐派的偉哲，嘗於此大舉教化。

山中有五祖寺，為五祖弘忍所創，故名；又因處於東山，一名東山寺。明·萬曆、清·咸豐年間兩度重建，現存建築有麻城殿、聖母殿、千佛殿、眞身殿、方丈室、禪堂、寮房、客堂、戒堂等。又，半山腰有眞慧寺，據稱是弘忍開基之處。此外，山中遍布佛教遺蹟，較著名者有：釋迦多寶如來佛塔、十方佛塔、飛虹橋、大滿禪師石塔、講經台、授法洞、捨身岩、棋盤石、蓮花洞、白蓮池等處。

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷八；《景德傳燈錄》卷三；《傳法正宗記》卷六；《隆興佛教編年通論》卷十四；《佛祖歷代通載》卷十九。

五部律

指曾盛行於西北印度的小乘五部派所傳持之律典。

(1)**曇無德（Dharma-guptaka）部**：意譯作法藏部。所傳廣律為《四分律》六十卷，戒本為《四分僧戒本》一卷、《四分律比丘戒本》一卷、《四分比丘尼戒本》一卷。上列四書均為姚秦·佛陀耶舍譯出。

(2)**薩婆多（Sarvāsti-vāda）部**：意譯作說一切有部。所傳廣律為《十誦律》六十一卷（姚秦·弗若多羅、曇摩流支譯，卑摩羅叉重校），戒本為《十誦比丘波羅提木叉戒本》一卷（姚秦·鳩摩羅什譯）、《十誦比丘尼波羅提木叉戒本》一卷（劉宋·法顯集出）、《根本說一切有部戒經》一卷（唐·義淨譯）、《根本說一切有部苾芻尼戒經》一卷（唐·義淨譯）。

(3)**彌沙塞（Mahīśāsaka）部**：意譯為化地部。所傳廣律為《五分律》三十卷（劉宋·佛

陀什等譯），戒本為《彌沙塞五分戒本》一卷（劉宋・佛陀什等譯）、《五分比丘尼戒本》一卷（梁・明徽集）。

⑷**迦葉遺（Kāśyapīya）部**：意譯為飲光部。所傳廣律為《解脫律》（中國未傳），戒本為《解脫戒經》一卷（元魏・般若流支譯）。

⑸**摩訶僧祇（Mahā-saṅghika）部**：意譯作大衆部。所傳廣律為《摩訶僧祇律》四十卷（東晉・法顯、佛陀跋陀羅共譯），戒本為《摩訶僧祇律大比丘戒本》一卷（東晉・佛陀跋陀羅譯）、《摩訶僧祇比丘尼戒本》一卷（東晉・法顯、覺賢共譯）。

上列五部律中，有四部廣律曾傳譯為中文。如再加上義淨的《根本說一切有部毗奈耶》，則為我國現存的五部廣律。

〔參考資料〕《舍利弗問經》；《大比丘三千威儀》卷下；《佛本行集經》卷六十；《摩訶僧祇律》〈後記〉。

五部座

指五部如來的台座。即師子座、象座、馬座、孔雀座及迦樓羅座。又稱五座、五佛座、五種座、五獸座。《金剛頂瑜伽中略出念誦經》卷一云（大正18・227b）：

「於如來部輪中想三種子字，中央想心字，其字左右想阿字，以其三字成就天之微妙四面方等師子之座。又於金剛部中種子字，三字之中想俄字，於其左右想吽字，以其三種子字所成金剛部，以象為座。又於寶部中想三種子字，於其中央想麼字，左右想怛囉字，以其三種子字所成寶部之中以馬為座。又蓮花部有三種子字，於其中央想摩含字，左右想纈唎異，以此三種子字所成蓮華部中以孔雀為座。又羯磨部中有三種子字，於其中央想劍字，左右想阿字，以其三種子所成羯磨部中，想迦樓羅為座。」

此謂佛部以師子為座，金剛部以象為座，寶部以馬為座，蓮華部以孔雀為座，羯磨部以迦樓羅為座。

根據《金剛頂經義決》卷上所述，現圖曼荼羅中諸尊的台座雖有所不同，但日本入唐僧圓仁請回日本的八十一尊曼荼羅（妙法院版）卻完全符合經中所說，即佛部的大日如來坐七頭師子座；金剛部的阿閦如來及其四親近菩薩，以及大日四親近中的金剛波羅蜜坐象座；寶部的寶生如來及其四親近菩薩，以及大日四親近中的寶波羅蜜坐馬座；蓮華部的無量壽如來及其四親近菩薩，以及大日四親近中的法波羅蜜坐孔雀座；羯磨部的不空成就如來及其四親近菩薩，以及大日四親近中的業波羅蜜坐迦樓羅座。由此可知該圖是根據《金剛頂經義決》圖繪的。

〔參考資料〕《祕藏記》；《祕藏記私抄》卷四；《金剛界七集》卷下；《覺禪鈔》；《密教奧義》卷上。

五塔寺

㈠**西藏佛教格魯派（黃教）寺廟**：位於呼和浩特市舊城五塔寺街。建於清・雍正五年至十年（1727～1732）。原名慈燈寺，因寺內有五塔，故俗稱五塔寺。

塔身以雕刻的琉璃牆砌成，高約十四公尺，全塔分三部分，下層為塔基，中為金剛座，最頂為慈燈五塔。金剛座下層為須彌座，雕有獅、象、法輪、金翅鳥、金剛杵等圖案花紋；座身下半部鑲嵌著蒙、藏、梵三種文字所書的《金剛經》經文，上半部為千佛龕；南面正中開券門，門旁為四大天王像，門上正中嵌有蒙、藏、漢三種文字所書寫的「金剛座舍利寶塔」石刻匾額。

座頂建有五座小塔，當中一座七層，其餘四座均為五層。各小塔第一層皆嵌佛像、菩薩及菩提樹等磚雕，第二層以上設千佛龕。塔座的後牆上，鑲嵌精石雕成的蒙古文天文圖、六道輪迴圖及須彌山分佈圖。其中，天文圖係根據雍正三年（1725）欽天監制定的天文圖刻成，上標有十二宮天干、二十四節氣、三百六十度方位及二十八宿名稱，是現存罕見的蒙古文

天文圖石刻。

㈡**位於北京西直門外：**始建於明・永樂年間（1403～1424）。原名眞覺寺，清・乾隆年間（1736～1795）重修，改名大正覺寺。因寺中建有塔座上有五座小塔的金剛寶座塔，故又稱五塔寺。英法聯軍及八國聯軍入京時，寺院遭焚毀，塔則存留至今。

五當召

漠南地區現存唯一完整的藏傳佛教寺宇。位於內蒙古包頭市東北柳樹溝。本名巴達嘎爾（藏語巴達嘎爾，意爲白蓮花）廟，漢名廣覺寺。蒙語「五當」，意爲柳樹，「召」意爲「廟」。始建於清・康熙年間（1662～1722），乾隆十四年（1749）重修。

全寺依山而建，採用西藏形式，各幢建築自成一區，無外牆圍繞，亦無漢式寺剎中軸線對稱的格局，氣象宏偉。佔地三百餘畝，殿宇房舍計有二千五百餘間。主體由六殿、三府、一陵組成。蘇古沁獨宮爲全寺規模最大的殿宇，位於全寺的最前部，凡屬全寺性的集會，皆在此舉行，殿內供奉釋迦牟尼、宗喀巴等像。却布衣林獨宮供奉寺內最大的銅佛。洞闊爾獨宮建於乾隆十四年（1749），係寺內講授數學、天文、地理、占卜與曆學的場所，殿門正中有漢、滿、蒙、藏四種文字雕塑的「廣覺寺」匾額。當圪希德獨宮供奉衆護法神。阿會獨宮是學醫的殿堂。日木倫獨宮爲研究喇嘛教歷史、教義、教規的場所。甘珠爾府爲本寺第一代活佛住所。章嘉府係爲第十四世章嘉呼圖克圖而建。洞闊爾府爲歷代活佛居住的地方，今陳列有歷代活佛的日常用具及珍貴文物等。蘇波爾蓋陵內有七座銅塔，貯有本寺七代活佛的骨灰。

五種姓（梵pañca gotrāṇi）

五種姓是梵語的譯文，原文爲五類的種屬或族姓。因爲屬於某個種族的人必然具有某個種族的性質，所以種姓和性質這兩個辭語的含義，本來就有相通的地方，在印度使用起來有時也不免混亂。到了譯成漢語，種姓和種性，不但意義相近，而且字形相似，發音相同，因此五種姓便時常成爲五種性，有時省略成五性，或稱五種種性，五種乘性及五乘種性。即是：(1)聲聞乘種姓，(2)獨覺乘種姓，(3)如來乘種姓，(4)不定種姓，(5)無種姓。

印度由於征服和分工的原因，在社會上很早就存在著四姓的區別：(1)是具有神權的婆羅門種姓，(2)是具有政權的剎帝利種姓，(3)是從事工商的吠奢種姓，(4)是淪爲農奴的戍陀羅種姓（《大唐西域記》卷二）。

這種在社會發展過程中形成的種姓區分，也就是階級壓迫，佛教是根本反對的。佛陀主張四姓平等，有四河八海的比喻（《雜阿含經》卷二十、《長阿含經》卷六、《增一阿含經》卷二十一）。但是在宗教的學修上，由於各人種種條件的不同，它的成就也因之而有差別，甚至有不能成就的，於是社會上種姓區別的範疇，便被應用到宗教裏面來了。

三乘的區分，早在《阿含經》中便出現了（《增一阿含經》卷四十五）。到了《大毗婆沙論》裏，便有三乘種姓的差別。如卷三說（大正27・13c）：「佛及獨覺聲聞種姓同於此位，住上上品，故名平等。」又卷五說（大正27・25b）：「謂佛種姓是上品，獨覺種姓是中品，聲聞種姓是下品。」又卷六十八說（大正27・352a）：「轉聲聞煖種姓根，起獨覺煖種姓根，轉聲聞獨覺煖種姓根，起佛煖種姓根。如說煖位、頂位亦爾。」這裏不但有三乘種姓的區分，而且轉根的說法已經包含著不定種姓的意義。不過這時候種姓一辭使用的範圍還很廣泛，例如卷六十二裏便有（大正27・319c）「依六種姓建立六種阿羅漢名」的說法。

早期的大乘經典也同樣只有三乘和不定的說法。如《大般若經》卷五九三說（大正7・1066a）：「若有情類，於聲聞乘性決定者，聞此法已，速能證得自無漏地。若有情類於獨

覺乘性決定者，聞此法已，速依自乘而得出離。若有情類於無上乘性決定者，聞此法已，速證無上正等菩提。若有情類，雖未已入正性離生，而於三乘性不定者，聞此法已，皆發無上正等覺心。」

到了《勝鬘經》裏，在三乘之外說了一種無聞非法的衆生。如〈攝受章〉說（大正12·218b）：「何等爲四？謂離善知識無聞非法衆生，以人天善根而成熟之；求聲聞者，授聲聞乘；求緣覺者，授緣覺乘；求大乘者，授以大乘。」這種僅僅能以人天善根去成熟的衆生，似乎可以說是沒有三乘種姓，即是所謂無種姓。但就本經强調一乘和如來藏的精神來看，却又不是主張決定無姓說的。

到了《大般泥洹經》出現的時代，由於經中所倡導的常樂我淨的說法，更爲習慣於無常苦無我不淨的小乘人所不能接受，從而使反對的浪潮達到空前的高漲。因此經中針對這種持反對論調的小乘人，說他們無菩提因不可救藥，並且給他們起了個「一闡提」的名字。如卷六說（大正12·892c）：「若阿練若愚癡無智，狀似阿羅漢而誹謗方等，（中略）言方等經皆是魔說（中略）作是說者名一闡提。」又說（大正12·892b）：「諸增上慢一闡提輩以何爲本？誹謗經法不善之業以是爲本。」又以種種譬喻說此經能夠使（大正12·893b）「犯四重禁及無間業、不樂菩提未發意者，皆悉安立於菩提道，（中略）唯除增上毒蛇一闡提輩。」這樣說來，一闡提似乎就是決定無種姓的了。但是本經是倡導一切衆生悉有如來性的。如卷五說（大正12·883b）：「眞實我者是如來性，當知一切衆生悉有，但彼衆生無量煩惱覆蔽不現。」雖然在卷六中也說（大正12·893a）：「彼一闡提於如來性所以永絕，斯由誹謗作大惡業，如彼蠶蟲綿網自纏而無出處，一闡提輩亦復如是，於如來性不能開發起菩提因，乃至一切極生死際。」然而一闡提究竟還是有如來性的，不過永遠不能開發罷了。我國東晉時竺道生就從這點窺見了經中所含蓄的深意，因此在大本《涅槃》還沒有傳來之前，他僅僅讀了六卷《泥洹》便首先提出一闡提人皆得成佛的主張，因而遭到保守派的驅逐。後來大本（也就是修正增補本）來了，不但增加部分有一闡提成佛的明文，就在相同部分也表現出和六卷本有顯然不同的語氣。大家才衷心地信服了竺道生的預見性（《高僧傳》卷七）。通過這場公案，說明了《大般涅槃經》不是一人一時所結集的。最初，當反對者的氣焰很囂張的時候，不能不嚴厲呵斥，說他們簡直永遠不能成佛。但是大乘占了優勢以後，呵斥的態度便轉化爲勸導的態度，於是有修正增補本的《大般涅槃經》出現。因爲按照《涅槃經》的思想體系來說，它是主張一切衆生都有如來性的，所以很難堅持一闡提畢竟不能成佛的說法。

就是到了《楞伽經》裏，五種種姓的編排已經完全形成，一闡提發展爲兩種了，然而也還不是決定無姓論者。如七卷本《楞伽》卷二說（大正16·597a）：「有五種種姓。何等爲五？謂聲聞乘種姓、緣覺乘種姓、如來乘種姓、不定種姓、無種姓。」並把無種姓的一闡提分爲二種，一種是誹謗大乘經而把一切善根斷了的一闡提；一種是菩薩一闡提，由於他所要度的衆生永遠度不盡，同時他知道一切法本來就是涅槃的，用不著再入涅槃，所以這種無種姓實際上是十足的如來乘種姓。而前一種無種姓，因爲佛總不拋棄他，他的善根有時還會生起來的，所以也不是決定的無種姓。

《解深密經》裏對於決定聲聞種姓和不定聲聞種姓作了較詳細的說明（卷二），可以說已經舉起了決定五姓說的旗幟。

到了《瑜伽師地論》，決定五姓說有了很大的發展。在卷三十七裏說所成熟補特伽羅的時候，在卷五十二裏說異生性的時候和說有障無障差別的時候都同樣地舉出聲聞種姓、獨覺種姓、佛種姓和無種姓的四種來。加上卷八十一裏所說的不定種姓，便成爲完整的五種姓組織。

本論在〈聲聞地〉（卷二十一）和〈菩薩地〉（卷三十五）都指出種姓的本質就是種子，不過在〈聲聞地〉裏說的種子是（大正30·395c）「從無始世展轉傳來法爾所得」的，也就是後世所謂本有種子。而〈菩薩地〉裏說種姓包括本性住種姓和習所成種姓兩種，就等於說種子有本有和新熏的兩種，這便給後來護月、難陀和護法三家遺留下爭辯的題材。又在卷五十二裏說種姓的成因，由於有障無障的差別，這已經給新熏家提供了立論的根據；同時又說（大正30·589a）：「諸出世間法從眞如所緣緣種子生，非彼習氣積集種子所生。」這一段話更是各家聚訟的焦點，本有家、新熏家一切有性說、五姓差別說，見仁見智地都各有一番解說。我們現在來看，〈攝抉擇分〉中這段解釋種姓的文義顯然和〈本地分〉中對於種姓的解釋很有出入，這是因爲本論原來就是瑜伽學派的一部叢書，不是一人一時的著作。雖然同是一個學派，而且經過編纂，大體上總算一致，但是許多不同的說法也是一齊收容在內的。

〈聲聞地〉裏舉出無涅槃法補特伽羅的六種相狀。如卷二十一說（大正30·398a）：「謂彼最初不住種姓無涅槃法補特伽羅（中略）是名第六不住種姓補特伽羅無種姓相。」似乎是給決定無姓說者以一種典據，但是對方解釋所謂不住種姓者，並非沒有種姓，而是在某段期間裏他沒有站在種姓的崗位上罷了。

卷六十七〈攝抉擇分〉中〈聲聞地〉列叙五番問答以成立無種姓的主張。後來在眞諦傳譯天親所造的《佛性論》裏也有類似的五番問答，照《佛性論》的說法，似乎這五番問答是小乘中薩婆多部駁斥分別說部的，而在《佛性論》裏又增加了天親的反駁，最後歸結到（大正31·788c）「一切衆生皆悉本有清淨佛性。若永不得般涅槃者，無有是處。」但是這五番問答，究竟是小乘中的兩部眞正有過這樣的爭辯呢？還是大乘論書中假設的對白呢？現在很難斷定。因爲小乘中旣沒有提出這項問題的歷史條件，同時也還沒有其他的文獻足以證明。

這五番回答也出現在無著造的《顯揚聖教論》裏作爲成立種姓差別的五種道理，便說明無著在《大乘論》中也一樣地使用這五番問答來證明有一類無種姓的有情。天親的學問出於他哥哥無著的啓發和培養，何以天親在《佛性論》裏直接反駁他哥哥的主張呢？再拿我國關於彌勒、無著、天親著作的新舊各種譯本來互相對照，便使人想到他們的著作在傳誦和翻譯的時候已經受到學派的影響而大大地有所增改了。

《大乘莊嚴經論》也是無著的著作之一，論中把無性分爲時邊和畢竟兩種。如卷一說（大正31·595a）：「無般涅槃法者是無性位。此略有二種：一者時邊般涅槃法（據《唯識樞要》應云：暫時無圓寂法），二者畢竟無涅槃法。（中略）畢竟無涅槃法者，無因故，彼無般涅槃性，此謂但求生死不樂涅槃人。」雖然無性之後有一個位字，可以被對方用來作「約位說」的典據，但是這段文的主要意思是說時邊無性之外，決定另有一種畢竟無性的有情，這個主張是非常明確而堅定，不容有另外的曲解的。

《成唯識論》是印度唯識學派總結性的記錄，五種姓說是唯識學說的一個重要組成部分，所以論中關於種姓有總結性的說明。論中根據瑜伽說有二種種姓。如卷九說（大正31·48b）：「㈠本性住種姓，謂無始來依附本識法爾所得無漏法因。㈡習所成種姓，謂聞法界等流法已聞所成等熏習所成。」在卷二討論種子的時候，批判了護月所代表的傳統學說種子本有家和難陀所代表的新熏家，然後提出以護法爲首的本始綜合家認爲是最正確的主張。

親光繼承了護法的學說，對於種姓仍然主張有本習二種。如《佛地經論》卷三說（大正26·304b）：「如是四智相應心品種子，本有無始法爾不從熏生名本性住種姓，發心已後外緣熏發漸漸增長名習所成種姓。」他把五種種姓完整地編排出來，對無種姓有較詳細的說明

，並且把其他經典裏爲什麼有一切有性的說法作了解釋。如卷二說（大正26・298a）：「無始時來一切有情有五種姓：(一)聲聞種姓，(二)獨覺種姓，(三)如來種姓，(四)不定種姓，(五)無有出世功德種姓。（中略）第五種姓無有出世功德因故，畢竟無有得滅度期。（中略）雖餘經中宣說一切有情之類皆有佛性皆當作佛，然就眞如法身佛性或就少分一切有情方便而說，爲令不定種姓有情決定速趣無上正等菩提果故。」

從《莊嚴經論》以來的畢竟無姓論，在印度佛學史上要算是一種新穎的學說。所以玄奘將要回國之前，印度好些大德在討論無性問題的時候，便向玄奘說：你回國去講，旁人決不相信；希望你把帶去論書裏面關於無性的話省略了罷。戒賢罵道：鄙夫！你們懂得什麼東西，就能隨便給他作出指示嗎？！這段文見於道倫《瑜伽論記》卷三（下）引玄奘的談話，但是文句顯然很有些錯落。日本最澄（767～822）撰《法華秀句》引此文作：「大莊嚴論第二卷云：無佛性人謂常無性人。欲來之時，諸大德論無性人，云：若至本國必不生信，願於所將論之內，略去無佛性之話。戒賢呵云：彌離車人！解何物而輒爲彼指？！」文義是很明白的（日本常盤大定博士對此段文却有誤解）。

玄奘回國後，遵照他師父的意見，忠實地傳譯了包括畢竟無姓的五種種姓說。這種學說在印度已經是很晚出而新穎的了，傳到中國自然更覺得十分珍異，相傳玄奘給窺基講唯識和瑜伽，圓測一再偸聽，玄奘就允許了窺基（大正50・726a）：「五姓宗法，唯汝流通」（《宋高僧傳》卷四〈窺基傳〉）。這五種種姓說在窺基方面說來，固然是獨得之祕，也可以說是唯識正統派（傳到中國來稱爲慈恩宗）獨創的一項重要宗義。而在另一方面說來，却引起了中國一些佛教學者的强烈反對。首先發難的是曾經充任玄奘譯場證義的靈潤（《續高僧傳》卷十五有傳），造一卷章辨新翻瑜伽等與舊經論相違略出十四門義。其後玄奘弟子也任過譯場證義的神泰便針對靈潤又造一卷章來和他辯論。再後新羅義榮又攻神泰而救靈潤。三師的原著在中國久已失傳，幸而大體上在日本最澄所撰的《法華秀句》裏被保存下來。

玄奘門下還有曾任譯場證義的神昉著《種姓差別集》三卷（《東域傳燈目錄》），已經失傳。窺基獨得的所謂「五姓宗法」，詳細見於所著的《唯識樞要》。他會通了各種經論，認爲無種姓人可分三類，除了斷善根的和大悲菩薩以外，還有畢竟無姓，這是在因位和果位都無成佛可能的。斷善根的無姓，因位雖無成佛之義，而善根相續以後，果位仍可成佛。大悲菩薩，果位雖不成佛，而因位有其可能。只有畢竟無姓，不論因位果位，都和成佛無關，所以他另外是一類種姓。隨後他擧出十種典據並且立了一個因明的三支比量來證明畢竟無姓決定是有。又在畢竟無姓之外，還有二乘定性，也是在因位和果位都無成佛可能的。他又擧出七種典據同時也立了一個因明的三支比量來證明二乘定姓決定是有。在這定姓聲聞、定姓獨覺和畢竟無姓之上，再加上如來種姓和不定種姓，完整的五種種姓說便組織成功了。由於明確地肯定了二乘定姓，便不能不肯定三乘的說法是實在的、徹底的，而一乘的說法是權變的不徹底的。這種主張，集中表現在他所著的《法華玄贊》裡。這就和當時中國流行的天台宗所倡導的「三乘是權，一乘是實」的說法，形成了宗派上的尖銳矛盾。

據日本源信（942～1017）著的《一乘要決》卷上說（大正74・329b）：「大唐佛授記寺沙門法寶造六卷章名一乘佛性究竟論，破三乘五性義，立一乘佛性義。」法寶（《宋高僧傳》卷四有傳）造的這六卷論書現在僅僅剩下第三卷被保存在《續藏經》裏，其餘的有很少部分由於《一乘要決》和《守護國界章》等書的引用而被保存。據《守護國界章》卷下之中說（大正74・225a）：「寶公破西方唯識論師者，指大乘基，未必護法。」可見一乘佛性究竟論主要是針對窺基而發的。

窺基的弟子緇州慧沼（《宋高僧傳》卷四

有傳）造《能顯中邊慧日論》四卷，又針對著一乘佛性究竟論而發。這部書對種姓問題的各方面都作了較詳細的討論和說明，就中國說來，可以說是一部帶總結性的種姓論專著。從此以後，不但很像印度大德們所估計的一樣，對於包含畢竟無姓的五種姓說，信者少而不信者多，甚至玄奘所傳的整個唯識學派也「不絕如縷」了。但是戒賢的呵責也起了積極的作用，完整的五種種姓說畢竟介紹到中國來了。（劉衡如）

◉附一：龍慧〈五姓各別與一性皆成的論諍〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》㊸）

㈠前言

五姓各別與一性皆成之說，好比水火之不相容，刻劃了甚深的鴻溝，曾一再地展開了論戰，這是大家所熟悉的史實。此二學說究竟爲何形成如此嚴重的對立？我想，不外是由於教系不同，且各有其根深蒂固的依據使然的吧！

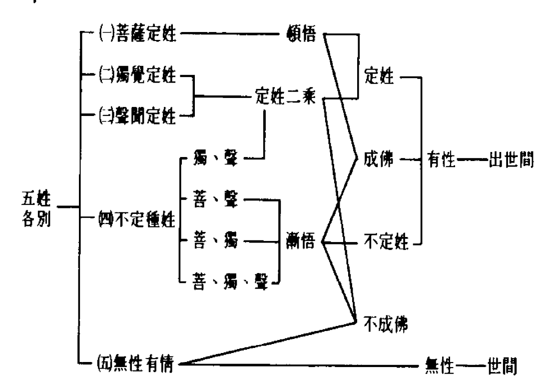
五姓各別說的濫觴，發端於護月、難陀的「本新種子說」；到了護法的「新舊合生說」，才確立教權；及至慈恩，更把舊有的「三實一權」推翻，而正式成立五姓各別的應理圓宗。但三論、天台、華嚴等大乘學者，也有其依據，一面與此抗爭，一面標立一性皆成的旗幟，大宏其「三權一實」的教說。

考此二派，不外是相宗與性宗之不同，亦即由於賴耶緣起與眞如緣起的（立場）不同而來。現將他們的依據以及論諍簡述如下。

㈡五姓各別的依據

傳說玄奘大師將唯識教文傳授與慈恩的時候，即曾告訴他：「五姓宗法，唯汝流通。」在一切有情的種姓上，分有法爾的五姓，這到底是唯識宗獨特的主張，而爲其他教派所無的。

唯識宗從「性用別論」，區別了眞如和現象，而絕不許在二者間，有任何的相融，所以有情的現象，唯有從有爲的賴耶緣起，絕不能從眞如緣起。既由有爲緣起，那麼，其緣起現象的機類，必然地亦自無法開覺佛果了。可見有爲，不一定相即於覺體（佛果）的無爲了。不過，話得說回來，性相別論的態度，畢竟只從性相兩者間的抉擇上述說而已，絕非毫無關連。也就是說，眞如爲現象所依而遍在故（不說相即），眞如儼然地成爲現象的實性。因此，絕不能說，有情絕無開覺佛果的能力——無漏種子絕無。事實上，不過是：現象既從有爲的賴耶展開，其展開的種種差別相，自有其差別的種種原因，這就是五姓各別說的苦心與用意。所謂五姓，即：菩薩定姓、獨覺定姓、聲聞定姓、不定姓、無性有情的五類。其關係如下：



第一、菩薩定姓：能法爾照見生法二空，發得四智，具有開覺佛果的無漏種子。

第二、獨覺定姓：祇具有獨覺果的一分生空無漏智種子，決定可證獨覺，而終取灰身滅智，故得此名。

第三、聲聞定姓：祇具有聲聞果的一分生空無漏種子，決定悟證聲聞果，而終取灰身滅智，故得此名。

第四、不定種姓：這應具說「三乘不定種姓」。這是指具有菩薩、獨覺、聲聞各種種子，而經聲聞、獨覺果後，得轉入菩薩乘，開覺佛果的人。如果詳細地說，應有四類，即：(1)具三乘種子者，(2)具菩薩、獨覺二種子者，(3)具菩薩、聲聞二種子者，(4)具獨覺、聲聞二種子者。就中，前三爲不定姓，最後則屬第二或第三的定姓。

關於第二的獨覺定姓和第三的聲聞定姓的

差別，在《法華玄贊》中擧有三同七異。即「三同者：所斷、所證及假擇滅同義也。七異者：利鈍、依佛自出、藉敎觀理、四諦緣起、四果一果、練根時節、說法神通也。依前三同，化城爲一，依七異故，羊鹿是別也。」

至於第五的無性有情，依《入楞伽》和《莊嚴經論》，亦有三類。即：斷善、大悲和無性的三闡提。就中，第一和第二，通一闡底迦和阿闡底迦；第三即正爲阿顚底迦——無性有情。此三種人的分別，在《樞要》說：

「由此三人（斷善、大悲、無性）及前四性，四句分別：㈠因成果不成，謂大悲闡提。㈡果成因不成，謂有性斷善闡提。㈢因果俱不成，謂無性闡提、二乘定性。㈣因果俱成，謂大智增上，不斷善根而成佛者。」

五姓各別說的典據，應首推《解深密經》，因此經〈無自性相品〉會通了諸經的一乘說，成立所謂的五姓，而命名爲「顯了眞實敎」。該經（奘譯卷二）說：

「一切聲聞、獨覺、菩薩，皆共此一妙清淨道，皆同此一究竟清淨，更無第二。我依此故，密意說言：唯有一乘，非於一切有情界中，無有種種有情種姓，或鈍根性，或中根性，或利根性有情差別。善男子！若一向趣寂聲聞種姓補特伽羅，雖蒙諸佛施設種種勇猛加行方便化導，終不能令當坐道場，證得阿耨多羅三藐三菩提。何以故？由彼本來唯有下劣種姓故（中略）是故說彼名爲一向趣寂聲聞，若迴向菩提聲聞種姓補特伽羅，我亦異門說爲菩提。」

《解深密經》雖然成立了五姓說，可惜並未表明五姓的名目爲何？這在《楞伽經》則有明示。據《入楞伽》卷二說：「復次，大慧！我說五種乘性證法，何等爲五：一者聲聞乘性證法，二者辟支佛乘性證法，三者如來乘性證法，四者不定乘性證法，五者無性證法。」

除了上列二經之外，其他的經論，述說五姓各別的極多。例如：《大般若經》卷五九三、《勝鬘經》、《稱讚大乘功德經》、《瑜伽論》卷三十七、《莊嚴經論》卷一、《顯揚論》卷二十、《攝大乘論釋》卷一、《法華論》卷下、《佛地論》卷二等，比比皆是（當然多少有所出入）。

㈢對一性皆成說的會通

標立五姓各別的唯識宗，對一性皆成說究竟採取了何種態度呢？這是頗値得吟味的問題。

在諸經論中，主張一性皆成說的，可首推《法華經》（〈方便品〉卷一）的偈文。該頌爲：「十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三。」又說：「若有聞法者，無一不成佛。」

這當然是表示：二乘、三乘都是方便法，唯有佛乘才是眞實，而斷然地否定了五姓說的明文。不過，《深密經》却說一乘是方便說；是佛陀爲勸勵卑怯衆生而說的。也就是說，一乘是佛陀的密意，並非了義的說法。這在《深密經》卷四裏，肯定地說：「如世尊說，若聲聞乘，若復大乘唯是一乘，此何密意？佛告觀自在菩薩（中略）即說彼法同一法界，同一理趣故，我不說乘差別性。」

可見一乘，不過是從所證之「理同」而說，並非指事相上沒有五姓的差別。

慈恩大師在《義林章》解釋「十方佛土中，唯有一乘法」的要文道：「依梵本說，經頌應言：無第二、第三。數三乘中，獨覺爲第二，聲聞爲第三，爲引不定，任持所餘故，方便言：無第二第三，非眞破也。」

《法華玄贊》卷四所釋，大致亦與此意同，該文又說：「從勝至劣數，佛乘第一，獨覺第二，聲聞第三，無第二獨覺第三聲聞等。」

也許有人認爲：這種會通是牽強附會的，而不足一破，但若參照北本《涅槃經》卷三十四，這種疑心，即可不攻而自破了。玆將該文抄錄如下：「我於經中，告諸比丘，一乘、一道、一行、一緣（中略）我諸弟子聞是說已，不解我意，唱言：如來說須陀洹乃至阿羅漢人皆得佛道。」

這不是很明白地指出了一乘方便說嗎？至於佛說密意的理由，在《莊嚴經論》卷五，列

舉了法同、無我同、解脫同、性別、諸佛得同自意、聲聞得作佛意、變化、究竟等八種，而更進一步地斷定：「如是處處經中，以此八意，佛說一乘，而亦不無三乘。」《莊嚴經論》的一段明文，《攝論》卷下，更頌爲：「爰引攝一類，及任持所餘，由不定種姓，諸佛說一乘，法無我解脫，等故性不同，得二意樂化，究竟說一乘。」

世親和無性的釋論亦有此意，他們即把它開爲十因加以解釋，但《顯揚論》卷二十，則歸納爲六因。此外，說明此義的經文，多得不勝枚舉。

《法華經》〈藥草喻品〉（卷三）所謂三草二木一地喻，若依《法華玄贊》卷七的解釋，實亦是一種「種姓差別」的說明。對此，《玄贊》引了世親的《法華論》卷下說：「大乘一向決定增上慢心，起如是意，無別聲聞、辟支佛乘。如是倒取，對治此故，爲說雲雨譬喻，應知。」可見一乘方便說，並非慈恩一家的看法了。

這裏有一問題，就是《涅槃經》（〈師子吼品〉卷二十七）中，一切皆成的明文。即：「師子吼者，名決定說，一切衆生悉有佛性。」這段經文，一見好像與種姓差別說有不相容之勢，其實不然，這另有二種深意。《佛地經論》卷二通釋爲：「雖餘經中，宣說一切有情之類，皆有佛性，皆當作佛，然就眞如法身佛性，或就少分一切有情方便而說，爲令不定種姓有情，決定速趣無上正等菩提果故。」

可見其二義即是指：㈠所謂眞如法身，不過是由「理佛性」而說；㈡少分的一切有情，不過是就「行佛性」而說的了。「理佛性」雖爲全分的一切，但，眞如是凝然的，雖有其性，亦同無性之不成佛了。又「行佛性」，雖然終得成佛，但其所謂一切，不過是指少分之一罷了。會通這段經文的復有慧沼的《能顯中邊慧日論》（卷一），這是值得研讀的名文。

在《瑜伽》卷五十二中，有一段文，說明了有情的一切，無不以眞如爲種子，故根本沒有成與不成的差別相。這段經文，當然是一性皆成說的有力典據，而爲五姓各別說的反調。不過，唯識宗徒却喜歡引用它，並且加以巧妙的會通。《瑜伽》的經文就是：

「問：若此習氣，攝一切種子，復名徧行粗重者，諸出世法從何種子生。若言粗重自性種子爲種子生，不應道理。答：諸出世間法，從眞如所緣緣種子生，非彼習氣積集種子所生。問：若非習氣積集種子所生者，何因緣故，建立三種般涅槃法種姓差別補特伽羅，及建立不般涅槃法種姓補特伽羅。所以者何？一切皆有眞如所緣緣故。答：由有障、無障差別故，若於通達眞如所緣緣中，有畢竟障種子者，建立爲不般涅槃法種姓補特伽羅。」

這種論調，一似《俱舍論寶疏》卷一、《三論大義鈔》卷四、《守護國界章》卷下等之論法。對此，護法曾舉有二義加以說明：第一、所緣緣「假名種子」，蓋眞如並非生滅法故，原非種子。只因入見道位的聖智現前時，得以眞如爲所緣緣而生故，假名爲種子。第二、所謂種子，就是親因緣的意思。在見道位，以眞如爲所緣緣的無漏種子，得生出無漏的諸法故，對其智種，乃立眞如所緣緣的名字。其實眞如所緣緣爲種子，並非眞如本身就是親因緣之謂。畢竟障爲不般涅槃法的意思就是：指有性人雖得斷障，但無性人到底是無法斷障的，因此才說畢竟障。其所以如此，實是缺少無漏種子的緣故。這就是所謂「無性之無性」。

主張五姓各別說最顯著的經文，雖爲《楞伽經》，但其所明的無性，祇有斷善與大悲二闡提，未示有實之無性闡提。《樞要》卷上解疑說：「楞伽所說二種闡提，初是斷善根具邪見者，後是菩薩大悲者。初者，有入涅槃之時，後必不爾，以衆生界無盡時故，無性有情不成佛故，大悲菩薩無成佛期。」「教所被機時衆別故，楞伽爲顯大悲菩薩是第五性，五種種姓皆談有故，遂隱五中無性（畢竟）不論。」

㈣兩說之論評

如上所述，種姓義和一性說，各有其依據，而劃了一條鴻溝，因此，也各就各的立場展開論戰了。

慈恩首先舉示種姓文，建立了二種量。即：

⑴二乘之果，應有定姓，乘所被故，如大乘者。

⑵所說無性決定應有，有無二性隨一攝故，如有性者。

所說無姓決定應有，聖所說故，如說有性。

之後，他更依此立量，主張種姓的差別。《樞要》說：

「若爾者，有無二姓，俱聖所說，更有何故，乍許有姓，不許無姓？三乘衆生，皆乘所被，更有何由，乍許大乘定姓，不許二乘定姓？此等教理，皆如磐石，誰人得動，若以法華等皆成說，爲其證者，我以深密等五姓說，爲其誠證。若以法華開三顯一，爲其由者，我以深密，會一立五，爲其所由。若以法華說相嚴重，爲超過餘教之德者，深密華藏世界所說，教主即是盧舍那佛。正機即是觀音、彌勒等，諸八地以上大士，一部五卷正宗七品，文文悉盡性相奧府，品品自稱究竟了義，在於十八圓滿報土，說不了敎。是何耶？對於至極深位大士，演淺近門，亦何用耶？何況法華雖會三乘，未會五姓，深密分明和會一乘。法華未說大乘性相，深密說迴向菩薩、聲聞成佛。兩敎隱顯，思可知之。」

慈恩的這種論調，雖然似帶有感情用事之嫌，但由此，已知五姓家的苦心矣！

一乘家對此，究竟採取何種態度呢？我人舉出《守護國界章》文，即可窺見其一斑。在該書的開頭，最澄即列舉了：「謗法者爲體也：偏執爲基，嫉妒爲心也，非他爲務，乃有粗食者，立七敎而亂文，開二理而破義，更構四敎永斷佛種。復推兩理，深謗法華，爲遮如是等邪執，造斯指南無謬詞……。」

在上文，我人已列舉了不少正反二派的典據，但這些聖教量，翻來覆去，亦不過是一種戲論而已，絕無法解決眞正的問題。這怎麼講呢？因爲他們的依據，都爲佛陀金口的說法，絕無法輕視何者。所以二者間的疑難，似有直接從其立足點著眼，加以檢討的必要。

此二者，相宗立於「性用別論」，性宗立於「攝用歸體」。換一句話說：一派是以抉擇性相爲重心，一派則以詮顯實相爲本義，這就是兩者的不同處。我人必先明乎此，始能會通他們的論諍。

◉附二：〈五種姓〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

五種性謂一切有情之種性有五種，即聲聞乘定性、獨覺乘定性、如來乘定性、不定種性及無性。又作五種乘性、五乘種性；略稱五性。《入楞伽經》卷二云（大正16・526c）：「我說五種乘性證法。何等爲五？一者聲聞乘性證法、二者辟支佛乘性證法、三者如來乘性證法、四者不定乘性證法、五者無性證法。」又《佛地經論》卷二云（大正26・298a）：「由法爾故，無始時來一切有情有五種性：㈠聲聞種性、㈡獨覺種性、㈢如來種性、㈣不定種性、㈤無有出世功德種性。」

⑴聲聞乘定性：又名聲聞乘性、聲聞定性、聲聞種性，或定性聲聞、決定聲聞。

⑵獨覺乘定性：又名辟支佛乘性、獨覺種性、獨覺定性、緣覺種性、緣覺定性或定性緣覺。

此二種性唯有生空無漏之種故，深厭生死而專修自利樂寂之法，但斷煩惱障而證生空之理，定隨自乘之果並入無餘涅槃。因不具佛種故不能成佛，即二乘所被之機。又合稱二乘定性。《解深密經》卷二〈無自相性品〉云（大正16・695a）：

「若一向趣寂聲聞種性補特伽羅，雖蒙諸佛施設種種勇猛加行方便化導，終不能令當坐道場證得阿耨多羅三藐三菩提。何以故？由彼本來唯有下劣種性故，一向慈悲薄弱故，一向怖

畏衆苦故。（中略）是故說彼名爲一向趣寂聲聞。」

⑶**如來乘定性**：又名如來乘性、如來種性、佛種性、菩薩乘性、菩薩種性、菩薩定性或定性菩薩。以有生法二空之無漏種子故修二利之行，斷煩惱所知二障，證二空眞如，可得菩提涅槃二轉妙果。所謂由大智不住生死，由大悲不住涅槃。即入無住處涅槃而成大覺圓滿之極果。乃大乘所被之機是也。

⑷**不定種性**：又名不定性，或三乘不定性。由本有無漏種子之差別，於前三乘種性稱性未決定機類。其中有四類：①菩薩聲聞二性不定，②菩薩獨覺二性不定，③聲聞獨覺二性不定，④聲聞獨覺菩薩三性不定。《解深密經》卷二〈無自相性品〉云（大正16・695b）：

「若迴向菩提聲聞種性補特伽羅，我亦異門說爲菩薩，何以故？彼既解脫煩惱障已，若蒙諸佛等覺悟時，於所知障其心亦可當得解脫。由彼最初爲自利益，修行加行脫煩惱障。是故如來施設彼爲聲聞種性。」

⑸**無性**：又名無種性、無性有情、無有出世功德種性或人天乘性。又相對於前四種性總稱有般涅槃法，名爲無般涅槃法。以無無漏種子、唯有有漏種子故，不能起出世無漏之智而解脫生死。但修世間善業而得人天之果。即所謂無性闡提。然而一闡提又有多類。《入楞伽經》卷二提出斷善闡提與大悲闡提二種。斷善闡提，是指毀謗菩薩藏而焚燒一切善根者；大悲闡提，是指起大悲心，憐愍一切衆生而誓願度盡衆生界的菩薩。此二即所謂有性闡提。其中，斷善闡提久久當得成佛，而大悲闡提因衆生界無盡故不能成佛。

又《大乘莊嚴經論》卷一認爲一闡提有時邊與畢竟兩種。時邊是所謂暫時無性，亦久久成佛，即斷善闡提。畢竟是畢竟無般涅槃法，必不成佛，乃無性闡提。《瑜伽師地論》卷六十七等則僅舉無種性補特伽羅一種，名爲畢竟無般涅槃法。《成唯識論掌中樞要》卷上（本）綜合諸說，認爲總共有三種闡提，其文云（大正43・611a）：

「合經及論闡提有三：㈠斷善根、㈡大悲、㈢無性。起現行性有因有果，由此三人及前四性四句分別，㈠因成果不成，謂大悲闡提；㈡果成因不成，謂有性斷善闡提；㈢因果俱不成，謂無性闡提、二乘定性；㈣因果俱成，謂大智增上，不斷善根而成佛者。」

蓋五性各別之說，雖爲《楞伽》、《深密》、《瑜伽》等所盛談，然其思想似早已存在。如《大般若經》卷五九三云（大正7・1066a）：

「若有情類於聲聞乘性決定者，聞此法已速能證得自無漏地。若有情類於獨覺乘性決定者，聞此法已速依自乘而得出離。若有情類於無上乘性決定者，聞此法已速證無上正等菩提。若有情類雖未已入正性離生而於三乘性不定者，聞此法已皆發無上正等覺心。」

又，《大毗婆沙論》卷一四四云（大正27・738c）：「佛乘性學成就佛乘性學諸根，乃至聲聞乘性學成就聲聞乘性學諸根。」又云（大正27・739a）：「佛不成就獨覺聲聞諸根，獨覺不成就佛聲聞諸根，聲聞不成就佛獨覺諸根。」即謂三乘皆各別成就各自的信等無漏五根，而不成就其它諸根。此爲三乘種性各別說。

另外，《大毗婆沙論》卷六十八云（大正27・352a）：「轉聲聞煖種性根，起獨覺煖種性根，轉聲聞獨覺煖種性根，起佛煖種性根。如說煖位、頂位亦爾。忍位有異。」即謂三乘之轉根，相當於前面所說的不定種性。又，《佛性論》卷一云（大正31・787c）：

「若依毗曇薩婆多等諸部說者，則一切衆生無有性得佛性，但有修得佛性。分別衆生，凡有三種：㈠定無佛性，永不得涅槃。是一闡提犯重禁者。㈡不定有無，若修時即得，不修不得。是賢善共位以上人故。㈢定有佛性，即三乘人。一聲聞從苦忍以上即得佛性，二獨覺從世法以上即得佛性，三者菩薩十迴向以上是不退位時得於佛性。」

由此可見五性各別說，乃源於說一切有部等之教義。如是，唯識大乘以一切有情界法爾有五種性之別，認爲佛依之爲聲聞及獨覺種性說二乘之法，爲菩薩種性說大乘之法，又爲方便誘引一類不定種性而說唯有一乘法；而雖說一乘，實有二三之別，乃以五性各別爲前提主張三乘眞實一乘方便說。

〔參考資料〕《大乘入楞伽經》卷二；《大方廣圓覺修多羅了義經》；《大乘莊嚴經論》卷五；《瑜伽師地論》卷二十一、卷五十二；《顯揚聖教論》卷二十；唐譯《攝大乘論釋》卷十；《俱舍論》卷二十三；《成唯識論》卷二；《成唯識論述記》卷一（本）、卷二（末）；《大乘法苑義林章》卷一（末）。

五摩字（梵pañcama-kāra）

印度性力派（Śakti）密教用語。又作五摩事。指酒（madya）、肉（māṃsa）、魚（matsya）、炒米（mudrā）、交媾（maithuna）等。這五個梵語詞彙的第一個字母都是m。m字音譯爲「摩」，故云五摩字。

五摩字主要見於印度教性力派的文獻。此派的輪坐禮拜（cakrapūjā）係依藉酒、肉、魚、炒米、交媾而與女性——神的精力，化身爲人——親近，以求與宇宙的生命力同化。

此五摩字亦被視爲五大之象徵，也稱爲五實性（pañcatattva）。據《大涅槃怛特羅》（Mahānirvaṇā-tantra，Ⅶ，103～111）所載，令人享樂去苦的酒屬火，增加身心的營養和力量的肉屬風，增進生殖力的魚屬水，生於地上爲生命基礎的炒米屬地，爲宇宙萬物根源的交媾屬空。

五摩字的象徵意義因人的根器而有所差異，對上根者而言，此五者表與宇宙生命力同化的媒介，但對下根者則不然，因此禁止下根者飲酒以至交媾。

五摩字一般被視爲左道密教的特色之一，但佛教文獻中不見有此記載，例如《祕密集會怛特羅》（Guhyasamāja-tantra，一切如來金剛三業最上祕密大教王經）第四分（一切如來心曼拏羅分）僅說「應供養諸尊糞尿（vinmūtra）、精液（śukra）、血液（rakta）等」而無五摩字的名稱。

◉附：景昌極〈印度密教考〉（摘錄自《現代佛學大系》㊿）

密教供養法中有所謂無上密義之輪盤供養（cakrapuja）者。昏夜聚若干男女於一處，不問長幼尊卑，共行所謂五眞實（pañcatattvāḥ）之道。五眞實者，飲酒、食肉、食魚、食炒米與性交（madya，māṃsa，matsya，mudrā，maithuna）是。彼固有特殊之觀想與意義，非局外人所能究詰也。

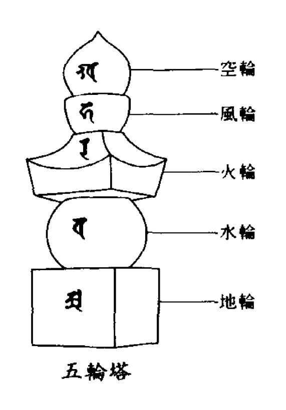
所謂雙入（yamaka）之像實與春畫無異。蓋密教以崇拜女神，崇拜生殖爲無上密義。部主必有部母，天神必有其妃，故修道亦必有其女伴，然後可以奉爲模範也。頃閱「時輪專號」前附雍和宮畫佛專家某所畫時輪王金剛佛像之說明書，有「像皆雙入，恐不入此法者見謗，故從略」云云，若在印藏，則無須如此藏頭露尾。密教之不容於中國，密教之不幸也。

〔參考資料〕《大悲空智金剛大教王儀軌經》；栂尾祥雲《理趣經の研究》；A. Avalon《Tantra of the Great Liberation》；J. Woodroff《Shakti and Shakta》；B. Bhattacharyya《Guhyasamaja-tantra》；S. B. Dasgupta《An Introduction to Tantric Buddhism》；D. L. Snellgrove《The Hevajra tantra》。

五輪塔

密教用以象徵地、水、火、風、空五輪之塔。又作五輪、五解脫輪、五輪率都婆、五輪塔婆、法界塔、率都婆等。

五輪塔係以金、銅或石製成方、圓、三角、半圓、寶珠的形狀，由下往上依次堆積成塔形。由於方圓等五形爲地、水、火、風、空的標幟，故多於其表面順次刻五大的種子，或於各輪的四面書「阿阿闇惡」（a ā aṃ aḥ）等字。



五輪塔

五輪塔原表大日如來法身之形相，塔內奉置舍利；然後世轉而作爲墓標之用。日本高野山從「一の橋」至「奧院」的參詣道兩側，林立著大小無數的五輪塔，頗爲壯觀。

◉附：林鈺堂《沐恩錄》六〈課外常用法則類〉第十條（摘錄）

五輪塔由下疊上：地輪黃色六方形，水輪白色圓球形，火輪紅色正三角錐形，風輪綠色鉢形，空輪藍色摩尼寶形。五輪之種子字分別爲阿、鑁、囕、唅、康。五輪塔綜合五大，故以之代表佛之法身。（中略）

建五輪塔，其中心宜在吉地之穴上。塔中心支持之鋼管應爲中空，表中脈，使吉祥之地氣可以上通。有信心者剪髮少許置五輪塔下方，可得加持，可以滅罪，亦可發願往生。亦可繡一五輪塔安於接近中脈之管上。塔成開光，上師必祈請果位五輪塔法界本身化光入此五輪塔中。此上人爲塔爲外；中脈上所繡塔爲內；開光所請入者爲密，本來法界之果位光明塔爲密密；如是四層完全矣。

至若五輪塔之繡法：於長方藍綢上，以金線繡五輪之外輪廓，然後以各輪本色絲線分別繡滿各輪，於各輪中心再以金線繡其不同之種子字即成。應注意者，由於所繡之塔爲平面，故成爲方形、圓形、三角形、半月形及橢圓形（尖端向上）相連之塔。繡時應默持普賢王如來法界咒：「阿、達媽達都、阿」。繡成可自供或贈人結緣。

五十二位

大乘菩薩的階位。即始自發菩提心，終至成就佛果，其間可分成五十二個階位。茲列其階位名如次：

五十二位
- 十　信：信心・念心・精進心・慧心・定心・不退心・迴向心・護法心・戒心・願心
- 十　住：發心住・治地住・修行住・生貴住・具足方便住・正心住・不退住・童眞住・法王子住・灌頂住
- 十　行：歡喜行・饒益行・無違逆行・無屈撓行・無癡亂行・善現行・無著行・難得行・善法行・眞實行
- 十迴向：救護衆生離衆生相迴向・不壞迴向・等一切諸佛迴向・至一切處迴向・無盡功德藏迴向・入一切平等善根迴向・等隨順一切衆生迴向・眞如相迴向・無縛無著解脫迴向・入法界無量迴向
- 十　地：歡喜地・離垢地・發光地・燄慧地・難勝地・現前地・遠行地・不動地・善慧地・法雲地
- 等　覺
- 妙　覺

五十二位中若不立等覺，則成五十一位；若又不立十信，即成四十一位。唯識家立四十一位說，以爲十信在初住中，等覺是第十地的滿心，不應別立。然而唐・圓測主張十信有兩種：(1)位地的十信，此十信在十住之前，是入住前的方便位。(2)行解的十信，指初地已上皆修的十心。此二義中，若取位地的十信，則別立十信之義即可成。慧沼《唯識了義燈》卷七（本）破此說，以爲十信雖在初住中，但甚難入，故僅別開而說，不立爲位地。智周《大乘入道次第章》也說如聖教或云地前四十心，別立十信，但這是因爲初住中的十信是初發心，難發，所以別開而示，四十心若總別並數，實爲三十心。

另外，關於等覺位，《唯識了義燈》認爲當屬滿心（十地），而不應在滿心之外。出十地滿心以後，非另有等覺住多劫，因此不另立十信與等覺，僅立四十一位。至於華嚴家所談，茲依《五教章》卷下之二的行位差別下所示，係於始教大乘中的直進教立五十二位，即別立十信位。其說係依陳譯《攝大乘論釋》卷十一所言（大正31・229b）：「願樂行人自有四種，謂十信、十解、十行、十迴向。爲菩薩聖道有四種方便，故有四人，如須陀洹道前，有四種方便。」《探玄記》卷四另外又引《佛性

論》、《仁王論》等書以證此義。

關於五十二位中的不退位，有七住得不退、十迴向得不退、初地得不退之三種說法。這是因爲根機有上中下之別所致。終教大乘立四十一位，是因十信只是行，而且未得不退，故不立之，如《瓔珞本業經》說「常行十心」，《仁王經》卷下說「略行十心」。這是根據《仁王經》所說的「習忍以前行十善之菩薩，有進有退猶如輕毛」而立。終教教義較高，不須似同小乘教義，是故不別立十信爲位地。此教之初住得不退。圓教中，同教一乘攝小乘、三乘等行位，而別教一乘的行布門雖立十信、十住、十迴向、十地、妙覺之順序，然在圓融門中，則一位具一切位，十信位滿即可成佛。

天台家於別教立五十二位，其中《瓔珞本業經》之說最爲周遍，廣受採用。《瓔珞本業經》以信、住、行、向、地、等、妙七科收束此五十二位，並合之爲凡聖二者。前四爲凡，後三爲聖。在四凡中，「信」是外凡，「住」、「行」、「向」是內凡，又稱三賢。在三聖中，「地」、「等」是因，「妙覺」是果。圓教借別教的五十二位說，並加上《法華經》的五品弟子位，共爲八科，以顯其位次。

〔參考資料〕 陳譯《攝大乘論釋》卷七；唐譯《攝大乘論釋》卷六、卷七；《大乘義章》卷十二、卷十七（末）；《法華經玄義》卷五（上）；《法華玄義釋籤》卷五（下）、卷六（上）；《四教義》卷四～卷六；《大乘入道次第》；《華嚴經探玄記》卷五～卷十四；《華嚴五教章》卷下二。

五十二數

印度的數字進位總數。共有五十二位，古稱五十二數。計如下列：(1)一（eka），(2)十（daśa），(3)百（śata），(4)千（sahasra），(5)萬（hrabheda，鉢羅辟陀），(6)洛叉（lakṣa），(7)度洛叉（atilakṣa，頞底洛叉），(8)俱胝（koṭi），(9)末陀（madhya），(10)阿庾多（ayuta），(11)大阿庾多（mahā-ayuta），(12)那庾多（nayuta），(13)大那庾多，(14)鉢羅庾多（prayuta），(15)大鉢羅庾多，(16)矜羯羅（kaṅkara），(17)大矜羯羅，(18)頻跋羅（bimbara），(19)大頻跋羅，(20)阿芻婆（akṣobhya），(21)大阿芻婆，(22)毗婆訶（vivaha），(23)大毗婆訶，(24)嗢蹭伽（utsaṅga），(25)大嗢蹭伽，(26)婆喝那（vāhana），(27)大婆喝那，(28)地致婆（titibha），(29)大地致婆，(30)醯都（hetu），(31)大醯都，(32)羯臘婆（karabha），(33)大羯臘婆，(34)印達羅（indra），(35)大印達羅，(36)三磨鉢躭（samāpta），(37)大三磨鉢躭，(38)揭底（gati），(39)大揭底，(40)拈筏羅闍（nimbarajas），(41)大拈筏羅闍，(42)姥達羅（mudra），(43)大姥達羅，(44)跋藍（vala），(45)大跋藍，(46)珊若（saṃjñā），(47)大珊若，(48)毗步多（vibhūta），(49)大毗步多，(50)跋羅攙（balakṣa），(51)大跋羅攙，(52)阿僧祇（asaṅkya）。

據《俱舍論》卷十二所載，《解脫經》中說六十數，唯僅列其中五十二數，餘八數忘失未載。《俱舍論光記》認爲諸傳誦者所忘失的是後八數，然舊譯《婆沙》、《俱舍》二論皆以十摩訶婆洛沙（大跋邏攙）的阿僧祇爲第六十，中間有八處忘失。又，《大智度論》認爲所謂的《解脫經》即是《華嚴經》；然而《華嚴經》的新舊兩譯本中皆列有一二〇數，其名目及配列皆與上述大不相同。此外，《翻譯名義大集》第二四五章在列此五十二數之後，又舉八數合爲六十數，即(53)無量（apramaṇa），(54)無邊（aprameya），(55)無增（aparimita），(56)出邊（aparimaṇa），(57)無比（atulya），(58)不可比（amāpya），(59)不可思議（acintya），(60)不可說（anabhilāpya）。

〔參考資料〕 荻原雲來《梵漢對譯佛教辭典》；榊亮三郎《梵藏漢和四譯對校翻譯名義大集》。

五十三佛

(一)阿彌陀佛在因位爲法藏菩薩時，其師世自在王佛以前所出世的諸佛：出自《無量壽經》（魏譯）。五十三佛名依次爲：錠光、光遠、月光、栴檀香、善山王、須彌天冠、須彌等曜、月

色、正念、離垢、無著、龍天、夜光、安明頂、不動地、琉璃妙華、琉璃金色、金藏、燄光、燄根、地動、月像、日音、解脫華、莊嚴光明、海覺神通、水光、大香、離塵垢、捨厭意、寶燄、妙頂、勇立、功德持慧、蔽日月光、日月琉璃光、無上琉璃光、最上首、菩提華、月明、日光、華色王、水月光、除癡瞑、度蓋行、淨信、善宿、威神、法慧、鸞音、師子音、龍音、處世。

關於此五十三佛，因譯本不同，在數量及次序上也有不同的說法。就數量而言，《平等覺經》（漢譯）說三十六佛、《大阿彌陀經》（吳譯）作三十三佛、《無量壽如來會》（唐譯）作四十一佛、《無量壽莊嚴經》（宋譯）爲三十七佛，現存梵本及西藏譯本則列出八十一佛（或作八十佛）。就次序而言，漢、吳、魏三譯本及梵本皆以錠光佛（或作燃燈、燈作）爲始，次第出世至世自在王佛爲終。唐、宋及西藏譯本則相反，以世自在王佛開始，最後是錠光佛。

㈡三劫三千佛於因位時所聞持的五十三佛：出自《觀藥王藥上二菩薩經》。即普光、普明、普靜、多摩羅跋栴檀香、栴檀光、摩尼幢、歡喜藏摩尼寶積、一切世間樂見上大精進、摩尼幢燈光、慧炬照、海德光明、金剛牢强普散金光、大强精進勇猛、大悲光、慈力王、慈藏、栴檀窟莊嚴勝、賢善首、善意、廣莊嚴王、金花光、寶蓋照空自在力王、虛空寶花光、琉璃莊嚴王、普現色身光、不動智光、降伏諸魔王、才光明、智慧勝、彌勒仙光、世靜光、善寂月音妙尊智王、龍種上智尊王、日月光、日月珠光、慧幡勝王、師子吼自在力王、妙音勝、常光幢、觀世燈、慧威燈王、法勝王、須彌光、須曼那花光、優曇鉢羅花殊勝王、大慧力王、阿閦毗歡喜光、無量音聲王、才光、金海光、山海慧自在通王、大通光、一切法常滿王。該經復云（大正20・664a）：

「得聞是五十三佛名者，是人於百千萬億阿僧祇劫不墮惡道。若復有人能稱是五十三佛名者，生生之處常得值遇十方諸佛。若復有人能至心敬禮五十三佛者，除滅四重五逆及謗方等皆悉清淨。以是諸佛本誓願故，於念念中即得除滅如上諸罪。」

此外也見於《三劫三千佛緣起》。《出三藏記集》卷四也記有「五十三佛名經」，但內容不詳。

〔參考資料〕 ㈠《十住毗婆沙論》卷五〈易行品〉；《淨土教之研究》。㈡《觀虛空藏菩薩經》。

五十三參

《華嚴經》〈入法界品〉末會中，善財童子曾參訪五十三位善知識，故謂五十三參。依〈入法界品〉所載，善財遍歷一一〇城，參訪五十五位善知識；此處稱之爲「五十三參」，主因係善財曾兩度聽聞文殊菩薩說法，又於同一時間、地點請教德生童子、有德童女同一法門，故一般作「善財童子五十三參」。此外，舊譯《華嚴經》中，原先所列善知識僅四十六位，即缺天主光天女（第四十三位）以下九人，直到唐代，法藏等奉勅與日照三藏所傳梵本相對校，才加以補足；智儼《華嚴孔目章》卷四僅列四十六位善知識，即依據補譯前的經典所述。

關於所參訪之五十三位善知識的身分，計有菩薩五人、比丘五人、比丘尼一人、優婆塞一人、優婆夷五人、童男四人、童女二人、天一人、天女一人、外道一人、婆羅門一人、長者九人、博士一人、醫師一人、船師一人、國王二人、仙人一人、佛母一人、佛妃一人，以及諸神十人。此下略述善財五十三參的經過：

⑴首先於福城東莊嚴幢娑羅林聞文殊師利菩薩說法，自此發心南行參訪善知識。

⑵於南方勝樂國妙峯山德雲比丘處，聞憶念一切諸佛境界智慧光明普見法門。

⑶於南方海門國海雲比丘處，聞諸佛菩薩行光明普眼法門。

⑷於南方楞伽道海岸聚落的善住比丘處，聞衆生無礙解脫法門。

⑸於南方達里鼻茶國自在城的彌伽長醫處，聞妙音陀羅尼光明法門。

⑹於南方住林聚落的解脫長者處，聞如來無礙莊嚴解脫法門。

⑺於南方閻浮提畔摩利伽羅國處的海幢比丘處，聞般若波羅蜜三昧光明法門。

⑻於南方海潮處普莊嚴園林的休捨優婆夷處，聞離憂安穩幢解脫法門。

⑼於南方海潮處那羅素國的毗目瞿沙仙人處，聞菩薩無勝幢解脫法門。

⑽於南方伊沙那聚落的勝熱婆羅門處，聞菩薩無盡輪解脫法門。

⑾於南方師子奮迅城的慈行童女處，聞般若波羅蜜普莊嚴法門。

⑿於南方三眼國的善見比丘處，聞菩薩隨順燈解脫法門。

⒀於南方名聞國的自在主童子處，聞一切工巧大神通智光明法門。

⒁於南方海住城的具足優婆夷處，聞菩薩無盡福德藏解脫法門。

⒂於南方大興城的明智居士處，聞隨意出生福德藏解脫法門。

⒃於南方師子宮城的法寶髻長者處，聞菩薩無量福德寶藏解脫法門。

⒄於南方藤根國普門城的普眼長者處，聞令一切衆生普見諸佛歡喜法門。

⒅於南方多羅幢城的無厭足王處，聞菩薩如幻解脫法門。

⒆於南方妙光城的大光王處，聞菩薩大慈爲首隨順世間三昧法門。

⒇於南方安住王都的不動優婆夷處，聞求一切法無厭足三昧光明法門。

(21)於南方無量都薩羅城的遍行外道處，聞至一切處菩薩行法門。

(22)於南方廣大國的優鉢羅華長者處，聞調和一切香法門。

(23)於南方樓閣城的婆施羅船師處，聞大悲幢行法門。

(24)於南方可樂城的無上勝長者處，聞至一切處修菩薩行清淨法門。

(25)於南方輸那國迦陵迦林城的師子頻申比丘尼處，聞成就一切智解脫法門。

(26)於南方險難國寶莊嚴城的婆須密多優婆夷處，聞菩薩離貪際解脫法門。

(27)於南方善度城的鞞瑟胝羅長者處，聞菩薩所得不般涅槃際解脫法門。

(28)於南方補怛洛伽山的觀自在菩薩處，聞大悲行法門。

(29)於由東方空中來的正趣菩薩處，聞菩薩普疾行解脫法門。

(30)於南方墮羅鉢底城的大天神處，聞菩薩雲網解脫法門。

(31)於摩竭提國菩提場的安住地神處，聞不可壞智慧藏法門。

(32)於摩竭提國迦毗羅城的婆珊婆演底主夜神處，聞菩薩破一切衆生暗法光明解脫法門。

(33)於摩竭提國菩提場的普德淨光主夜神處，聞菩薩寂靜禪定樂普遊步解脫法門。

(34)於摩竭提國菩提場的喜目觀察衆生主夜神處，聞大勢力普喜幢解脫法門。

(35)於摩竭提國菩提場的普救衆生妙德主夜神處，聞普現一切世間調伏衆生解脫法門。

(36)於摩竭提國菩提場的寂靜音海主夜神處，聞念念出生廣大喜莊嚴解脫法門。

(37)於摩竭提國菩提場的守護一切城增長威力主夜神處，聞甚深自在妙音解脫法門。

(38)於摩竭提國菩提場的開敷一切樹華主夜神處，聞出生廣大喜光明解脫法門。

(39)於摩竭提國菩提場的大願精進力救護一切衆生夜神處，聞教化衆生令生善根解脫法門。

(40)於嵐毗尼園林的妙德圓滿神處，聞菩薩於無量劫徧一切所示現受生自在解脫法門。

(41)於迦毗羅城的釋迦瞿波女處，聞觀察菩薩三昧海解脫法門。

(42)於摩耶夫人處，聞菩薩大願智幻解脫法門。

(43)於三十三天的天主光天女處，聞無礙念清淨莊嚴解脫法門。

⑷於迦毗羅城的偏友童子處，聞知可參善知衆藝童子。

⑸於迦毗羅城的善知衆藝童子處，聞四十二字母法門。

⑹於摩竭提國婆咀那城的賢勝優婆夷處，聞無依處道場解脫法門。

⑺於南方沃田城的堅固解脫長者處，聞無著念淸淨莊嚴解脫法門。

⑻於沃田城的妙月長者處，聞淨智光明解脫法門。

⑼於南方出生城的無勝軍長者處，聞菩薩無盡相解脫法門。

⑽於南方法聚落的最寂靜婆羅門處，聞菩薩誠願語解脫法門。

⑾、⑿於南方妙意華門城的德生童子與有德童女處，聞菩薩幻住解脫法門。

⒀於南方海岸國大莊嚴園毗盧遮那莊嚴藏樓閣的彌勒菩薩處，聞入三世一切境界不忘念智莊嚴藏解脫法門。

⒁於普門國蘇摩那城的文殊師利菩薩處，得般若門能證能入之智。

⒂於菩提場師子座前蓮華座上的普賢菩薩處，得法界門所證所入之理，終證入法界。

若依法藏《華嚴探玄記》卷十八的解釋，善財遍歷善知識有五相，即：

⑴**寄位修行相**：謂文殊以下四十一人表顯十信、十行、十迴向及十地諸位。

⑵**會緣入實相**：謂摩耶夫人以下十一人，會諸位差別相入平等實相之理。

⑶**攝德成因相**：謂彌勒一人攝前二門之德，定堪成佛成一生補處。

⑷**智照無二相**：謂文殊一人究竟前之因法，成唯一圓智，絕境智等諸二相。

⑸**顯因廣大相**：謂普賢一人始本冥合，圓覺現前，堪成佛廣大之因。

此外，並將此五相配以五種行，寄位修行相乃次第歷其位而上昇，故配以高行；會緣入實相，同入一實故配以大行；攝德成因相，成補處因行，故配以勝行；智照無二相，般若絕相故配以深行；顯因廣大相，一一稱性故配以廣行。

然統攝此五十五位善知識，畢竟不出文殊、普賢二人。出現於前後文殊之間的善知識，皆具文殊智慧大海出生攝化之德，總爲文殊之位，屬般若門；最後普賢一人則屬法界門。而若非般若不能入法界，若非法界不能顯般若，故善財乃初見文殊，終歸普賢。又有以文殊爲能信之心，普賢爲所依之法界；文殊爲能起之解，普賢爲所起之萬行；文殊爲能證之大智，普賢爲所證之法界，認爲此三對融通三重，至二聖二而不二，成毗盧遮那身，現所謂三聖圓融之妙境界。

〔參考資料〕《華嚴經大疏鈔》卷六十一、卷六十二；《華嚴經探玄記》卷十八；《華嚴經疏》卷五十五；印順《初期大乘佛教之起源與開展》第十三章；山邊習學《華嚴經の世界》。

五十卷鈔

日本密教諸尊法要典。五十卷。日僧興然撰。內容由諸尊法四十二卷、雜部八卷而成。其中述說佛部、經部、菩薩部、觀音部、明王部、諸天部、諸龍王等諸尊法，說其名號、手印、眞言、種子、三昧耶形、尊形、曼荼羅，並詳載功能；此部分爲本書之重心。在雜部方面，分記印、眞言義、六種供養、諸道具、諸阿闍梨傳記並餘義等。引用之參考書，有數百部之多，其中以兩部大經、純部雜部之祕密經軌及顯教之經典爲主，且引用和漢之顯密章疏口訣等書。

五上分結（梵 pañca ūrdhvabhāgiya-saṃyojanani，巴 pañc'uddhambhāgiyāni-saṃyojanāni）

指存在於色界、無色界的五種煩惱。結是煩惱的異名；分是差別之意，用以顯上、下界別，故上分即上界，而上界是色、無色二界的合稱。五上分結，具名五順上分結，又略稱五上結或五上。《俱舍論》卷二十一云（大正29

・109a）：「順上分亦五，色、無色二貪，掉舉、慢、無明，令不超上故。」

⑴**色愛結**：指貪著色界五妙欲的煩惱。

⑵**無色愛結**：指貪著無色界禪定境界的煩惱。

⑶**掉結**：指二界衆生心念掉動而退失禪定的煩惱。

⑷**慢結**：指二界衆生恃自凌他憍慢的煩惱。

⑸**無明結**：指二界衆生癡闇的煩惱。

另依《大毗婆沙論》卷四十九所述，可知此五上分結只限於修所斷，而不通於見所斷。

〔參考資料〕《長阿含經》卷八〈衆集經〉；《中阿含經》卷五十六〈五分結經〉；《集異門足論》卷十二；《阿毗達磨發智論》卷三；《成實論》卷三；《大乘義章》卷五（末）。

五下分結（梵pañca āvarabhāgiya-saṃyojanāni，巴pañc'orambhāgiyāni-saṃyojanāni）

指繫縛有情於欲界的五種煩惱。所謂下分，即下界，相對於色、無色的上界，而指欲界。具名五順下分結，略稱五下結或五下。《俱舍論》卷二十一云（大正29・108c）：

「何等爲五？謂有身見、戒禁取、疑、欲貪、瞋恚。何緣此五名順下分？此五順益下分界故，謂唯欲界得下分名。此五於彼能爲順益，由後二種不能超欲界，設有能超由前三還下，如守獄卒防邏人故。」

⑴貪結：指貪欲的煩惱；⑵瞋結：指瞋恚的煩惱；⑶身見結：指我見的煩惱；⑷戒取結：指取執非理無道邪戒的煩惱；⑸疑結：指懷疑諦理的煩惱。其中，欲貪、瞋恚二結如守獄卒，令愚夫異生禁錮於欲界的牢獄中。若有異生以不淨觀破欲貪，又以慈悲觀破瞋恚，而生於初靜慮乃至有頂，則身見、戒禁取見、疑之三結如巡邏者，還將執彼復置於欲界。故欲界繫的煩惱雖多，仍偏立此五結爲順下分結。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷四十九；《成實論》卷十〈雜煩惱品〉；《雜阿含經》卷三十二；《中阿含》卷一〈水喻經〉、卷五十六〈五下分結經〉；《集異門足論》卷十二；《順正理論》卷五十四。

五大明王

密教用語。指現忿怒相的不動、降三世、軍荼利、大威德、金剛夜叉等五大明王。又稱五大尊或五忿怒。此五明王乃九識所變，係五佛爲降伏內外魔障所變現之敎令輪身。即：

⑴**中央不動明王**：爲大日如來的敎令輪身，能降伏一切諸魔。

⑵**東方降三世明王**：爲阿閦如來的敎令輪身，能降伏大自在天。

⑶**南方軍荼利明王**：爲寶生如來的敎令輪身，能降伏五陰魔。

⑷**西方大威德明王**：爲無量壽如來的敎令輪身，能降伏人魔。

⑸**北方金剛夜叉明王**：爲不空成就如來的敎令輪身，能降伏地魔。

若就內魔言之，不動頭上的蓮華表第九識，降三世的八臂表第八識，軍荼利偏身纏蛇表第七識，大威德的六面六臂表第六識，金剛夜叉的五眼表前五識。

依《覺源鈔》卷下所載，金剛夜叉斷一切衆生俱生分別之惑，大威德斷人法二執，軍荼利唯斷我執，降三世斷煩惱、所知二障，不動斷盡一切衆生業壽。

五大尊之示現，有向上、向下兩門。向上謂此五尊雖因位圓滿，然於等覺位尚未斷佛地之障（即根本無明），爲斷之故而現忿怒形；向下謂果位圓滿的五智如來，爲降伏難調伏的衆生，故現忿怒形。

〔參考資料〕《補陀洛海會軌》；《覺禪鈔》〈明王部〉；《阿娑縛抄》卷一二五〈壇法日記〉、卷一三二〈五大尊合行〉；《五大明王功能》；《諸尊印義》卷四。

五山十剎

五山與十剎之併稱。又作五岳十剎、五岳十山。略稱列岳。即指中國與日本官寺制度中最高與次高的寺院。

(一)中國之五山十刹：據明初宋濂《宋學士集》〈翰苑別集〉卷十的「住持淨持禪寺孤峯德公塔銘」所載，五山十刹係因史彌遠之奏請而創始於南宋・嘉定年間（1208～1224）。

中國古代無禪寺，隋唐以來，修禪者唯藉律院以居，及至五代，吳越王錢鏐（907～932在位）皈依禪法，始將江南各寺之教寺改爲禪寺，於是禪寺漸多。宋代江南禪刹興盛；寧宗時，依衛王史彌遠之奏請，始定江南禪寺之等級，設禪院五山十刹，以五山位在所有禪院之上，十刹之寺格次於五山。

相傳此五山十刹，乃仿傚印度之五山五精舍（又稱五精舍十塔），即鹿苑、祇園、竹林、大林、那爛陀等五精舍，頂塔、牙塔、齒塔、髮塔、爪塔、衣塔、鉢塔、錫塔、瓶塔、盥塔等十塔。但事實不詳。

宋代的禪院五山十刹，享有免稅等特權，其住持由官方派任，寺院的建築雄偉，規模宏大。後來，天台教院亦設教院的五山十刹，與禪院互爭長短；降至元、明，禪教盛名未墜，且仍爭持不下。元文宗有鑑於此，乃於順至元年（1330），將金陵潛邸改建爲大龍翔集慶寺，勅冠五山之上，五山之勢力乃漸趨衰微。明・洪武初年（1368），將大龍翔集慶寺改名天界寺，位列五山之上，以總轄天下僧尼。

茲將禪院與教院之五山十刹列表如右（此表轉載自黃敏枝所著《宋代佛教社會經濟史論集》）。

類　別	寺　院　名　稱	地　　點
禪院五山	1. 徑山（興聖萬壽禪）寺	杭州臨安縣徑山
	2.（景德）靈隱寺	杭州錢塘縣靈隱山
	3. 淨慈（山報恩光孝禪）寺	杭州錢塘縣南屏山
	4. 天童（山景德）寺	明州鄞縣天童山
	5. 阿育王（山廣利禪）寺	明州鄞縣阿育王山
禪院十刹	1. 中天竺（山天寧萬壽永祚）寺	杭州錢塘縣
	2. 道場山護聖萬壽寺	湖州烏程縣
	3. 蔣山太平興國寺	建康上元縣
	4. 萬壽山報恩光孝寺	蘇州吳　縣
	5. 雪竇（山資聖）寺	明州奉化縣
	6. 江心（山龍翔）寺	溫州永嘉縣
	7. 雪峯（山崇聖）寺	福州侯官縣
	8. 雲黃山寶林寺	婺州蘭谿縣
	9. 虎丘山（雲）靈巖寺	蘇州吳　縣
	10.（天台山）國清（教忠）寺	台州天台縣
教院五山	1. 上天竺寺	杭州錢塘縣
	2. 下天竺寺	杭州錢塘縣
	3. 能仁寺	溫州永嘉縣
	4. 白蓮寺	明　州
	5. 不　詳	
教院十刹	1. 集慶寺	杭州錢塘縣
	2.（崇恩）演福寺	杭州錢塘縣
	3. 普福寺	杭州錢塘縣
	4. 慈感寺	湖　州
	5. 寶陀（觀音）寺	明州昌國縣
	6. 湖心寺	紹　興
	7. 大善寺	蘇　州
	8. 北　寺	蘇　州
	9. 延慶寺	明州鄞縣
	10. 瓦官寺	建康上元縣

(二)日本之五山十刹：又稱扶桑五山十刹。係仿自中國的五山十刹制而設。其中，五山之設最早見載於《無象和尚行狀記》，即正安元年（1299），北條貞時以鎌倉淨智寺位列五山之一。可知五山制度起於鎌倉末期，然其機構則至室町時代始告完成。十刹制度的設置，較五山制爲晚，約在建武（1334～1336）初年；一說係曆應四年（1341）八月二十三日，由足利直義所設定。

日本五山十刹的特色，在於五山位在京都、鎌倉的中央叢林，而十刹則廣設於全國各地。此中，五山之位次屢有變更，至德三年（1386）以京都南禪寺位在五山之上，另於京都、鎌倉各定五寺爲五山，後世皆沿用之。即第一：天龍、建長；第二：相國、圓覺；第三：建仁、壽福；第四：東福、淨智；第五：萬壽、淨妙。其中，天龍、相國兩寺輪流爲五山之首席，且京都五山在鎌倉五山之前。

至於十刹，自曆應四年以迄康曆元年（1379）新設準十刹制度之間，十刹位次經過二次變動。此後，十刹不再只限十座官寺，如十五世紀末葉有四十六寺，中世末葉多達六十餘寺。然其寺格仍在五山之次。

日本五山除具有最高寺格之意義外，在室町時代之曹洞宗諸派（道元、大應兩派除外），以夢窗派與聖一派爲主而形成大門派。並奉

幕府之命，以五山為中心，止住十刹、諸山，成為幕府的外交、文化顧問而活躍於當時。世稱「五山派」、「五山叢林」，或單稱「五山」。五山禪僧善漢詩漢文，故室町時期的五山漢文學在日本漢文學史上大放異彩；此即所謂「五山文學」。又在日本印刷文化史上具有重要意義的「五山版」，也在五山開版印刷，而五山禪僧所釀成的各種文化，在日本衣食住等一般文化上也給與不小的影響。

〔參考資料〕《扶桑五山記》卷一；《和漢禪刹次第》；《禪林象器箋》〈區界門〉；《中日佛教交通史》(《世界佛學名著譯叢》㊾)；〈東明和尚塔銘〉；《和漢禪刹次第》；《鎌倉五山記》；《五山十刹變遷考》；《五山文學小史》；《五山十刹辯》。

五山文學

日本五山禪林中所興起的漢文學。即鎌倉時代到室町時代末期，以京都、鎌倉的五山十刹為中心，流行於禪僧之間的文學。我國自宋元以降，禪僧間盛以偈頌舉揚宗義，此一風潮與臨濟宗同時傳至日本，遂形成日本漢文學史上的黃金時代。

五山文學的展開，從其特性來分，有三個階段。

⑴**初期**：從鎌倉時代到南北朝時代。此時期的詩文風格為純中國式的，詩及偈頌的內容側重於宗教。著名的人物中，中國方面有：南宋的蘭溪道隆、大休正念及無學祖元等人，元代的一山一寧、清拙正澄、明極楚俊及竺仙梵僊等人。日本方面有圓爾弁圓、南浦紹明、無關普門等入宋僧，虎關師鍊、雪村友梅、中巖圓月等入元僧，中津絕海等入明僧，以及未曾至中國的夢窗疎石、無極志玄、春屋妙葩、龍湫周澤、義堂周信、觀中中諦等人。其中，絕海和義堂二人被稱為五山文學的雙璧。

⑵**中期**：室町時代初期到應仁年間(1467～1469)，為五山文學的最盛期。此時期流行四六駢儷文，也盛行講說註釋唐、宋的詩文，宗教方面的意味較淡薄。代表人物有惟肖得巖、嚴中周噩、岐陽方秀、惟忠通恕、太白眞玄、瑞溪周鳳、心田清播、景南英文、鄂隱慧奯等；彼等漢文造詣頗高，與其稱之為禪僧，不如說是詩僧、文僧更為貼切。

⑶**末期**：應仁以後到戰國時代末期，盛行以口訣傳授，沒有創新，僅止於維持向來的遺風。詩文中的日本氣息濃厚，並側重於對蘇東坡與黃山谷的詩文作講解。代表人物有希世靈彥、翱之慧鳳、橫川景三、景徐周麟、天隱龍澤、蘭坡景茝、月舟壽桂、西笑承兌等，皆屬純粹的文學僧。

五山文學的代表著作，有《空華集》(義堂)、《蕉堅藁》(絕海)、《東海一漚集》(中巖)、《濟北集》(虎關)、《岷峨集》(雪村)、《東海瓊華集》(惟肖)、《補庵京華集》(橫川)、《翰林葫蘆集》(景徐)、《幻雲詩稿》(月舟)等書。

總而言之，五山文學對禪宗本身來說，並無多大的助益，但在日本漢文學史上則具有不朽的意義，對日本中世文化的形成和展開有很大的影響。

〔參考資料〕玉村竹二《五山文學》；上村觀光《五山詩僧傳》。

五五百年

就佛滅後佛法盛衰的狀態，以五百年為一時期，劃出五個時期的說法。又作五箇五百年或五五百歲。語出《大方等大集經》卷五十五。

佛滅後第一個五百年名為「解脫堅固」，又稱學慧堅固；這時期智慧高、證解脫果的人多，故名。第二個五百年名為「禪定堅固」，又稱學定堅固，修定的人多，故名。第三個五百年名為「多聞堅固」，修學多聞讀誦的人多，故名。第四個五百年名為「塔寺堅固」，時人多修造建塔寺的善根，故名。第五個五百年名為「鬥諍堅固」，佛法隱沒，是非論爭多，故名。

日僧最澄《末法燈明記》謂前三個五百年

，戒定慧三法堅固得住，即正法五百與像法一千二時期；塔寺堅固以後的二個五百年指末法時期。

北宋・子璿《金剛經疏記》卷四謂此五時期前勝後劣。解脫是證，即三乘之證果；禪定是行，即漏無漏、大小乘、事理之定；多聞是解，即頓漸、偏圓、空有之解。以上三者，前必具後，後未具前。塔寺謂不求至道，多好有爲，以身外資財修世間福業。鬥爭謂於佛法中多有諍論。

〔參考資料〕《大方等大集經》〈賢護分〉卷三；《安樂集》卷上；《金剛般若經贊述》卷上；《釋淨土羣疑論》卷三。

五分法身

指大小乘無學位（佛與阿羅漢）所具備的五種功德。即戒（śīla）、定（samādhī）、慧（prajñā）、解脫（vimukti）、解脫知見（vimukti-jñāna-darśana）。又作無等等五蘊、無漏五蘊。

此中，據小乘佛教所述，戒蘊係以有防非止惡功能的道俱戒之無表爲體；定蘊以於無學中之空、無相、無願之三摩地爲體；慧蘊以無學之正見、正智爲體；解脫蘊指無學位中與盡智、無生智及無學之正見相應的勝解心所；解脫知見者，以已斷苦乃至已修道之盡智，及知已斷不復更斷，乃至已修不復更修的無生智爲體。前三通有學位，後二則非無學位不起，故謂無漏五蘊爲無學位所具者。《大毗婆沙論》卷三十三云（大正27・172a）：

「無學相續中無漏身語業名無學戒蘊。云何無學定蘊？答：無學三三摩地，謂空、無願、無相。（中略）云何無學慧蘊？答：無學正見智。（中略）云何無學解脫蘊？答：無學作意相應心，已勝解，今勝解，當勝解，謂盡無生無學正見相應勝解，此蘊所攝故，非無學解脫，謂一切法中，二法名解脫，一者擇滅，即無爲解脫，二者勝解，即有爲解脫，於境自在立解脫名，非謂離繫。云何無學解脫智見蘊？答：盡智、無生智。問：何故此二智名解脫智見蘊？答：解脫身中獨有此故，最能審決解脫事故。」

其中，關於勝解，《俱舍論光記》卷四廣分別勝解有二種：㈠於所緣定決定印可，㈡於所緣境心自在轉，不爲境界所礙。今之解脫蘊，乃指後者之有爲解脫。《俱舍光記》卷一（末），嘗就解脫知見之名義釋云（大正41・32b）：「言解脫知見者，即智名見，故名智見，緣解脫涅槃故名解脫知見。」

此五蘊於色、受、想、行、識之五蘊中，第一既是指無表色之色蘊，餘四則應攝於行蘊中。餘四中，慧蘊及解脫知見蘊，均以慧爲體。

其次，大乘佛教之解釋，慧遠《大乘義章》卷二十〈五分法身義〉云（大正44・850c）：

「此之五種，義通因果，經中多就無學說之，無學之中統通大小。今論佛德，所言戒者，據行方便防禁名戒，防禁諸過永令不起，就實以論，法身體淨，無過可起，故名爲戒。所言定者，據行方便息亂住緣，目之爲定，就實而辨，眞心體寂，自性不動，故名爲定。所言慧者，據行方便觀達名慧，就實以論，眞心體明，自性無闇，目之爲慧。言解脫者，據行方便免縛名脫，就實而辨，自體無累，故曰解脫。解脫知見者，據行方便知己出累，名解脫知見，就實以論，證窮自實知本無染，名解脫知見。」

而於解釋五分法身之名義時云（大正44・850c）：

「此之五種分別名分。又分是因，此之五種成身之因，故名爲分。法名自體，此之五種無學自體，故名爲法。又法是其軌則之義，此之五種成身之軌，故名爲法。身者是體，此五佛體，故名爲身。又德聚積亦名爲身。」

又，智顗在《請觀音經疏》中謂，轉色等五蘊，則順次可得五分法身。

此外，以香譬喻五分法身，謂之五分香。《集諸經禮懺儀》卷上云（大正47・464a）

：「戒香、定香、慧香、解脫香、解脫知見香，光明雲臺遍法界，供養十方無量佛，見聞普熏證寂滅。」《釋氏要覽》卷上云（大正54·276a）：「戒定慧解知見香，遍十方界常芬馥。」密教有修法之前以塗香塗五指，並觀想由之除去自身垢穢，發顯本有五分法身的說法。關於此義，《乳味鈔》卷一有詳細的說明。

〔參考資料〕《增一阿含》卷二、卷十八；《長阿含》卷九；《觀普賢菩薩行法經》；《僧伽羅剎所集經》卷下；《大智度論》卷二十一、卷二十二、卷八十七；《成實論》卷一；《大乘阿毗達磨雜集論》卷十。

五支作法（梵pañca-avayava-vākya）

因明學用語。古因明家所用的推理論式，每一論式都由五個部分作成，故謂五支作法。又稱五分作法。亦即由宗、因、喻、合、結之五支以組成推理論式之謂。例如《因明入正理論疏》所載因明家之慣用例云：

第一分：聲是無常（宗）。
第二分：所作性故（因）。
第三分：譬如瓶等（喻）。
第四分：瓶有所作性，瓶是無常；聲有所作性，聲是無常（合）。
第五分：是故得知，聲是無常（結）。

此即古因明中五分作法的一個實例。——此例乃尼夜耶派用以駁聲論派中的聲生說的。關於聲，當時是有極不相容的兩方面：一面有彌曼薩派、吠檀多派等主張聲常住論；同時又有勝論派、正理派，及數論派等主張聲無常論，與他們對抗。印度所以有此爭辯，全由《梵書》時代異常重視祈禱的緣故。既認爲祈禱有左右神明的大力，則於構成祈禱的語言，照理也就不能不認爲它有無限常住的神秘力。因此就發生了主張聲常住的哲學，就是因明家所常說到的聲論派。關於聲論派最須知道的有二說：⑴爲聲顯論，主張發音以前聲已存在，聲是隨著發音等緣而顯，並非隨著發音等緣而生，如彌曼薩派即主此本有無始無終的常住說。⑵是聲生論，乃是有始無終的常住說，以爲聲本無有，但經藉著發音等緣發生以後，却就常住；此說現在還不知道它是那一學派所主張。尼夜耶派對這兩說都加駁斥，而駁論的方式，却有區別：對聲顯論時，常用勤勇無間所發性故（即云意志所生）的因，對聲生論，常用所作性故（即云人爲）的因。此例乃是尼夜耶派所以駁聲生論的。

在此一例中最初的一分叫做宗；以下的順次叫做因、喻、合、結。宗是立論者所主張，而爲敵論者所不贊同的主題，在因明上爲立敵兩者之間議論的標的。既爲敵者所不贊同，立者自當揭示理由來說服他。故又有第二分因，揭示所以主張該宗的理由。這個因，相當演繹論理的小前提。譬如此例，就是舉了聲的屬性而又與所謂無常不相牾逆的所作性作因，以爲所以主張聲無常的理由的。既經揭了所作性，以爲無常的理由，於是第三分就可舉了事實上有所作性而是無常的實例，以使敵者共喻；這實例在因明上叫做喻。如所謂「譬如瓶等」，就在揭示事實上有所作性而是無常的實例的。既在第二分因中舉了理由，又在第三分喻中揭了有所作性而是無常的瓶等實例，使敵論者憑著現見的——瓶等有所作性而是無常——事實，悟到聲也一樣地有所作性而是無常，則第四分自可引合瓶等和聲，說明聲和所作性與無常的關係，實和瓶等和所作性與無常的關係恰正相等。所以第四分就有「瓶有所作性，瓶是無常；聲有所作性，聲亦無常」的合。有了這個合以後，議論已定，可以作結；所以第五分就是「是故得知，聲是無常」的結。

現在試以金剛石爲可燃物的論旨，仿照這古因明的論式五分作法，列一論式於下：

宗：金剛石可燃。
因：炭素物故。
喻：譬如薪油等。
合：薪油是炭素物，薪油可燃；金剛石是炭素物，金剛石亦可燃。
結：是故得知，金剛石可燃。

從這種論式看來，宗、因、喻、合、結五段之中最緊要的是宗因喻三段。合和結，不過將前三段已經說過的關係，再加詳說明說一遍罷了，並非什麼必不可缺的要項。所以因明傳到陳那手裏，就把這非不可缺的兩段省去，而為因明特開了一個生面。陳那以後所用的論式，就都只有宗、因、喻三段——名為三支作法。今試舉所謂三支作法一個慣見的成例，如下：

第一支：聲是無常（宗）。

第二支：所作性故（因）。

第三支：諸所作性者，見彼皆無常，譬如瓶等（喻）。

看了這個成例，就可知道陳那以後的新因明改正了古因明五分作法而為三支作法的實況：除了將論式的五段減去合結兩段賸下宗因喻三段之外，也曾將賸下的喻這一段加過重大的改正。古因明中的喻，如前例所示，不過揭了若干作證的實例，此外更無什麼作用；而新因明中的喻，則在「所作性」上載有「諸」字，表明諸有所作性者都是無常，藉此逼出聲既有所作性，也就不能不是無常的宗義來。因此三支作法的論式，雖然比五分作法較為簡略，而三支作法的論旨，倒反比五分作法更為明確。這是新因明一個重大的特色，也就是新古因明彼此不同的一個重大的項目。（陳望道）

〔參考資料〕《瑜伽師地論》卷十五；《瑜伽師地論略纂》卷五；《因明入正理論疏》卷一；《因明論疏明燈抄》卷一（末）；《因明大疏私抄》卷二；《因明論疏瑞源記》卷一；宇井伯壽《佛教論理學》；松尾義海《印度論理學の構造》；宮坂宥勝《ニヤーヤ・バーシュヤの論理學》；S. C. Vidvabhūsana《History of Indian Logic》；H. N. Randle《Indian Logic in the Early Schools》。

五斗米道

我國最早的道教教派。係東漢・張陵於西蜀鶴鳴山所創。因入教者須出五斗米，故稱五斗米道，或被貶稱為米賊。又因張陵自稱天師，故又稱天師道。奉老子為教主，以《道德經》為主要經典。

張陵之後，其子張衡繼之，至其孫張魯（合稱為三師或三張）時，教法及教團組織已十分盛大。其教法以治病為主，除以符咒治病外，亦令病人於靜室反省過錯，並寫三篇「服罪」文，獻給天、地、水三神，發誓不再犯過，此稱三官手書。又，為了贖罪，必須做公共事業。因此五斗米道由單純的巫祝祈禱，發展成具有道德性、社會性的宗教團體，這也是教法能夠盛行的原因之一。

隨著教勢的發展，教團組織愈加嚴密，初入道者稱為鬼卒或鬼吏，而統轄鬼卒並教以《老子五千文》者，稱為祭酒，其上還有大祭酒、治頭等階級。最高位則是自稱為師君的張魯，形成一種完全的金字塔形的階級制度。此外，該教還有一種社會設施，即在各地成立免費供應食宿的義舍，許多旅人即透過義舍而接觸五斗米道。

東漢末年，天下大亂，初平二年（191），張魯率徒攻取漢中，建立政教合一的地方性政權。建安二十年（215），魏國曹操將其攻克，封為閬中侯，教團仍得以存續。其後，教團又有東傳的機會。兩晉時期，入五斗米道者頗多。南北朝時，南朝陸修靜與北朝寇謙之分別對五斗米道進行整理，而建立南、北天師道。唐、宋以後，南北天師道與上清派、淨明道、靈寶派等合流。元以後統屬正一道。

近世在敦煌發現的殘卷中，編號為S.6825號的《想爾》，即張魯當時所用的《老子》註釋書。

〔參考資料〕《後漢書》卷七十五〈劉焉傳〉；《三國志》卷八〈張魯傳〉；卿希泰《中國道教思想史綱》；盧國龍《道教知識百問》；饒宗頤《老子想爾注校牋》；福井康順《道教の基礎的研究》；大淵忍爾《中國における民族的宗教の成立》。

五代佛教

五代佛教是敍述從西元907至959五十餘年

間，經歷了後梁、後唐、後晉、後漢、後周五個朝代的佛教。這時中國又南北分裂，北方是五代更迭，南方則先有前蜀、吳、吳越、閩、南漢，繼有荊南（又稱南平）、楚、後蜀、南唐諸國（通常連同北方在後周時割據獨立的北漢，合稱十國）。北方兵革時興，社會秩序受到嚴重破壞，國家又對佛教執行嚴格的限制政策；南方則各國相安，社會比較安定，帝王都熱心護教，因此兩方的佛教，一則勉强維持，一則續有發展，其情況各不相同。

北方從後梁到後漢，各代對於佛教多因襲唐代的舊規，也例行誕節詣寺行香、齋僧、僧道對論、賜紫衣師號、度僧等事，但對僧尼的管理則比較嚴格。管理機構爲祠部（後梁），後設功德使（後唐）。度僧一向禁止私度，如後梁・龍德元年（921）即再申明令，願出家者須入京師比試經業。後唐、後晉也同此限制，並禁新建寺院。不過後來政令漸弛，寺僧仍歸浮濫，直接影響到國家的賦稅、兵役，所以到了後周世宗顯德二年（955）便毅然對佛教予以沙汰。凡未經國家頒給寺額的寺院，基本上一律廢除，僅在原無敕額寺院的地方許留一、二所。又禁止私度，出家必須通過嚴格的讀經試驗。更禁止當時流行的燒身、煉指等眩惑世俗、殘害肢體的行爲。這一措施的結果，國境內寺院廢除的過半。因廢寺院還連帶將民間保存的銅製佛像全數沒收，用來鑄錢，以充實國家的經濟。這對佛教本身來說，澄清了一切紊亂的現象，得到一定程度的整頓，並不算是很壞的事，其性質也和前代各次的破佛措施不同，只是北方佛教原來僅獲維持的，經此波折就更見衰落了。

在南方，各國割據的局面，如吳越、南漢、閩國等，歷時都比較長久，又大體相安，互不侵犯，各在境內還實施些有利民生的改良政策，使經濟有所發展而社會日趨安定。各國帝王多有濃厚的宗教信仰，對於佛教的建寺（如閩地在王氏統制時，凡增建寺院二六七所，後改屬吳越，二十七年中又增二二一寺；到後周・顯德初大廢佛寺，杭州寺院獲存者仍達四八〇所）、造塔（如閩王王曦於永隆三年，即941年在福州烏石山麓建崇妙保聖塔，南漢王劉鋹於大寶十年，即967年在廣州造千佛鐵塔，今均存。又吳越王錢弘俶於後周・顯德初效阿育王故事，鑄造八萬四千小銅塔，中納《寶篋印陀羅尼經》印刷卷子，頒佈境內，十年方竣）、造像（如閩王王審知在後唐・同光三年，即925年冶銅鐵三萬斤來鑄釋迦、彌勒諸像）、寫經（如閩王室在後唐・同光元年，即923年寫金銀字藏經五藏等），以至度僧（如閩地初於後唐・天成三年，即928年度僧二萬，自後閩僧日見增多，降至南唐，度僧仍極浮濫，金陵一地即有數千人），所以當時南地佛教始終在發展。

唐代所有各宗派，到了五代時，只禪宗和天台宗因根據地在南方，條件優越，得到更大的開展。南方禪宗在唐末時，曹洞崛起，大振青原（行思）一系的宗風。同系德山門下的閩僧義存（822～908）參學歸來，構居福州西山的雪峯，唐末受到閩王王氏的優禮，十數年間，替他建寺造像、厚施養衆，於是教化之盛，甲於天下，四方僧衆趨集，冬夏常有千五百人。其門徒中又多傑出人材，如玄沙師備（835～908）、洞岩（越州）可休（874～940？）、鵝湖（信州）智孚、長慶（福州）惠稜、鼓山（福州）神晏，都得閩王尊重，分燈化俗。其中玄沙從《楞嚴經》入道，識見尤屬特別，化行尤廣。繼有羅漢（漳州）桂琛（867～928），曾參雪峯法會，但得旨於玄沙，門衆推爲上座，大弘玄沙之教，遍於全浙。從桂琛得法的有文益（885～958），後爲南唐元宗迎住於金陵報恩禪院，死後私謚「法眼」，衍成法眼宗。其弟子有天台德韶（891～972），爲吳越國師。門下有永明延壽（904～975）溝通禪教，後著《宗鏡錄》，成一大家。還有義存另一門人雲門（韶州）文偃（？～949）爲南漢高祖所尊禮，教化很盛。其門下香林澄遠（？～987）後更光大，成爲雲門宗。此外，

臨濟宗由興化（魏府）存獎（830～888）、寶應（汝州）慧顒（？～952）相承；曹洞宗由洞山雲居道膺一系同安道丕、同安觀志相承；潙仰宗由仰山南塔光涌（850～938）一系相承；各弘化一方，與法眼、雲門並行。禪家五宗，至此完全建立。

天台宗在五代時直傳湛然之學的有義寂（919～987）。他因德韶的推荐，見重於吳越王錢弘俶。錢氏特爲他在天台山建螺溪道場。又接受他的建議求會昌以來散失了的天台教籍於高麗。其後高麗遣諦觀送了智者諸大部著述來浙，於是一宗典據大備，呈中興之象。義寂之傳有義通（927～988）、宗昱，通後傳四明知禮，更大昌此宗之說。

當時北方的義學是不主一宗而以疏通性相、精研大小乘的綜合形式出現的。常習的經論有《法華》、《涅槃》、《仁王》、《維摩》、《彌勒上生》等經，《中觀》、《唯識》、《俱舍》等論，而以《百法》、《因明》二論歸之名數與立破法門，視爲研學方便，敷講尤爲普遍。講家著名的撰述有彥暉（後梁，840～911）的《百法論滑台（所住地方）鈔》，歸嶼（後梁）的《百法鈔會要》，虛受（後唐）的《俱舍疏鈔》及《法華》、《百法》、《唯識義章》，貞辯（後唐）的《上生經鈔》，可止（後唐）的《法華頓漸教義鈔》，智江（後周）的《百法瑞應鈔》，繼倫（北漢）的《因明論演祕鈔》、《法華經鈔》等。又《法華》的研究本來在南方是以天台之說爲正宗的，而北方學者南來講說却常用慈恩宗義相溝通。如可周（後唐）於乾寧四年（897），節《法華玄贊》爲五卷《評經鈔》，又爲音訓並解釋道宣的《法華經序》，乾化二年（915）以後即在浙江一帶弘傳其說。又皓端於杭州撰《金光明經隨義釋》，會通慈恩、天台兩家宗要，而啓發了天台內部異解的端緒。像慈光晤恩（912～986）即曾從皓端聽習經論，而後契入天台，著《玄義》、《文句》、《止觀》、《金光明金錍》科總三十五帖，繼而就發《金光明玄義》眞心觀之難，引發了天台宗山家、山外兩派的論諍。

此外關於律學，從中唐以來就是南山、相部、東塔三宗並行，未得統一。五代時還保持著同樣狀態。其在北方，新章宗（即東塔）一系仍在流行，著名的律師如貞峻（847～924）即在東京開寶律院爲新章宗主。從乾化元年（914）以來，十年之間度僧尼三千餘人。又相國寺澄楚（889～959）亦爲新章宗律主，後晉初入內道場，爲皇宮妃主等落髮受戒。他一生臨壇度僧尼八千餘人。至於江浙地方，則南山律更盛。律師元表原在長安西明參與法寶講席，廣明中（880）來越州講南山律鈔，諸郡學人莫不趨集。其門人杭州景霄（？～927）著《簡正記》二十卷。又有守言再傳元解，後爲南山宗正系。又法寶高足慧則（835～908）亦於廣明中南來傳律，其弟子希覺（864～948）著《集要記增輝錄》（《集要》爲慧則之作）。其門下有贊寧（919～1001），爲吳越僧統，都是宏傳南山宗的有力者。

五代時寫經閱藏的風氣也很盛，但南北所寫大藏，依據略有不同。北方多寫《貞元錄》入藏經，這較《開元錄》入藏的多出三百餘卷。南方通常依《開元錄》寫經。南唐・升元二年（938）曾由僧勉昌請編李長者所撰《華嚴經論》四十卷入藏。保大三年（945）僧恒安又從關右取得《貞元錄》續入藏經，連同《千鉢曼殊室利經》十卷、《一切經源品次錄》三十卷，共三七三卷，編成《續貞元釋教錄》，請寫錄施行，這樣南方就也有《貞元錄》入藏經的寫本了。另外，和寫經連帶著有音義之作。如漢中沙門可洪，從後唐・長興二年到後晉・天福五年（931～940）費了十年功夫，撰成《大藏經音義隨函錄》三十卷，訂正了玄應、厚師（西川）、謙師（浙右）、郭迻（河東）諸家舊作的錯誤，其書今存。又行瑫（895～956）也以訂正郭迻音義的用意，撰述《大藏經音疏》五百餘卷，幾乎等於疏解一部大藏意義。其書曾風行兩浙，全部已佚，最近僅在

日本發現其第三〇七卷寫本一卷。當時講家博學的大都遍覽全藏。如貞海（後唐）擅長《法華》，三十餘年間講經三十七座，閱覽藏經兩遍。從隱（後漢）通《彌陀》、《中觀》、《百法》三種經論，嘗為大衆一日作三講座，閱藏一遍。智佺（後周）講《百法論》百餘遍，登座多不臨文，但憑記憶講述，却極流暢詳盡，閱藏三遍以為參考。文輦（南唐）習禪，也覽大藏三遍，以佛言為定量。義楚（後周）精於《俱舍》，講《圓暉疏》十餘遍，也閱藏三過，並纂成類書《釋氏六帖》二十四卷，今猶存。

五代時佛教藝術無大發展。如在敦煌石窟，五代所築窟存三十三個，其中塑像僅保存了唐代的舊規模，壁畫也缺乏生氣。惟雕像之存於杭州南山區的摩崖龕像（西方三聖像等）較勝。在此時塑像和畫像裡，十六羅漢等題材特別流行。如杭州雷峯塔有金銅十六羅漢像，烟霞洞有十六羅漢像，皆吳越時造。在僧俗間有好些人以畫羅漢著名，如後梁・李羅漢（因善畫羅漢而得名）、後蜀・貫休（禪月大師）等。又唐末奉化（明州）有布袋和尚契此，自稱彌勒化身，江浙間多有信者，也時圖畫其像。至於佛教建築，特別在造塔方面，因鑒於木材之易引火災，改用磚石，其結構形式雖基本上模仿木塔，但附加雕刻，別有特色。現存遺構在南方較多，如福州的崇妙保聖塔（閩國時造）、杭州保俶塔（吳越時造）、南京棲霞寺舍利塔（南唐時改建）、蘇州虎丘雲岩寺塔（南唐時造？）。

另外，當時僧徒有學包內外、吟咏風騷的好尚，故很多擅長詩文或書畫的。如可止（後唐）有《三山集》收詩三五〇篇，齊己（後梁）有《白蓮集》共收詩八百首，棲隱（楚）有《桂峯集》，漉徵（吳越）有詩文集七卷，虛中（楚）有《碧雲詩》，希覺（吳越）有雜詩賦十五卷，貫休（後蜀）有《禪月集》等。其能書的則有貫休和他的弟子曇域（能篆書），又晚轡（能草書）等。能畫的有智暉（後唐）、智蘊（後周）、蘊能（吳越）等，都很著名。（呂澂）

〔參考資料〕 牧田諦亮《五代宗教史研究》；道端良秀《中國佛教通史》第十六章。

五百大願

謂釋迦如來往昔為寶海梵志時，在寶藏佛處所發的五百誓願。《悲華經》卷七云（大正3・212b）：

「爾時，寶海梵志在寶藏佛所、諸天大衆人非人前，尋得成就大悲之心廣大無量，作五百誓願已。復白佛言：世尊，若我所願不成不得已利者，我則不於未來賢劫重五濁惡，互共鬥諍，末世盲癡無所師諮無有教誡，墮於諸見大黑闇中作五逆惡，如上說中，成就所願，作於佛事。」

所謂五百大願，似但約大數而言；《悲華經》卷六、卷七中有詳細的敍述，然願文的起盡並不分明，故實際有多少項並不得知。其內容主要在捨淨土成佛，取穢土成佛；據此可知釋尊於過去因位之種種難行苦行，乃至出家、成道、轉法輪、入涅槃等均是基於往昔所發之本願。

〔參考資料〕 《大乘悲分陀利經》卷五；《觀世音菩薩往生淨土本緣經》；《妙法蓮華經出離生死血脈》；《選擇本願念佛集》。

五百羅漢

指證得無學果的五百聲聞。經論中常見的五百阿羅漢、五百比丘、五百上首即是。如《佛五百弟子自說本起經》、《佛說興起行經》、《法華經》〈五百弟子授記品〉、《涅槃經》等舉示有關五百羅漢的本生、因緣、授記等。《法句譬喻經》卷二說五百羅漢教授槃特比丘之事。《舍利弗問經》謂有住世護法五百羅漢。《大智度論》卷二以佛弟子數為五百，並出五百羅漢的名目。住世護法的羅漢，其數不僅有十六或五百之說，《入大乘論》記九十九億大阿羅漢在佛前誓言永住世護法，《法住

記》記十六羅漢各有數千眷屬云云。

五百之數，是根據五百賢聖的故事。如佛滅度後，大迦葉與五百阿羅漢在王舍城結集遺法。又，相傳阿育王時，集五百羅漢僧與五百凡夫僧令合誦遺法，凡夫僧摩訶提婆（大天）驅五百羅漢僧沈於恆河，其時五百羅漢以神通飛虛空，移往北方迦濕彌羅國。參加迦膩色迦王第四次結集或造《大毗婆沙論》的，據說就是此五百羅漢。《西域記》卷二說五百賢聖的前身是南海濱一枯樹下的五百隻蝙蝠。

五百羅漢圖像的繪塑在中國究竟始於何時，雖無得確知，不過當與十六羅漢圖像同時。依《佛祖統紀》所載，可知北宋初年已有彼等圖像。宋太祖雍熙元年（984）勅造羅漢像五百十六身，奉於天台壽昌寺。又，宋・秦觀曾作《五百羅漢圖記》、蘇東坡作《廣州資福寺羅漢閣碑記》。此中，秦觀的圖記嘆稱吳僧法能所畫的五百羅漢一軸，說「筆畫雖不甚精絕，而情韻風趣各有所得，其綿密委曲可謂至矣。」法能是畫五百羅漢的能手，其藝事可與五代畫十六羅漢的貫休競美。另外，天台山石橋的五百羅漢也馳名於世。《嘉興續藏經》第四十三函錄《乾明院五百羅漢尊號碑》一卷，卷首附有崇禎癸未年高承埏的序，序文謂此即是南宋江陰軍乾明院羅漢尊號碑。碑中的住世十八尊者、石橋五百尊者的名號皆備，然其杜撰之迹歷歷可徵，當係後人所定。或許原非宋代舊物，而是明人假托亦未可知。今世稱五百羅漢大抵蹈襲乾明院羅漢的名號。

此外，對五百羅漢的尊崇，似乎在五代時已頗爲興盛，如顯德元年（954）道潛禪師得吳越錢忠懿王的允許，將雪峯塔下的十六大士像遷於淨慈寺，創建五百羅漢堂。而各地名山也有羅漢洞或竹林聖僧寺的傳說，如河南嵩山有五百羅漢洞。現存的五百羅漢堂有北京碧雲寺、成都寶光寺、甘肅蓮華寺石窟、蘇州西園寺（戒幢建寺）、昆明筇竹寺、西山華亭寺、武漢歸元寺等處。

其中，蓮華寺石窟的五百羅漢爲石刻像，雕造於宋・紹聖二年（1095）。北京碧雲寺的五百羅漢，其規模在華北地區最爲可觀。成都寶光寺、昆明筇竹寺及西山華亭寺的五百羅漢均爲彩塑。寶光寺的羅漢像高約一點五公尺，形像雄偉，保存良好，是清・咸豐元年（1851），依照常州天寧寺石板線刻的原貌而塑的。筇竹寺五百羅漢乃四川合州黎廣修攜其弟子五人入滇，從清・光緒十六年（1890）起，歷時七載所完成的作品。

在日本，五百羅漢信仰盛行於江戶時代以降。隨著此信仰之流行，五百羅漢像的製作流行日本全國各地。而且，羅漢像的表情也漸傾向庶民化，可見羅漢信仰普及於一般民間。如東京都目黑大圓寺的釋迦三尊、十六羅漢、五百羅漢像（明和九年，1772），川越喜多院的五百羅漢像（天明二年，1782），小田原市的玉寶寺（建於享保十五年，1730），大分縣耶馬溪的羅漢寺等，皆是江戶時代有關羅漢信仰的著名作品。此外，川越寄居町小林寺內，有五百羅漢像，據寺中「五百羅漢由來碑文」所載，此等羅漢像完成於天明三年（1783）。

〔參考資料〕《四分律行事鈔資持記》卷上；《本朝畫史》卷中；《丹青若木集》；《海錄》卷十三；《壟尻》卷一；《考古畫譜》卷五；《國寶目錄》；道端良秀《羅漢信仰史》第三章。

五佛頂法

密教用語。爲日本台密所修之行法。依《菩提場所說一字頂輪王經》所說，以金輪、白傘蓋、光聚、高、勝之五佛頂尊爲本尊所修的祕法。其中，一字頂輪王，身金色相，瞻仰如來，左手執開蓮華，於華臺上側豎畫一金輪，右手揚掌，身背有圓光。白傘蓋佛頂，身金色相，視一字頂輪王，左手當胸執開蓮華，身背有圓光。高佛頂，身金色相，瞻一字頂輪王，左手執弭惹布羅迦菓，右手執青憂鉢羅華，身背有圓光。光聚佛頂，身金色相，瞻一字頂輪王，左手執開蓮如意珠，身有圓光，作種種色。勝佛頂，也是身金色相，瞻一字頂輪王，

左手執開蓮華，於蓮臺上直豎畫劍；右手執如意寶珠，身背有圓光。

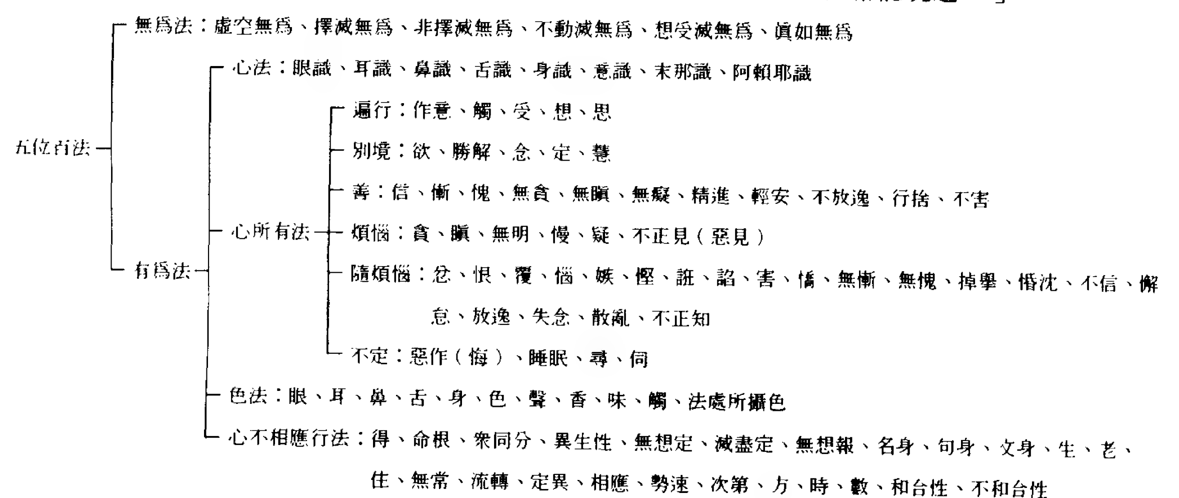
五佛頂，皆面目熙怡，身狀一如菩薩，以頭冠瓔珞鐶釧衣服莊嚴，跏趺坐於白蓮上。種子依次爲「悖嚕吽」（bhruṃ）、「攞」（laṃ）、「怛羅」（traṃ）、「咄嚕吽」（truṃ）、「捨」（śaṃ）；三昧耶形依次爲輪、傘、佛心印、弭惹布羅迦菓、劍。

此行法，日本桓武天皇時代，始由最澄令圓澄勤修，古來僅流傳於台密家之間。

〔參考資料〕《一字佛頂輪王經》卷一；《一字頂輪王念誦儀軌》；《尊勝佛頂修瑜伽法儀軌》卷上；《阿娑縛抄》卷五十四〈五佛頂法〉；《類聚三代格》卷二。

五位百法

唯識家總括一切有爲無爲法爲百法。即八種心法、五十一種心所有法、十一種色法、二十四種不相應行法及六種無爲法的合稱。主要出自《大乘百法明門論》、《成唯識論》。茲根據世親《百法明門論》所載，列其名目如次：



有關百法的名目，諸論所說稍有不同。如《瑜伽師地論》卷一於心所有法五十一種之外，另加邪欲、勝解二種，又於無爲法中別舉善不善法及無記法三種無爲，廣說有八種；《大乘阿毗達磨雜集論》卷一開六種煩惱中的惡見爲薩迦耶見、邊執見、見取見、戒禁取見、邪見五種，心所有法總立五十五種。又，關於色法，《顯揚聖教論》卷一加地、水、火、風四大種，總爲十五種；關於不相應行，《大乘阿毗達磨雜集論》卷二除去不和合，唯舉二十三種；《大乘五蘊論》則列得乃至異生性十四種，不舉流轉等十種。

〔參考資料〕《大乘百法明門論解》；《大乘百法明門論疏》；《大乘百法明門論直解》；《百法問答抄》卷一。

五位無心

法相宗用語。指衆生或聖者所處的五種無意識狀態下的生命境界。該宗於第六意識暫時間斷時所立的五種無心之位。即於無想天、無想定、滅盡定、極睡眠及極悶絕等五位之衆生，其六識及相應的心所皆不現行，故稱五位無心。《唯識三十論頌》云（大正31・60c）：「意識常現起，除生無想天，及無心二定、睡眠與悶絕。」《成唯識論》卷七云（大正31・37b）：「第六意識自能思慮，內外門轉不籍多緣，唯除五位常能現起。」

(1)**無想天**：第四禪天有八天，其中第三廣果天的別處即是無想天。若修無想定，可以厭粗想之力而生於此天。生於此天中，除初生之時及命終時暫時有想外，於中間的五百大劫期間受無心果報，其不恒行的六識及心所皆斷滅而不現起，無心無想。

(2)**無想定**：此定是生於無想天之因，乃外道凡夫爲生於無想天所修。即以出離想作意，厭想而欣彼天之果，乃入此定；於定中，不恒行的心、心所皆斷滅。

(3)**滅盡定**：爲無漏的無心定。唯聖者能修得。即以止息想作意而入此定；於定中，不恆行之六識、恆行染汚的七識及與之相應的心所皆斷滅。蓋第二無想定唯滅第六識，而此定亦滅第七識，因此所滅之法包括第七心王、五遍行、別境的慧，以及我癡、我見、我慢、我愛等四煩惱和八隨煩惱等，共十九法。

(4)**極睡眠**：因極疲乏所引起。即衆生睡眠時，六識一時皆不現行之狀態。

(5)**極悶絕**：因風熱等諸緣所引起。即逼於風熱等病苦而一時氣絕失心，六識不現行之狀態。又，眞正死生時也無意識，是最極悶絕之位，故攝於悶絕。

此五位中，異生凡夫有四，即除去滅盡定以外之四者。聖者則有滅盡定、睡眠及悶絕等三者；而如來及自在菩薩無睡眠和悶絕，故唯有滅盡定一項。

另外，《瑜伽師地論》卷十三立六位無心地，即無心睡眠位、無心悶絕位、無想定位、無想生位、滅盡定位與無餘涅槃界位。前五位雖稱無心，但阿賴耶識尚未斷滅，故非眞的無心，僅無餘依涅槃界之阿賴耶識永盡，才是眞的無心地。即論文所言（大正30·345a）：「第一義建立者，謂唯無餘依涅槃界中是無心地，何以故？於此界中，阿賴耶識亦永滅故。所餘諸位，轉識滅故，名無心地，阿賴耶識未永滅盡，於第一義非無心地。」

〔參考資料〕《瑜伽師地論》卷六十三；《瑜伽師地論釋》；《成唯識論述記》卷七（本）；《瑜伽論記》卷五（上）；《成唯識論了義燈》卷五（末）。

五周因果

古人對《華嚴經》所作之詮釋學用語，爲綜括《華嚴》一經所說義理的五個範疇。即所信因果、差別因果、平等因果、成行因果、證入因果。語出澄觀《華嚴經疏》卷三。

(1)《華嚴經》第一會〈盧舍那品〉所說爲一周，名所信因果。先顯舍那佛之果德，後明普莊嚴童子之因行，說示修普莊嚴之因可得舍那之勝德，以使行者生信心，故稱所信因果。

(2)第二會至第六會〈佛小相品〉計二十八品爲一周，名差別因果。其中前二十五品明五十一位因的差別，後三品說佛三德差別的果相，以令行者生解，故稱差別因果。

(3)第六會之〈普賢〉及〈性起品〉所說爲一周，名平等因果。〈普賢品〉說普賢平等之圓因，〈性起品〉明舍那平等之滿果，故名。此圓因與滿果是絕待性起之法，而因必具果，果必該因，因果融攝而平等不二。

(4)第七會〈離世間品〉所說爲一周，名成行因果。即所說二千行法中，初說五位之因行，後示八相作佛之大用果相，以使行者成行，故名。

(5)第八會〈入法界品〉所說爲一周，名證入因果。初說佛果自在之大用，後示善財童子於南方求勝友而修習因行。即佛果之大用是所入之果，善財之得益是能入之因，而不論是果或因，皆不外乎證入法界，故名。

〔參考資料〕《華嚴經疏鈔玄談》卷八；《華嚴經探玄記》卷一；《華嚴經隨疏演義鈔》卷十七；《華嚴經疏》卷三；《大藏法數》卷二十六。

五重玄義

天台宗用語。天台智顗爲詮顯一經內容深義所設的五種體例。即(1)釋名：解釋一經之名稱；(2)辨體：辨一經之指歸；(3)明宗：明一經所主之修行；(4)論用：論一經之勝能；(5)判教：詳稱教相判釋，即判釋一經之教相及價值。

在智顗的重要著作中，如《法華玄義》、《金光明玄義》、《觀音玄義》、《維摩經玄疏》、《仁王經疏》、《無量壽經疏》等書皆據此體例闡論所釋經義。其後天台宗學者一律遵行，而成爲天台一家解釋諸經的定法。

就五重玄義的次第說，首先以一代教中，

經經各有名稱，故以釋名爲第一。其名稱下必有所詮之法，以爲經體，故辨體爲第二。一經之所說，必有所主的修行，所主即是宗，故明宗爲第三。有如此的修行，必有功力，功力即用，故論用爲第四。而後區別何時所說、何教所收、攝屬偏圓大小何者，故判教爲第五。如此順次聯關，以釋顯一經的深義。

茲以《法華經》爲例。首先「釋名」，謂法是權實一體的妙法，喻是華果同時的蓮華，故以法譬名。其次「辨體」，中道實相是本經所詮的妙體，故以實相爲體。其次「明宗」，修實相行爲因，證實相理爲果，故以一乘之因果爲宗。其次「論用」，大乘妙法，開示圓機，迹門斷權疑，令生實信；本門斷近疑，令生遠信，故以斷疑生信爲用。最後「判教」，此經純圓獨妙，與偏小的諸經殊異，恰如醍醐與乳、酪、生酥、熟酥不同，故以無上醍醐味爲教相。

若以總別分此五重，名是總；體、宗、用三者是別。再以能所加以分別，最後的判教是能判；中間的體、宗、用三者是所判。體、宗、用三者與三德相較，體相當於法身，宗相當於般若，用相當於解脫。在三軌中，體相當於「眞性軌」，宗相當於「觀照軌」，用相當於「資成軌」。第一之釋名能統攝此三者，最後的教相亦以此三者定一代教法的分齊。

◉附：周叔迦〈天台宗思想〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》55）

天台宗凡是解釋一部經典之先，必須先依「五重玄義」，將這一部經的要義，提綱挈領的申述明白，然後方解釋經文。所謂五重玄義即是「釋名」、「辨體」、「明宗」、「論用」、「判教」。

這五重的次第，第一由這名可以稱呼這種法，於是順著這名，可以認識那法體，認識之後要證會那法體，必須依一定的宗旨，然後方能從體起用而利益衆生，利益既多，各各不同，所以必須要分別教相。

所以這五重玄義的用處：釋名是開方便門；辨體是示眞實相；明宗是自己的迷惑可以覺悟；論用是由悟得入，並且可以令他人入；判教是分別各經的同異。

再另一番解釋：凡人從經卷或是從善知識有所聞見叫作「名」，由於聞名所以要去推理，以求法體顯現，這叫作「體」；要求法體顯現，必須修行，修行就是從因至果，便是「宗」；由於修行而排除自己的惑，又能利益衆生，便是「用」；分別各經的同異，便是「教」。

第三番解釋：「名」只是表示如來所爲的一大事因緣，「體」是表示佛的知見，「宗」是由此得以開示悟入那佛的知見，「用」是令衆生開示悟入佛的知見，「教」是分別各經的同異。

第四番解釋：釋名是表示如來一切所有的法，辨體是表示如來一切祕要的庫藏，明宗是表示如來一切甚深的事業，論用是表示如來一切自在的神力，判教是分別各經的同異。

再就「事理」、「教行」、「因果」、「自利化他」、「說默」五種來分別五重玄義：釋名是通論事理、教行、因果、自行化他、說默的；辨體只專論理的，不是教不是行，不是因不是果，不是自行不是化他，不是說不是默；明宗、論用是專論事、專論行的，但是明宗是自行的因果，是默；論用是化他的因果，是說；判教只是教，就是分別這事理因果、自他、說默的同異。

解釋經教是成就人的一種方便，所以成就的目的與程度即有深淺不同，所以有「四悉檀」。悉檀是梵文，意思便是成就。四悉檀是世界悉檀、爲人悉檀、對治悉檀、第一義悉檀。這五重玄義所以成就人的方便，就是從四悉檀來分別。釋名是世界悉檀，辨體是第一義悉檀，明宗是爲人悉檀，論用是對治悉檀，判教是分別種種四悉檀的同異（見表一）。

爲明瞭五重玄義的實用起見，所以就《妙法蓮華經》來作一個例（見表二）。

	第一番解釋	用處	第二番解釋	第三番解釋	第四番解釋	事理	教行	因果	自行化他	說默	四悉檀
釋名	名名於法	開方便門	從經卷或善知識有所聞見	爲大事因緣	如來一切所有之法	通論事理	通論教行	通論因果	通論自行化他	通論說默	世界悉檀
辨體	尋名識體	示眞實相	聞故推理體顯	佛之知見	如來一切祕要之藏	專論理	非教非行	非因非果	非自非他	非說非默	第一義悉檀
明宗	體非宗不會	自迷得悟	顯體須行行即因果	開示悟入	如來一切甚深之事	但論事	但行	自行因果	自行	默	爲人悉檀
論用	從體起用導利含識	悟故深入亦令他入	行自排惑亦利衆生	爲令衆生	如來一切自在神力	但論事	但行	化他因果	化他	說	對治悉檀
判教	利益既多分別教相	分別同異	分別同異	分別同異	分別同異	分別事理同異	但教	分別因果同異	分別自他同異	分別說默同異	分別種種同異

（表一）

第一釋名。「妙」是不可思議的意思；「法」即是指十界十如權實的法，這十界十如是天台宗中總指一切法的名稱；「蓮華」是譬喻。因爲蓮蓬所以有華，華開蓮便顯現，蓮成華便殘落。就此三義可以有二重譬喻：第一譬喻如來的眞實與權巧，因爲眞實所以用權巧，權巧開眞實便顯現，眞實成權巧便廢除了；第二譬喻如來的法本與化迹，因爲法本所以用化迹，化迹開法本便顯現，法本成化迹便廢除了。「經」是聖人言教的總名，所以「妙」是開發如來祕密的奧藏，「法」是指示權實的正當軌則，「蓮」是指如來久遠的正果，「華」是會通不二的圓融道路，「經」是指定聲音爲佛事。

第二辨體。《法華經》的體就是眞實的妙理，會通到極點，契合到極圓，只是一個妙；妙即是法界，法界即是妙。簡單說，就是實相是經體。

第三明宗。《法華經》的宗是歸納一切在唯一的廣大的佛乘，所以經中借圓珠、寶所等等譬喻，來顯明圓極的道理，只爲的是指示如來自行的權實的法是妙如蓮華而已。簡單說，就是以佛自行的因果爲宗。

第四論用。《法華經》的用是破除二乘涅槃的執著，叫人明了事理本來都是寂靜的，也就是上邊所說蓮華六種譬喻的意思。由此可以知道如來的本即是迹，迹也就是本，覈實了都無所謂迹，無所謂本。簡單說，就是三種權實二智。在此三種權實二智之中，自行二智是力，兩種化他二智是用；力是用的根本，用是力的成績。

第五判教。《法華經》的教是如來一期教化最圓滿的教，所以經中四種天華，六種地動，三次變成淨土，千大菩薩從地湧出。簡單說，這是最勝的經典，甘露的法門。

（表二）

名	妙	不可思議	發祕密之奧藏		
	法	十界十如權實之法	示權實之正軌		
	蓮	爲實施權 顯實開權 立實廢權	指久遠之正果		
	華	從本垂迹 顯本開迹 立本廢迹	會不二之圓道		
	經	聖教都名	聲爲佛事		
體		示眞實之妙理	極會圓冥	妙即法界法界即妙	實相爲體
宗		歸廣大之一乘	寄圓珠而談理 託寶所而論極	自行權實之法妙如蓮華	佛自行因果爲宗
用		蕩化城之權執	事理俱寂	即本而迹 即迹而本 即非迹非本	三種權實二智 自行二智爲力 二種化他二智爲用
教		一期化圓	四華六動 三變千湧	最勝修多羅 甘露法門	

五重玄義之中，各經的名宗用教是各各不同的，而體却都是一樣。因爲一切法的眞體只是實相，除此以外，其他的體都是假立的。既然一切經的辨體都相同，就是實相爲體，所以在此順便將實相的意義解釋一番。實相本來是言說所不能形容的，但是不說又難以了解，所以不得已用四種意思來解釋。實相是空有的、不二的、不異的、不盡的。空有是說空而不是斷無的意思；不二是說空就是有，有就是空的意思；不異是說不是在空有以外，另有一條中

道的意思；不盡是普徧一切處所的意思。甚麼東西普徧一切處呢？並不是另有一種玄妙神奇的事物，只這一切因緣所生法而已。宇宙間那一件事物不是因緣所生，這便是實相的不盡；凡是因緣所生法，當然都是空虛的，這便是空有；因緣所生法，就體性上觀察是空，就相用上觀察却是有，這便是不二；就這因緣所生法同時又是空又是有，便是中道；無須乎另外有中道，這便是不異。

再就權實兩方便來解釋：空有是說一切權巧本來眞實；不二是說一切眞實即是權巧；不異是說權巧眞實就不是權巧也不是權實；不盡是說同時雙照這權巧眞實。

〔參考資料〕《法華玄義講義》卷一；《法華玄義講述》卷一；《金光明經玄義》卷上；《十八圓滿鈔》；《玄義私類聚》卷一、卷四；《法華略義見聞》卷一；《私新抄》卷二、卷三。

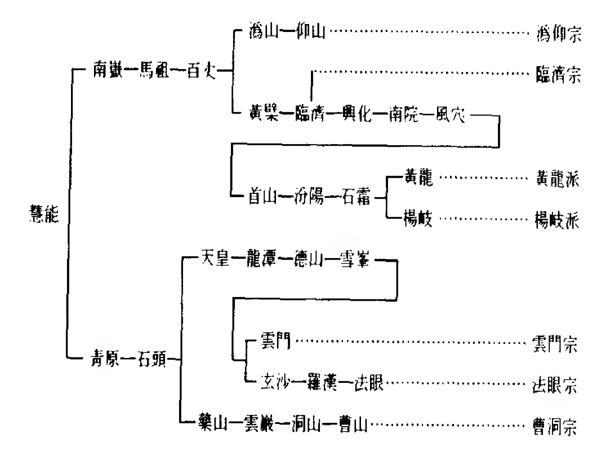
五家七宗

我國南宗禪各派的總稱。又稱五派七流。即溈仰、臨濟、曹洞、雲門、法眼等五家，加上由臨濟宗分出的黃龍派和楊岐派，合稱爲七宗。禪宗自初祖菩提達磨，經二祖慧可、三祖僧璨、四祖道信、五祖弘忍之後，分爲六祖慧能的南宗禪及神秀的北宗禪。此中，北宗禪主張漸悟，不久即衰落；南宗禪主張頓悟，在中唐以後漸興，成爲禪宗主流，而傳衍出五家七宗諸派。

六祖的門下有青原行思、南嶽懷讓、南陽慧忠、荷澤神會等人，其中南嶽和青原的法系最盛。南嶽懷讓的門下馬祖道一（707～786）活躍於江西；其弟子百丈懷海（720～814）制定「百丈清規」，奠立禪院的基礎；百丈的弟子溈山靈祐（771～853）與仰山慧寂（804～890）成立溈仰宗。而百丈的另一弟子黃檗希運（？～850），傳法予臨濟義玄（？～867），義玄創立以大機大用爲禪風的臨濟宗。

青原行思的系統，有石頭希遷（700～790）、藥山惟儼（751～834）、雲巖曇晟（782～841）等人相承。雲巖之後的洞山良价（807～869）及其弟子曹山本寂（840～900），創立以兀坐及五位爲禪風的曹洞宗。石頭希遷另一弟子天皇道悟，經龍潭崇信、德山宣鑑、雪峯義存，傳至雲門文偃（864～949），而創立雲門宗。又，雪峯義存之後，經玄沙師備、羅漢桂琛，而有法眼文益（885～958）創立法眼宗。法眼文益嘗作《宗門十規論》一書。該書分別敍述其他四家的特色，是最早區分五家的典籍。

在宋代，此五家之中以臨濟宗最爲繁盛。臨濟義玄之後，經興化存獎、南院（寶應）慧顒、風穴延沼、首山省念、汾陽善昭，傳至石霜楚圓。楚圓門下有楊岐方會（992～1049）與黃龍慧南（1002～1069）分別創立楊岐、黃龍兩派。其中，黃龍派人才輩出，而促成北宋禪宗語錄的盛行，《馬祖四家錄》及《黃龍四家錄》爲其代表，但此派衰退較早。楊岐派則因北宋士大夫的護持，至明末淸初猶盛。玆略列五家七宗系圖如下：



此外，有關青原下曹洞、雲門、法眼三宗的相承傳法，因對傳承法統的道悟禪師的看法不同，各家說法有異。

(1)據《宋高僧傳》卷十、《景德傳燈錄》卷十四、《聯燈會要》卷十九、《佛祖統紀》卷二十九等所載，石頭希遷之下有天皇道悟、藥山惟儼二師，天皇的法系創雲門宗及法眼宗，藥山之下創曹洞宗；即上記所述。

⑵據《祖庭事苑》卷一、《釋氏稽古略》卷三、《教外別傳》等所載，道悟有二人，一是天皇道悟，爲石頭的法嗣，但經慧眞、幽閒至文賁，其法統絕。另一是馬祖之下的天王道悟，有龍潭、德山、雪峯等相承，而出雲門、法眼二宗，即如第一說。此說係根據相傳唐・丘玄素所撰〈江陵城西天王寺道悟禪師碑銘〉而立。

⑶據《一源五派辨》、《正誤佛祖正傳宗派圖》等所說，也認爲道悟有二人，其中天王道悟爲馬祖的法嗣，其下出雲門、法眼二宗，同於第二說。而藥山惟儼也是馬祖的弟子，從馬祖之下出曹洞宗。因此，日僧虎關於《濟北集》卷九所載五家辨中，謂五家皆出自南嶽懷讓。

然而，致祐於〈人天眼目後序〉云（大正48・333b）：

「近世有人假託丘玄素之名，僞撰江陵城西天王寺道悟禪師碑，（中略）按荊州新舊圖誌並無城西天王寺。其僞碑妄天王因緣語句，盡是城西白馬寺曇照禪師事實，此曇照事實具述荊州舊圖誌及景德傳燈錄可考。」

因此認爲「道悟」只有石頭的法嗣天皇道悟一人而已。

唐末以後，臨濟宗風大盛，一般乃以南嶽爲曹溪之正統，導致雲門法系與臨濟宗徒之間有曹溪正統之爭，或許因此而生上述諸種異說。總而言之，五家的分派，在於宗風不同，而非宗旨或思想有異。

◉附：呂澂《中國佛學源流略講》第九講（摘錄）

進入五代時期，南北政治分裂，由於禪宗在南方盛行，南方統治者也還利用禪宗，更有利於禪宗的發展，因而也就加速促成它的分裂。僅僅數十年間，在南嶽青原兩大系統之下就出現了五個支派。它們傳承的關係如下：

南嶽一系，在百丈懷海門下有潙山靈祐（771～853），再傳仰山慧寂（807～883），這一傳承構成了潙仰宗。百丈另一門人黃檗（山名）希運（？～850）再傳臨濟（寺院）義玄（？～867），這一傳承爲臨濟宗。

青原一系自石頭開始，他的門下有天皇（寺，在荊州）道悟（748～807），再傳德山宣鑒（765～828），雪峯義存（822～908）。雪峯徒衆滿天下，聽講的據說經常有千五百人。其中有雲門文偃（864～949），由此傳承構成了雲門宗。石頭的另一支爲藥山惟儼（生卒年不詳），傳雲巖曇晟（782～841），再傳洞山良价（807～869），再傳曹山本寂（840～901），這就構成了曹洞宗。——以上即是由百丈、石頭傳承下來的著名人物，由於他們在傳承上有各種不同的門風，自然又形成不同的派別。以上總說爲前四派。其後雪峯另一門人玄沙師備（835～908）傳地藏（院）桂琛（867～928），再傳清涼文益（885～958），謚號「法眼」，被稱爲法眼宗。這樣，前後共構成了五派。

五派中，只有臨濟流行於北方，其餘都在南方（江南及嶺南一帶）。經五代到宋初，南方的雲門首先傳於北方，一時與臨濟並盛，因而彼此競爭得很厲害。臨濟的後人爲了同雲門爭奪勢力，還歪曲雲門的傳承，說他們是出自南嶽系的天王道悟，而不是出於青原門下的天皇道悟。爲什麼會有兩個道悟呢？據他們說還有根據：丘玄素撰〈天王道悟碑〉中說得清楚，它說天王道悟也住在荊州，州城東爲天皇寺，城西爲天王寺，而兩個道悟的生平、傳法却各各不同。換言之，他們想以碑文爲證，說明雲門實是天王道悟門下，到雲門時是天王的第四傳，顯然是南嶽系的晚輩。此種說法，實際只是臨濟後人爲了故意貶低雲門而設造的，並無這樣一個天王道悟，碑文也是假的。這一公案在禪宗內部引起長期的爭論，互相攻擊，經過宋明直至清代，還是糾纏不清。學者們認爲，雲門宗出自石頭是毫無疑問的，因爲據以反駁的證據是經不住考證的，特別是雪峯本人就十分明確地自稱出自德山一系。

五派的思想，一般說來相差無幾，都屬於

南宗，只是由於門庭設施不同，特別由於接引學者的方式上各有一套，形成爲不同的門風而已。關於這些不同之點，在五派已經形成之後的文益曾作《宗門十規論》（規即糾正。當時派多，弊病也多，文益此作，意在糾正其弊。）指了出來。此作篇幅不長，共分十段，文字很好，可以參考。其中第四段是：「對答不觀時節，兼無宗眼。」認爲當時的禪宗在對答時不看情況，同時又不能保持自派的特點（宗眼），因而形成弊端。這說明各派是存在著自己的宗眼的。

關於各家的宗眼，文益指出：「曹洞則敲唱爲用，臨濟則互換爲機，韶陽則函蓋截流，潙仰則方圓默契。」因爲他本人是法眼宗所以沒有談及法眼，文益本人與其餘四派在時間上相去不遠（四派成立都在九世紀末，他是十世紀中葉以前的人，相去僅幾十年），很能了解當時的實況，加上他自己又是一大家，所以他說的是確切可信，也很扼要。後人也時常引用他這些說法，不過在理解上往往不夠恰當，都把這些視爲師資間的應對配合，這是錯誤的。

文益對於禪學還有自己的看法，他原出於青原系統，對於教（禪宗後來也重視佛經）很有研究，但側重於《華嚴》。因此，他講的禪完全建立在理事圓融的基礎上，這就構成他的宗眼。在《十規論》的第五段，說禪宗歷代以來的宗旨都是如此，因而他認爲各派宗眼都不能出乎這一共同宗旨。以此來理解他對所餘四派的概括，也就是以理事圓融爲中心。但是各派以何種形式來表現這一中心，則是各有不同。因此，即以理事圓融及其表現形式成爲他概括四派說法的依據。上面那幾句話，正是立足於這種思想而說的。

以曹洞來說，他們講禪法的語句是偏正回互——他們有五位之說，即以偏正來講。偏代表事，正代表理，互相配合而構成五種形式，即五位。因此所謂「敲唱爲用」即是說明他的五位之間的相互配合，諸如偏中正、正中偏等各不相同，因而有唱有敲，於中聽出他們的偏正來。其次，臨濟則以賓主來代表理事，賓即事，主即理。不過賓主在說話中可以互換位置，如賓中主、主中賓，地位可以互換，問題在於聽者能否知道這種情形。再次，韶陽（雲門）把函蓋喻之爲理，截流爲事，他們有三句話：「涵蓋乾坤，截斷衆流，隨波逐浪。」有關係的是首二句。作爲理是普遍的，合天蓋地；從每一事上看，即如截流只是一個斷面，因此，理就是整體，事就是斷面。最後，潙仰以方圓代表理事，圓即理，方即事。仰山未入潙山之門之前曾在耽源（慧忠門下）處傳得九十七種圓相，就是在講話時用手劃一個圓圈，然後在圈中寫一個字或畫一個圖案（如㊉或㊎），這就是圓中有方。仰山繼用圓相來表示理事，所以說，以方圓默契，作爲他們的門風。以上就是文益所見到的四家的門風，四家的宗眼，他提出各家宗眼的目的，是要各家不應隨便改動，否則就無法區別他們了。

至於文益自己後來構成的法眼一派，他自己未說，但是我們還是可以看出他的特點的。他的《十規論》第五段中說：「大凡佛祖之宗，具理具事……〔應該〕理事相資，還同目足。」也是與其餘宗派相同主張理事圓融的，認爲二者如同目與足的關係，應該互相協同。從他的門庭設施來看，可以說是「一切現成」，也就是說，理事圓融並非人爲安排，而本來就是如此，所以他們的宗眼就是「現成」。爲什麼說他們的宗眼就是現成呢？他原是得法於地藏桂琛的，據傳有這樣一段公案：文益曾約兩個同伴去桂琛處參學，第二天就辭行，桂琛覺得他還可以深造，又不便明白挽留，就指門前一塊石頭對他說，你是懂得唯識的（因他所學《華嚴》其中就說「三界唯心」），試問這石頭是在你的心外還是心內呢？他當然回答在心內。桂琛就說，你是行脚的人應該輕裝，如何安塊石頭在心內去到處走動呢？文益無詞可對，便又留住月餘，仍不得其解，桂琛這才告訴他說，「若論佛法，一切現成」。這就是說，一切都是自然而然地存在，心裏有塊石頭，也

是自然存在的，並不加重你的負擔。於是他得到很大啓發，後來到處傳播此說。他門下德韶曾寫了一偈呈與他看，偈說「通玄峯頂，不是人間，心外無法，滿目青山」。他看了很爲稱賞，認爲「當起吾宗」。就此偈內容看，也是「一切現成」的意思：學禪達到頂峯，與人間當然不同，但由於心外無法，則隨處都可以見到青山（禪境）。也就是說，處處皆是禪，並不須離開人間去找。因此也就是不待安排，隨處都是。由此看來，文益對於他門人的印可也就是「一切現成」。以後德韶還明確地說：「佛法現成，一切具足，還同太虛，無欠無餘。」

五宗門庭的不同，也可由其全體精神上來考察。後人對於他們的精神有很多不同的說法，像元代中峯明本（1263～1323）在其《廣錄》卷十一裏面，認爲禪宗的實際傳承是在基本精神一致上傳衍下來的。他說：「達磨單傳直指之道，爲何分爲五家宗派？所謂五家宗派者，五家其人，非五其道。」所以只是人不同而非道不同。此外他還說：「亦非宗旨不同，特大同而小異。」大同者，同在「少室（指達磨）之一燈」，小異者，在「語言機境（如何說法應根據機境以安排）之偶異」。這些「偶異」即是「如溈仰之謹嚴，曹洞之細密，臨濟之痛快（他們常大喝一聲，直截了當），雲門之高古（常用一個字對答，稱一字禪，高不可攀），法眼之簡明」。這些是「各出其天性」偶然有所不同，「而父子之間不失故步，語言機境似相蹈襲，要皆不期然而然也。」也就是說，五家由於性格之不同，代代相傳，不改成規，自然而然產生了門風的差異。

中峯這些說法重在說明五家無大的差異，雖有一定的道理，但事實也不盡然。就在《十規論》中，文益在將四大家看成是在理事圓融上的統一的同時，也指出有兩種不同的施設。因爲當時南北四家的流行，看起來好像勢均力敵，但《十規論》也由此看到臨濟、曹洞之間甚有區別，所以在他講到理事圓融的一段話中，特別以兩家爲例來說：「欲其不二（理事不二），貴在圓融，且如曹洞家風則有偏有正，有明有暗，臨濟有主有賓，有體有用。然建化（教化）之不類，且血脈而相通。」繼之他加以評論說：「偏正滯於回互，體用混於自然。」這是說，講偏正就會在回互中打圈子，講體用就會混同於自然之說，這是二家對於理事認識的缺點，可見二家是有不同的。

據我們看來，這兩家代表了南嶽、青原二系，在根本思想上原來就有出入。現在爲他們作一區別，强爲之解，可以這樣說：由臨濟傳下來的南嶽一系的特點，是他們逐漸發揮出來的「觸目是道」；而由曹洞傳下來的青原一系，其特點則發揮爲「即事而眞」。臨濟比較重視從主觀方面來體會理事的關係，由理的方面體現到事，也就是說，以理爲根據來見事，所以所見者無不是道。曹洞的「即事而眞」重點則擺在事上，注重客觀，在個別的事上體會出理來。因此這兩家雖都講理事關係，結果也都得出理事圓融的結論，但臨濟則從體用上著眼，體是主，用是賓，見事爲理之用，理爲見事之體。曹洞主張由事上見理，這是由本末上講，事是末，理是本。關於臨濟的思想，宗密對洪州宗的解釋（即對觸目是道）大體還相去不遠，可以參考。

〔參考資料〕《釋氏源流五宗世譜定祖圖序》；《傳法正宗記》卷七；《五燈會元》卷七；《佛祖歷代通載》卷二十；《禪宗正脈》卷七；《五宗原》；《五燈嚴統目錄》卷上；陳垣《清初僧諍記》；黃懺華《佛教各宗大意》；孫峯智璨《中印禪宗史》；阿部肇一《中國禪宗史》；忽滑谷快天《禪學思想史》。

五家語錄

五卷。明・郭凝之編。收在《卍續藏》第一一九册、《禪宗全書》第三十九册。崇禎三年（1630）成立，康熙四年（1665）刊。又作《五宗錄》。係輯錄中國禪宗五家諸祖師的語錄七部而成。此七部語錄亦收在《大正藏》第四十七册。茲列之如下：

(1)**《鎮州臨濟慧照禪師語錄》**：一卷，唐・

慧然集錄。

⑵《潭州潙山靈祐禪師語錄》：一卷，明·郭凝之編集。

⑶《袁州仰山慧寂禪師語錄》：一卷，明·郭凝之編集。

⑷《瑞州洞山良价禪師語錄》：一卷，明·郭凝之編集。

⑸《撫州曹山本寂禪師語錄》：一卷，明·郭凝之編集。

⑹《雲門匡眞禪師廣錄》：三卷，由明·郭凝之門人守堅集錄而成。

⑺《金陵清涼院文益禪師語錄》：一卷，明·郭凝之編集。

此《五家語錄》，卷首載有明·漢月法藏的五家語錄序、五宗源流圖；卷末則收錄崇禎三年冬日語風圓信的五家語錄序、崇禎五年正月密雲圓悟的五家語錄序。又，本書也編入《嘉興續藏經》第五十八函（新文豐版第二十三冊），但古來傳本甚少。其中，臨濟、雲門二語錄以外的五本語錄，皆是第一次編集而成，頗值得注意。

〔參考資料〕《佛典疏鈔目錄》卷下；宇井伯壽《第二禪宗史研究》。

五時八教

天台宗之判教用語。爲五時與八教（化儀四教與化法四教）的總稱。天台智顗所立的判教名稱。茲分五時、化儀四教、化法四教三方面略述如次：

㈠**五時**：指佛陀一生說法的五個階段。即華嚴時、鹿苑時、方等時、般若時、法華涅槃時。略如下述：

⑴**華嚴時**：佛於初成道三七日間說《華嚴經》，以自證之法試機的時期。

⑵**鹿苑時**：佛於鹿野苑等地，十二年間說小乘阿含教，誘引鈍根機類的時期。

⑶**方等時**：其後八年間說《維摩》、《思益》、《楞伽》等經，歎大乘、貶小乘，彈訶小乘之執的時期。

⑷**般若時**：其後二十二年間說諸部般若，淘汰大小別見之執情的時期。

⑸**法華涅槃時**：最後八年說法華，由前四時之教化，開會純熟之機緣而令入實，更於入涅槃前夕說《涅槃經》，爲未受前時化益的衆生說衆經，隨而泯之令入實相的時期。

㈡**化儀四教**：指頓教、漸教、祕密教、不定教，乃就佛教化之形式與方法分類而成。

⑴**頓教**：指對大機直施佛自證之法，不用誘引方便，如《華嚴經》的說教即是。

⑵**漸教**：謂由淺及深，次第誘引，阿含、方等、般若三時期即是。

⑶**祕密教**：謂佛以神力對受化的彼人此人，隱祕地令得各別之法，彼人此人共聞佛之一音，而不知彼此所得之法。

⑷**不定教**：謂受化的衆生雖同坐一席，然隨各人根機之不同，所體悟之教法亦不一定。前二種化儀是豎的化儀，後二種是橫的化儀。

㈢**化法四教**：指藏教、通教、別教、圓教，乃就佛化益的內容分類而成。故化儀譬如藥方，化法譬如藥味。

⑴**藏教**：說但空之理，令證二乘小果的教說。

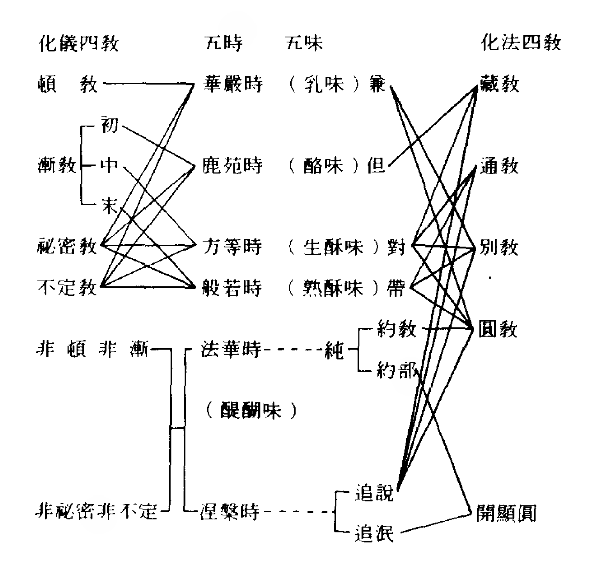
⑵**通教**：說通同三乘之因果，其理雖是但空，但含中理（即不但空），令鈍根與藏教同證其果，利根則轉入別圓二教。

⑶**別教**：說但中之理，令修次第三觀，證十二品斷之佛果。

⑷**圓教**：說不但中之理，令修圓融三觀，證四十二品斷之佛果。

四教若分大小，藏教屬小乘，其他屬大乘；若分權實，藏、通、別三教爲權，圓教爲實。

此五時八教乃天台大師己證之法門，出自《法華玄義》卷一、卷十及《四教義》等。五時豎說化導之始終，化儀橫豎互判化導之法式，化法橫示化物之教法，茲將其關係（配以華嚴五味）圖示如下：（見下頁）



天台大師之前有南三北七諸師，之後有三論宗的二藏三輪、法相宗的三時教、華嚴宗的五教十宗諸說，互競其美。其中，較晚出的華嚴五教，雖橫判教法之淺深優劣，然未豎說設化的次第順序，故橫豎共備，最爲周全者，實推天台大師五時八教之判教。

◉附一：呂澂《中國佛學源流略講》第八講（摘錄）

首先，關於五時。《華嚴經》〈性起品〉（晉譯本）說：「日出先照高山，後照大地。」此喻佛的說法是先從高處說起，即先對大智之人說，因此，《華嚴》應該居於第一時。其次，佛在鹿苑爲五比丘講小乘教，屬第二時。又次，講一般大乘如方等，屬第三時。又次，講《般若》，爲第四時，最後講《法華》、《涅槃》，爲第五時。因爲智顗推崇《法華》，故判它爲最後第五時。這樣，他就把當時傳入我國的大小乘經，都比較合理的排列到五時中去了。

其次，關於八教。這是從形式與內容兩方面分教爲二種。從形式上講，有「化儀四教」（教化的方式），即頓、漸、祕密、不定。佛說的法儘管是一樣，但聽講的人「同聞異解」，假如同聞異解而各不相知，就叫做祕密；互相知道，就叫做不定。這種分法，和其前的舊說還是有聯繫的。從內容上講，有「化法四教」（法指教理），這是天台的獨特講法。它的來源：一個是慧文、慧思以來對教的看法，他們認爲佛說法的位次有「通」（通三乘）、「別」（大別於小）、「圓」（圓滿）。另一個是《瓔珞本業經》，此經也講三觀，聯繫空假中的互相關係來分，就是「由假入空觀」，「由空入假觀」，「中道第一義」。天台是講觀的，認爲教與觀有密切聯繫，所以可由三觀中看出教的不同，這就是從內容上來判教了。「由假入空觀」有兩種方法，一是析色入空，這指小乘的說諸色法由極微構成，因而可以析色成空。二是大乘說的「當體成空」。這樣，就有四種教：「藏」（指小乘，因爲《智論》批評小乘只懂三藏）、「通」、「別」、「圓」。由「化法四教」加上「化儀四教」再與五時結合起來，總稱爲「五時八教判釋」。事實上，重點只在「化法四教」，所以也稱之爲「天台四教」。用四教配合諸經，「藏教」是小乘的阿含（經律論），「通教」是三乘相通的，如《般若》等（因爲其中講到與小乘有共有不共），「別教」是指《維摩》，特別顯示了大乘的優越，「圓教」是指《華嚴》、《涅槃》和《法華》。——這三種經仍有區別：《華嚴》講十地有其特殊的看法，所以是圓教而兼別教，《涅槃》也是圓教，但其中也講到以前的通、別、半、滿等，但是追說追泯，並非提倡它們，而是循佛法之脈絡，肯定天台本宗所崇奉的《法華》才是純圓。

四教的判教後來就成爲天台宗的一個特點，這雖是創自智顗，但都是經其弟子灌頂整理過。例如，《維摩》的玄疏和文疏以及從中分出來的《四教義》等。對於智顗《玄義》裡講教相之處，灌頂還加上了按語，叫做《私記》，補充了很多說法。例如，以《般若》跟《法華》《涅槃》比高下，則《般若》要差一些，這只是一般的說，事實上，三經在高下方面，還不能作決定的看法。灌頂這些補充，反映了

當時三論盛行，他因而採取了一種調和的立場。由於灌頂對判教的整理，天台宗的議論對後來佛學發生了很大影響，如賢首宗判教所採取的五教說，就用了天台四教的基本觀點。唐代湛然為了顯示己宗，就曾對賢首襲取四教之說有所批評。

原來賢首宗為了突出《華嚴》的地位，把它列入圓教，同時拿《法華》之圓來做高低的比較。認為在漸頓上也可以各有藏通別圓；《華嚴》是「頓圓」，而《法華》只屬於「漸圓」，要遜一籌。這一說法，見於清涼澄觀的《華嚴疏鈔》中。由此還引申：《法華》雖也有頓的意思，但只是漸中之頓，《華嚴》則是頓中之頓，是「頓頓」。湛然想復興天台，在《止觀義例》中大作文章，用四十六番問答來破斥這種說法。其中特別提出，賢首這些說法實由於不懂天台判教有雙重意義，有時是就「相」而言，有時是就「部」而言的。在頓中只可以有「相」、「部」兩個標準，說有「相頓」（以圓相為頓）有「部頓」。《法華》所講的是「圓相頓」，由「相」而言，《華嚴》的頓是「部頓」，則由「部」而言。其為圓頓與《法華》相同，那裏有什麼頓中之頓呢。

◉附二：牟宗三〈天台宗之判教〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》㊾）

㈠五時八教

五時者，將佛成道後說法之經過分為五階段：㈠華嚴時，說《華嚴經》；㈡鹿苑時，說四阿含；㈢方等時，說諸方等大乘經，如《維摩》、《思益》、《楞伽》、《密嚴》、《三昧》、《金光明》、《勝鬘夫人》等經；㈣般若時，說諸般若經；㈤法華涅槃時，說《法華經》與《涅槃經》。

八教者，頓、漸、祕密、不定為化儀四教。「化儀」者說法教化眾生之方式也，如世藥方。藏、通、別、圓為化法四教。「化法」者說法教化眾生所說之法之內容也，如辨藥味。上列五時所說之經，辨其內容，不外藏、通、別、圓；辨其說之方式，不外頓、漸、祕密、不定。詳列如下：

第一時：佛於成道後，第二七日，在寂滅道場，現毗盧遮那法身；四十一位法身大士及宿世根熟之天龍八部，一時圍繞，如雲籠月，在海印定中，以頓之方式說圓滿修多羅，即《華嚴經》是。約機約教，未免兼權。何者？㈠只攝大機，不攝小機，猶有一隔之權；㈡不開權；㈢不發迹。此三意未周，故為別教，非眞圓教。說其為圓教者只就佛法身而言耳。此如日出先照高山，未照及平地幽谷，約味而言，如從牛出乳，為乳味。

第二時：以小乘在第一時如聾如啞，故離莊嚴道場，遊鹿苑，脫毗盧遮那佛法身，現老比丘相，成劣應身（即釋迦生身），在菩提樹下以草為座，俯就小乘根性，依漸之方式為說四阿含教。此純為小乘教，亦三意未周：㈠不攝大機，㈡不開權，㈢不發迹。此約一日，如日照幽谷。約味，則為從乳出酪。

第三時：第二時說小乘教已，不能令其滯於小乘，故為引小入大故，乃依漸之方式說諸方等經。在此方等經中，彈偏斥小，歎大褒圓，四教俱說。藏教（小乘教）為半字教，通、別、圓為滿字教。對半說滿，故言對教，此對大乘根性而說。中言小乘，但予彈斥，大小不融。故亦三意未周：㈠不明逗緣彈斥之意，㈡不開權，㈢不發迹。雖四教俱說，猶是權說也。於中雖有圓教，然只是隔離之圓。客觀地自法理而言之，而不問其所以，或說之之方式，則自可同於圓教。然若一問及其所以，則自具體而眞實的內容意義而言之，則可知其並非眞實圓教。此約一日，則為食時。約味，則為從酪出生酥。

第四時：說方等經後，復依漸之方式說般若以融通之。般若部中不說藏教，只帶通別二正說圓教，實只是依共般若與不共般若說圓教也。共般若為通教，通者大乘而共小乘者也。不共般若為別圓教，別圓者專限於大乘而不共小乘者也。無論共不共，般若實只是共法。通

別圓之異不能只以般若定。此意見下詳論。般若之精神為融通與淘汰。融通者，統會歸於大乘而融化於實相一相，所謂無相也。淘汰者，遣蕩相著也。此中之圓教實只是般若之作用的圓，尚非開權顯實發迹顯本之眞實的圓，即一念三千之存有論的圓。是故般若仍三意未周：㈠不明通被大小與融通淘汰之意（佛之本懷），㈡不開權，㈢不發迹。此約一日，為「禺中」時（日在巳時為禺中）。約味，則為從生酥出熟酥。

以上二、三、四，三時所說之經皆為漸說，總名為化儀之「漸教」。華嚴為頓說，則為化儀之「頓教」。化儀之「祕密教」者，如前四時中，如來三輪不思議故，或為此人頓說，或為彼人漸說，彼此互不相知，均令得益，故言「祕密教」。化儀之「不定教」者，亦由前四時中，「佛以一音演說法，衆生隨類各得解。」此則如來不思議力能令衆生於漸說中得頓益，於頓說中得漸益。如是得益不定，故言「不定教」。然無論祕密或不定，其義理內容只是藏、通、別、圓。

第五時：經般若融通淘汰後，諸根成熟，如是應說法華，開權顯實，發迹顯本，開前頓漸，會入非頓非漸。此云法華非第一序上之頓漸，亦非第一序上之藏通別圓，乃是開決後第二序上非頓非漸之圓實教也。此圓實教，若依不斷斷，低頭擧手皆是佛道，圓因圓果，以及「一念心即具三千，非縱非橫，非一非異，玄妙深絕，非識所識，非言所言，所以稱為不可思議境」，諸義而言，亦可說是頓說頓示，在此，圓即頓，頓即圓，圓頓是一也。可是若依開權顯實，發迹顯本，以顯示出此圓實境而言，則此圓實教亦可說是漸說，故法華亦曰「漸圓」，因不似華嚴之不開權，因根本無權故，不發迹，因根本無迹故，只直就佛之自證以頓說「稱法本教」也。法華之此種漸義是說其圓實教之來歷——批判的來歷，此亦是第二序上之漸義。開決後，圓實旣顯，則此漸義即泯，而歸於頓示。頓示已，則只是一體平鋪，法法皆實，咸稱常樂，令成一味，亦更無頓義可言，此即所謂非頓非漸，末後教也。

諦觀《天台四教儀》云：

「初頓部有一粗（別教）一妙（圓教）。一妙則與法華無二無別。若是一粗，須待法華開會廢了，方始稱妙。次鹿苑，但粗無妙。次方等，三粗一妙。次般若，二粗一妙。來至法華會上，總開會廢前四味粗，令成一乘妙。諸味圓教更不須開，本自圓融，不待開也。但是部內兼、但、對、待，故不及法華統一無雜。獨得妙名，良有以也。」

案：此中「諸味圓教更不須開」一語恐有問題。此不是諦觀之獨見，蓋智者即已如此說。實則此亦是姑與為論。徹底嚴格言之，諸味之圓亦須待開，不但其中之粗須待開決，即其中之妙亦須開決。蓋其中之妙並非眞妙，其中之圓亦非眞圓。例如華嚴之圓本是隔圓，即此一隔亦須待開，不但是開決其中別教之粗也。隔圓，則雖圓亦粗。是則其為妙是權妙，焉得說「與法華無二無別」？其圓滿無盡圓融無礙，若從圓教法理而言之，自是一樣，但若從呈現此法理之所以言，則因為它是隔圓，便不能與法華之圓同。圓旣不同，妙自有別，是故隔圓權妙亦須待開，方成眞實圓、眞實妙。蓋眞實圓妙只有一，無二無三也。方等經中之圓亦是如此。但凡有隔對不融，便是粗圓權妙。至於般若中之圓則稍特別。般若本身之圓只是實相般若，它只是如此，並無交替可言。但此亦並非法華之圓，因為它只是般若之作用的圓，此可說是共法，教之圓不圓不能只由般若決定也。般若經中並無智者相應法華而說的圓教，因為它無一切法之根源的解釋故。它可能涉及某種大乘粗圓權妙之教理以表現其實相般若之作用的圓，但其所涉及者非其自身所能決定，即法華之眞圓實妙亦非般若自身所能決定。是則般若自身之作用的圓不須開，因為它只是如此。但却須補充，補充之以眞實圓教，使其落實於此眞實圓教中方能成為實般若。依此義而言，只是「作用的圓」猶屬偏面也。正

因其爲偏面故，亦須開決，開決之，令其自身歸於圓實也。作用的圓必須歸於存有論的圓方能落實。智者容與爲論，一例視之，於法疏矣！是則法華前諸味，不但其粗者須待開決，即其妙者亦須開決。必如此，始能顯出法華之「純一無雜，獨得妙名。」

如是，法華之開權顯實，約一日而言，如日輪當午，罄無側影。約味而言，則爲醍醐。

開權顯實已，歸於法法皆常，咸稱常樂。而此義則正式說之於《涅槃經》。故《大涅槃經》與《法華》爲同時，俱屬末後教也。諦觀《天台四教儀》云：

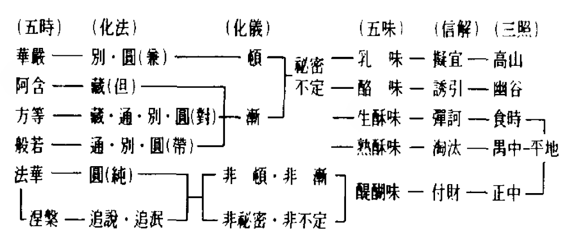
「說大涅槃者有二義：(一)爲未熟者更說四教，具談佛性，令具眞常，入大涅槃，故名捃拾教（捃、具運切。捃摭，拾取也）；(二)爲末代鈍根於佛法中起斷滅見，夭傷慧命，亡失法身，設三種權，扶一圓實，故名扶律談常教。然若論時、味，與法華同。論其部內，純雜小異。（中略）問：此經具說四教與前方等部具說四教爲同爲異？答：名同義異。方等中四，圓則初後俱知常；別則初不知，後方知；藏通則初後俱不知。涅槃中四，初後俱知。」

案：《涅槃經》中四教，無論那一教，於初時，於終了，皆俱知眞常，以《涅槃經》是法華開決後而說者故。故《涅槃經》之具說四教就前三教言，是捃摭而拾取之，追說追泯，「設三種權，扶一圓實」。涅槃中雖只談「法身常住，無有變易」，然一說「常」，必函「圓」義，故曰「圓常」。蓋佛性必是具有恒沙佛法之佛性也。佛性顯爲法身，故法身之常必是圓常，既非數學之常，亦非上帝之常。而此圓常之圓必依法華去了解方是眞圓實妙。

◉附三：田村芳朗著・慧嶽譯〈天台法華之哲理〉（摘錄自《天台思想》）

全體性的系統——五時八教

天台智者大師爲了佛教諸經典的全體性組織，將釋迦佛陀的說法依順序而配列成五個階段（五時），與前述的化儀四教與化法四教，組織爲「五時八教」，成爲全體性的系統，成爲教相判釋的大成。以《華嚴經》〈寶王如來性起品第三十二之二〉的三照喩，和《涅槃經》〈聖行品第十九〉的五味喩，及《法華經》〈信解品第四〉的長者窮子喩等作爲傍證，應用於五時八教的系統，而成爲《法華玄義》卷一（上）、卷十（下）的論說，圖示如次：



《華嚴經》以純粹、純一的形式（頓）來陳述眞理，描寫由此眞理之光所照耀的崇高的理想之世界。這就好像太陽初出，首先照射高山那樣。又好像擬宜釋迦剛剛開悟之後的境地；如以牛乳爲喩，相當於剛剛擠出的乳汁（乳味）。由於上述種種原因，故將之置於最初的位置。就化法四教而言，則可以認爲是兼有別教與圓教。

但是《華嚴經》的教理，從一般的理解程度來看，即屬於過高。其理想的光輝，有過於目眩之感。而且，猶如母牛初出的乳汁，不適合幼兒飲用，即無法消化還會有致使下痢之嫌。事實上，《華嚴經》在〈入法界品第三十四之一〉就說到甚至連佛的大弟子都不能理解。故天台智顗在《法華玄義》卷十（下）稱之爲「雖復在座，如聾如瘂，非其境界。」

大乘佛教興起之後，認爲過去的佛學思想乃屬低劣的小乘教義，把信奉小乘教義的人稱爲聲聞和緣覺（獨覺）兩種類型，而將佛陀的弟子們列入聲聞。他們在一般人（凡夫）看來，誠屬超脫人生的聖者（阿羅漢），但是就對於眞理的理解程度而言，他們與一般人並沒有兩樣，故其思想被評爲低階段的。

換言之，《華嚴經》對一般人或小乘人而言，程度過高故難以理解，於是拿適合於他們的低階段的教理（小乘教）來誘導他們。因此

樹立了下述的《阿含經》(小乘經典)。

《阿含經》是釋迦從開悟的境地降至教導人們之境時最開始的說法。最初說法的地方是鹿野苑，故《阿含經》的說時(阿含時)又稱爲鹿苑時。透過巴利語與漢語經典來檢討《阿含經》，可以發現其間也有後世成立的部分，但是從其思想內容來看，可以認定它是原始經典或小乘經典；就中國的教相判釋而言，它被認爲是以最低理解能力者爲對象的經典，將之置於釋迦說法的最初部分。

這樣，《阿含經》被認爲是漸次誘導(誘引)人們的教法(漸教)之最初的階段，其對象是低次元的小乘人，因此比喻爲日光照射幽谷。就牛乳而言，相當於將初出之乳稍爲發酵成爲易於飲用的酪味。就內容而言，它只有(但)藏教(小乘教)。

方等經是一般大乘經典的總稱，將這些經集於一個說法時段，即爲方等時。方等經乃屬漸教的中等階段；如以日光譬喻，即早晨八點(食時)；若以牛乳，即進一步發酵變成爲生酥味的狀態。這些經典是針對小乘人的思惟，加以強力的勉勵(彈訶)，希望他們向大乘的大道前進。這在《維摩經》(《淨名經》)有最爲顯著的明示，故以《維摩經》爲方等經的代表性經典。

方等經的內容是折破小乘，讚嘆大乘(折小歎大)；或斥恥小乘，欣慕大乘(恥小慕大)；彈斥藏、通、別的偏教，歎褒圓教(彈偏褒圓)。換言之，即是以小乘與大乘，乃至藏、通、別三教與圓教的相對比較(對)。

《般若經》是大乘眞理之根本性(空)的確立和明確化，故置於第四時。且爲漸教的最後階段(後)。如以日光譬喻，即早上十點(禺中)；若以牛乳爲喻，即發酵爲熟酥。它是透過解明空的根本眞理來使小乘成爲大乘(淘汰)。《般若經》透過空的眞實義將小乘轉成大乘，故又稱爲般若之轉教。

若依化法四教，則是雖在圓教中還兼帶通、別二教(帶)。即《般若經》中，有消極性的說空的部份(通教)，也有積極性的說不空、中道的部份(別、圓)；前者是屬於聲聞、緣覺與菩薩三乘的共通教，稱爲共般若；後者是屬於菩薩專門之教，稱爲不共般若。

作爲最高之教的《法華經》

作爲最後第五時的是《法華經》。《法華經》闡明綜合統一性的眞理或世界，因此被認爲是圓教之完全(純)的發揮；至於說法的方法與形式(化儀)，乃是總括性的，屬於非頓、非漸、非祕密、非不定。是最後的、最高的究極教法之付與(付財)。若以日光喻，即正午(日照正中)，沒有高山、幽谷之別，將大地(平地)全體的遍照。更以牛乳說，乃最圓熟的醍醐味。

至於《涅槃經》，係釋迦佛陀臨入滅時，在一日一夜所說的妙法，故編入同爲第五時。其內容與《法華經》有同等的價值，是對未能參與《法華經》的聽衆復述四教，期許他們趨入圓教(追泯)，因此又稱爲「捃拾教」。又有戒律的宣示，且補充顯明佛性常住，故又稱爲扶律談常教。

以上所述是五時八教的全體系統的概要。此外，還有五時的通別。所謂通五時是華嚴具法華，法華有華嚴，如是各具互通的狀態。別五時是對於從華嚴至法華的各階段之各別的敍述。

五時八教的意義

由於現代文獻考證學的發達，有關佛教經典的成立年代已有很明顯的瞭解。因此天台智顗的五時配列被發現是違反歷史事實的，故有學者將五時說評爲毫無價值。但是在當時已經發生過關於僞經的討論，因此我們很難認爲天台自身會是素朴而單純的相信釋迦眞的以五時說經典。換句話說，五時說只是表明天台智顗的佛教觀，是將天台哲學的體系託於釋迦的說法與說時而已。重要的是要在其中取出天台哲學的特色與意義，以此來檢討其思想性的價值。

天台智者大師重視眞理的綜合性、具體性

，故將《法華經》置於最後。採取同樣思想立場的人，會對天台表示贊同。另一方面，華嚴哲學家在主張事事無礙或重重無盡之時，可以窺見他們參照天台哲學痕跡，但是其立足點却是眞理的純一無雜性，因此將《華嚴經》置於最高的位置。天台智顗以其爲漸教與頓教的綜合，將《法華經》判爲漸頓教或漸圓教（《法華玄義》卷第一上）。相對的，華嚴宗的清凉澄觀，却强調《華嚴經》爲頓頓或頓圓（《華嚴經隨疏演義鈔》卷第七）。

繼之，圭峯宗密（780～841），主張以純一的眞理（唯一心、一眞心）爲本源，而萬物由之流出、展開，即「唯一心爲本源，即華嚴經之一眞法界」（《大乘起信論疏》卷上）。或「一眞心體隨緣流出，展轉徧一切處」（《禪源諸詮集都序》卷下之一）。這比擬於西洋哲學的流出說或印度哲學的開展（轉變）說，是甚爲有趣的。在古代，佛教就稱這種說法爲流出外道而加以批判；但是無論如何，以華嚴之立場爲是者，仍然會對華嚴哲學表示贊同。

人類的思想可分爲兩大傾向，一個是統一性的眞理，即立於統一性的世界觀而重視現實，是理想與現實的綜合。換言之，就是注意眞理的具體性普遍；在這個意義上它有現實主義的傾向。另一個是被純一性的眞理所吸引，立於純一性的世界觀，又偏重於理想，爲理想的光輝而興奮。總之，前者的典型是天台哲學；後者的典型是華嚴哲學。至於要採取那一種傾向，乃是個人選擇的問題；在佛教思想史上，相應於時空的不同而傾向其中任何一種。譬如以圓熟芳醇的醍醐味爲佳，或以新鮮的乳味爲妙，這些都是嗜好的問題，會隨時空的不同而有差異。

〔參考資料〕 《四教儀備釋》卷上；《法華玄義私記》卷十；《仁王般若波羅蜜經》卷上；《法華經玄義》卷十（下）；《法華經文句》卷六（下）；《維摩經玄疏》卷六；《八教大意》；《四教儀》；關口眞大編著《天台教學の研究》；田村芳朗（等）《天台思想》；牟宗三《佛性與般若》；《天台學概論》、《天台宗之判教與發展》（《現代佛教學術叢刊》㊺、㊻）。

五停心觀

原始及部派佛教的重要修行方法。由此五種觀法，可藉以停止心之五種惑障，故名五停心觀。又作五停心、五度觀門、五門禪等名。即不淨觀、慈悲觀、緣起觀、界分別觀、數息觀。一說以念佛觀取代界分別觀。

(1)**不淨觀（aśubhā-smṛti）**：謂觀自他色身不淨以息貪欲。貪重之人修之。依《俱舍論》卷二十二所載，觀死屍青瘀等相，治顯色貪；觀死屍遭鳥獸噉食，治形色貪；觀死屍腐爛生蛆，治妙觸貪；觀死屍不動，治供奉貪；又觀白骨的骨鎖觀，以上四貪皆治。依《次第禪門》卷四之說，九想觀治男女互相貪著的外貪；八背捨治緣自他身而起的內外貪；八勝處的大不淨觀治遍十方之依正的徧一切處貪。

(2)**慈悲觀（maitrī-smṛti）**：指對其他衆生作拔苦與樂想，以對治瞋恚障。瞋心重者修之。依《俱舍論》卷二十九之意，觀自行慈悲有七周，意即觀想對上親（父母師長）、中親（兄弟姊妹）、下親（朋友知識）、中人（非怨非親）、下怨（害下親者）、中怨（害中親者）、上怨（害上親者），給予佛、菩薩、聲聞、獨覺所受的眞正快樂。依《次第禪門》所述，對驟然間所發不問可否的非理瞋，修衆生緣慈；對人實來惱我而起的實理瞋，修法緣慈；對以己所解爲是，其他說行爲非的諍論瞋，修無緣慈。這是大乘所說，小乘不舉衆生緣慈。

(3)**緣起觀（idaṃpratyayatā-pratītyasamutpāda-smṛti）**：又作因緣觀，謂觀十二緣起以治癡煩惱。

(4)**界分別觀（dhātu-prabheda-smṛti）**：又稱界方便、析界觀、無我觀，謂觀十八界一切法不外是地、水、火、風、空、識等六界和合而成，以對治我執。我見重者修之。這是觀聖道的方便，故稱界方便。

(5)**數息觀**：一作持息念、安那般那觀或阿那阿波那觀，安那是入息，阿波那是出息。數息

觀即謂數出入息，以對治散亂之尋伺。散心多者修此法。依《俱舍論》卷二十二所載，此觀有六相，次第漸進。六相是數、隨、止、觀、轉、淨。「數」謂修此觀前先數入出息數，入五與出五，由一數到十，屢屢不斷。「隨」謂行者心念任隨息的出入而至。「止」謂安止心念於鼻端或眉間一處。「觀」謂觀想與息俱有的四大種及依之而住的心心所無我。「轉」謂進轉而至世第一法位。「淨」謂更進而入見道。此觀因有如此的勝用，故甚爲重要。《次第禪門》卷五以此觀爲三世諸佛入道的初門，並就數學四說，即數出息、數入息、出入不定，依春夏秋冬定數。《四教儀集註》取第三義，《次第禪門》卷七、《法界次第》卷上以數、隨等爲六妙門，而詳加說明。

念佛觀謂多障衆生念佛治障的觀法。所治的障礙，《摩訶止觀》卷七之二說是睡障，《四念處》卷一說是逼迫障，《次第禪門》卷四說治三障。三障是(1)心昏沈無記的沈昏暗塞障，念應身三十二相以治之；(2)欲作五逆、十惡等的惡念思惟障，念報身力無畏以治之；(3)身痛、火焚、水溺等的境界逼迫障，念法身空寂無爲以治之。這是大乘所說，小乘僅說念生身佛。

關於五停心的次第，據《四教儀集註》卷中（本）所說，《析玄記》立不淨、慈悲、因緣、析界、數息的次第，《四教義》卷四立數息、不淨、慈悲、因緣、界方便，《四念處》卷一以界方便爲第四，因緣爲第五，《法華玄義》卷三之上、《止觀》卷七之二、《次第禪門》卷三之上，均以因緣爲第四，念佛爲第五，未立界方便，《四教儀》立不淨、慈悲、數息、因緣、念佛的次第。以上諸說皆以不淨或數息居首，乃由於此二觀最爲重要。如《俱舍論》卷二十二說五停心時，亦僅釋此二觀爲入修要門。

五停心觀之義賅羅大小乘，通凡聖所修，小乘俱舍家特置於七加行的第一位。行者雖觀四諦妙理，求離苦得樂，貪等五種煩惱却仍散動，如風中燈不能止住，無由而入，故先勤除此障。

〔參考資料〕《阿毗達磨雜集論》卷十；《瑜伽師地論》卷三十一；《華嚴孔目章》卷二；《大乘義章》卷十二；《大毗婆沙論》卷四十、卷一二七；《釋禪波羅蜜次第法門》卷三；關口真大編《佛教の實踐原理》；忽滑谷快天《禪學思想史》〈印度の部〉第二編。

五參上堂

禪林用語。又稱五日上堂、五日升堂、五參陞座，略稱五參、五上堂。《勅修百丈清規》卷二〈住持章〉云（大正48・1119b）：「五參上堂，兩序至座下，徑歸班立，住持登座不拈香。」《入衆須知》云（卍續111・954上）：「五日升堂者，警悟參學，究竟生死事大，兼提點寺中事務，只要簡略。」

禪林中，於每月朔日、五日、十日、十五日、二十日、二十五日上堂陞座，一月總有六參；但旦望別有祝聖上堂，故惟名餘四日爲五參；即每五日一參，非謂一月五度參。又據《校定清規》所載，於每月初五、初十、二十、二十五日之前夕，侍者當覆住持，恐住持事繁，或有失記。是日開靜前，令行者報覆知事、頭首、寮舍。及再請後，掛上堂牌。

〔參考資料〕《禪林備用清規》卷二；《叢林校定清規總要》卷下；《洞上僧堂清規行法鈔》卷四；《禪林象器箋》〈垂說門〉。

五教十宗

賢首宗的教相判釋。賢首宗人爲表明自宗在佛教當中的位置，故依自宗的宗義把釋迦如來一代所說的教法分別判作五教十宗。

五教是依所詮法義的淺深，把佛一代所說教相分爲五類。如《華嚴一乘教義分齊章》卷一云（大正45・481b）：「就法分教，教類有五。」《華嚴經探玄記》卷一云（大正35・115c）：「以義分教，教類有五。此就義分，非約時事。」

五教的分類是：小乘教、大乘始教、終教

、頓教、圓教。這些名目似發端於杜順的《華嚴五教止觀》。然而《五教止觀》所說，差不多和法藏所撰的《華嚴遊心法界記》相同，而且其中用了好些玄奘的譯語，內中還提到武周時才改稱的「佛授記寺」名，這顯見得《五教止觀》已不是杜順原作，或經過後人修改了的亦未可知。到了智儼，一方面繼承慧光的漸、頓、圓三教，一方面發展作五教，在他所述的《華嚴孔目章》中，已經有「依教有五位差別不同」等語，只是關於五教的名目，有處說小乘、初教、熟教、頓教、圓教，有處說小乘、初教、終教、頓教、一乘，似乎還沒有成立明瞭的教相判釋。五教說一直到法藏，才有具體的組織明瞭的解釋。

十宗，是依佛說的義理區別所宗爲十種，如《五教章》及《探玄記》說，以理開宗，宗乃有十。這是由於五教所詮的義理，由於衆生的機類不同，從而各自所尊崇的有異，所以開作十宗：我法俱有宗、法有我無宗、法無去來宗、現通假實宗、俗妄眞實宗、諸法但名宗、一切皆空宗、眞德不空宗、相想俱絕宗、圓明具德宗。

五教一般說來，是依天台宗的化法四教（藏、通、別、圓）建立的，改藏爲小，改通、別爲始、終，圓教照舊，只插進了一個頓教。如以刊定法藏學說自負的慧苑說：「此五大都影響天台，但加頓教。」以遠紹法藏學說自任的澄觀也說：「大同天台，但加頓教。」但是澄觀又說：「天台所以不立者，以四教中皆有一絕言故：今乃開者，頓顯絕言別爲一類離念機故，即順禪宗。」實際天台也立頓教，但是把它擺在他的化儀四教（頓、漸、祕密、不定，這都是佛說法的形式）之內。所以慧苑說：「此並亡詮顯理，何復將此爲能詮？」又說：「蓋知此所立頓，但是餘教所詮法性，非能詮教也。」即對於法藏以頓教列爲五教之一提出了不同的見解。至於法藏的五教說，乃是從智儼的小乘、初教、熟教、頓教、圓教發展的。

十宗是依慈恩宗所傳的八宗（見窺基所撰《妙法蓮華經玄贊》卷一及《百法明門論解義》卷上）建立的，前六宗的名目完全和慈恩宗所傳相同，而把它的第七勝義俱空宗改作一切皆空宗，更把它的第八應理圓實宗改爲眞德不空宗，又另加二宗爲十宗。

㈠**五教**

⑴**小乘教**：也叫作愚法二乘教，是對不堪受大乘教的二乘根機所說的教法；《四阿含》等經，《僧祇》、《四分》、《十誦》等律及《發智》、「六足」、《婆沙》、《俱舍》、《雜心》、《正理》、《顯宗》、《成實》等論所說屬之。愚法是就所對機說，迷執自法，昧於大乘法空的妙理，所以叫作愚法。小乘是就教法說，此教隨機施設緣故，只說人空，不明法空，縱然少說法空，也不甚明顯，只依六識三毒建立染汚清淨的根本，未達廣大的境界，區別菩薩乘，叫作小乘。澄觀的《華嚴經疏》當中說小乘教就是天台的藏教，所攝法門和它無異。

⑵**大乘始教**：是爲從小乘始入大乘的根未熟者所說的教法。此教是大乘的初門，所以對後面的終教叫它作大乘始教。於中又有空始教、相始教二種。空始教指《般若》等經，《中》、《百》、《十二門》等論所說，多明破相遣執的空義。此教但爲除有所得的迷執而顯示一切諸法皆空，未盡大乘法理，所以叫作空始教。相始教指《解深密》等經，《瑜伽》、《唯識》等論所說。言衆生的根性法爾有五種不同，定性二乘不能轉爲菩薩乃至成佛。又明人法二空，說眞如凝然常恒不變，不隨緣轉變諸法。又說依他百法，廣談法相，少及法性，所說法性，也在法相名數之列，又只在生滅的事法上說阿賴耶緣起，所以叫作相始教。賢首對空相兩種始教意無輕重，但清涼澄觀以爲空勝相劣，而由空入終教。

⑶**終教**：意思是大乘終極的教門，也叫作實教。此教說二乘和一切有情悉當成佛，方盡大乘至極之說，所以稱爲終教。這指《楞伽》、《密嚴》、《如來藏》、《勝鬘》等經，《起

信》、《寶性》、《法界無差別》等論所說。此教以無性有情、定性二乘悉當成佛故，說一切衆生皆成正覺。又說眞如隨緣生起諸法，萬象即是眞如，理事不隔，性相融通。此教又多談法性，少及法相，所說法相，也會歸法性。所說八識，通如來藏，隨緣成立，具生滅不生滅二義。所以對前始教，叫它作大乘始教。

此上始終二教都是依諸經教言說，漸次修行成佛的，所以又都稱爲漸教。

⑷**頓教**：意思是頓修頓悟的教門，離言離相頓顯頓成，一念不生即名爲佛，所以叫它作頓。此教不說法相，只辨眞性，沒有八識二無我差別，不立五法三自性門路，不立斷惑證理的階位，如《維摩經》等所說，即屬此教。這不同於始終二教的漸次修成，也不同於圓教的圓明具德，所以另立爲一教。

⑸**圓教**：意思是圓融無礙的教門。此教說性海圓融，隨緣起成無盡法界，而彼此不相違礙，相即相入，如因陀羅網，重重無際，微細相容，主伴無盡。於中明一位即一切位，一切位即一位，十信滿心即攝五位成正覺等，所以叫它作圓，這指《華嚴經》所說。

對於這五教的分齊，如法藏在《金師子章》裡，以因緣是小教，無自性空是始教，幻有宛然是終教，二相雙亡是頓教，情盡體露是圓教。在《遊心法界記》裡，以法是我非是小教，緣生無性是始教，事理混融是終教，言盡理顯是頓教，法界無礙是圓教。

㈡**十宗**

⑴**我法俱有宗**：是指已入佛法的人天乘和小乘中犢子部、法上部、賢胄部、正量部、密林山部及根本經部等所立義。人天乘認爲我法俱有實體，犢子部等立三世有爲無爲諸法及勝義我，所以稱爲我法俱有宗。

⑵**法有我無宗**：是指小乘中說一切有部。雪山部、多聞部及化地部末計所立義。說一切有部等認爲一切諸法通於三世，其體恒有，而不立我，所以稱爲法有我無宗。

⑶**法無來去宗**：是指小乘中大衆部、鷄胤部、制多山部、西山住部、北山住部、法藏部、飲光部、根本化地部等所立義。大衆部等說三世中過去及未來諸法體用俱無，只現在諸有爲法及無爲法有，就是現在有體，過未無體。這和說一切有部等說三世實有、法體恒有不同，所以稱爲法無去來宗。

⑷**現通假實宗**：是指小乘中說假部、《成實論》及其他經部等所立義。說假部等不但說過未無體，而且說現在諸有爲法中，也有假有實。在五蘊中爲實，在十二處、十八界中爲假，隨其所應，諸法假實不定，所以稱爲現通假實宗。

⑸**俗妄眞實宗**：是指小乘中說出世部及其末計所立義。說出世部等說世俗之法皆假，以虛妄故；出世之法皆實，非虛妄故。意謂世間法從顚倒起，從顚倒生煩惱，從煩惱生業，從業生果，皆是虛妄不實。所以世間法但有假名，都無實體。出世法不從顚倒起，道及道果皆是實有，所以稱爲俗妄眞實宗。

⑹**諸法但名宗**：是指小乘中一說部等所立義。一說部等說世間及出世間諸法都無實體，但有假名，所以稱爲諸法但名宗。

以上六宗，屬小乘教。這六宗原爲窺基所立，嗣乃爲賢首宗所採用。

⑺**一切皆空宗**：這相當於五教中的大乘始教，但始教有空始教、相始教二種，這只就空始教立名，就是無相大乘。如《般若經》等說一切諸法不問有漏無漏皆空無相，所以稱爲一切皆空宗。雖然前第六宗也有說一切皆空，但前者是析有明空，此宗明即有是空。澄觀又稱它爲眞空絕相宗，位次第八。而在第七位上，澄觀更立一個三性空有宗，以相當於相始教，說遍計所執性一種是空，而依他起性、圓成實性二種是有。

⑻**眞德不空宗**：這相當於五教中的大乘終教，說如來藏具足無量性功德，迷妄染淨一切諸法，都從眞如緣起，眞如之理和萬有之事無礙溶融。澄觀又稱它爲空有無礙宗，位次第九，認爲此宗說空是即有之空，談有是即空之有，

互融雙絕，不礙兩存。

⑼相想俱絕宗：這相當於五教中的大乘頓教。相是所緣境相，想是能緣心想。此宗談相想俱絕，一念不生即佛，泯所緣境相，絕能緣心想，直顯離言法性，所以稱爲相想俱絕宗。

⑽圓明具德宗：這相當於五教中的一乘圓教，說性海圓明，具足衆德，一多相融，主伴無盡。澄觀又稱它爲圓融具德宗。（黃懺華）

〔參考資料〕《五教止觀》；《華嚴五教章》卷上；《華嚴經探玄記》卷一；《華嚴經疏》卷二、卷三；《華嚴經疏鈔玄談》卷五、卷八；《圓覺經大疏》卷上之一；《華嚴宗之判教及其發展》（《現代佛教學術叢刊》㉞）；坂本幸男《華嚴教學の研究》。

五教兩宗

朝鮮佛教用語。謂高麗中期到李朝初期約三百年間，存在於朝鮮的宗派。又稱兩宗五教。李奎報的〈故華藏寺住持王師定印大禪師追封靜覺國師碑銘〉、《高麗史》卷二十七內，均曾提到五教兩宗一詞，然而關於其內容則異說紛紜。李能和的《朝鮮佛教通史》下編五教兩宗祈禱平賊條裏，推定「五教」即戒律宗、法相宗、法性宗、圓融宗、天台宗，「兩宗」爲禪寂宗及曹溪宗。金包光《禪宗九山來歷》則破李能和之說，主張「五教」爲戒律、法相、涅槃、法性、圓融等五宗，「兩宗」是曹溪和天台二宗。一般認爲後說較爲正確。

五淨居天（梵Śuddhāvāsa，巴Suddhāvāsa）

㈠在顯教，指淨業聖者的居所：又稱五淨居處、五那含天、五不還天，或略稱爲五淨居、淨居。即證不還果（阿那含）的聖者，厭與凡夫共住，且爲遠離災患、靜住於法樂，乃雜修第四靜慮，而受生於色界第四禪九天中的無煩、無熱、善現、善見、色究竟諸天。

⑴無煩天（Avṛha）：此天遠離欲界的苦及色界的樂而無煩惱。

⑵無熱天（Atapa）：此天無熱惱，清涼自在。

⑶善現天（Sudṛśa）：住此天的聖者，其果德易於顯現。

⑷善見天（Sudarśana）：生於此天，所見世界極清澈。

⑸色究竟天（Akaniṣṭha）：此天究竟諸色幾微之處，入無邊際，爲色界天最勝之天。

在第四禪九天中，無雲、福生、廣果天是凡夫的居所，其次之無想天是外道所往。《法苑珠林》卷二謂無想天是外道修無想定受生之處，於其中受五百劫無心報，受報之後必起邪見而生地獄。因此一切聖人不生無想天。

《俱舍論》卷二十四云（大正29・126a）：「由雜修五品，生有五淨居。」其中，雜修有五品是指下品、中品、上品、上勝品、上極品。初起無漏，次起有漏，後復起無漏，三心現前而成備靜慮是下品，六心現前是中品，九心現前是上品，十二心現前是上勝品，十五心現前而成備靜慮是上極品。此五品分別感得無煩、無熱、善現、善見、色究竟五淨居果。

巴利文《論事》（Kathāvatthu）曾提及五淨居天人的壽量。謂無煩天是一千劫，無熱天是二千劫，善見天是四千劫，善現天是八千劫，色究竟天是一萬六千劫。

㈡在密教，指胎藏界曼荼羅外金剛部東方最北的五尊：又稱五淨居衆。即⑴自在天子，⑵普華天子，⑶光鬘天子，⑷意生天子（即滿意天子），⑸名稱遠聞天子（即遍音聲天子）。此五天子依次配於色究竟天、善見天、善現天、無熱天、無煩天。《大日經疏》卷十六云（大正39・744a）：「以禪定爲味，以淨爲行耳。」

◉附：《集異門足論》卷十四（摘錄）

五淨居天者，云何爲五？答：㈠無煩天，㈡無熱天，㈢善現天，㈣善見天，㈤色究竟天。云何無煩天？答：謂此與彼諸無煩天是一類，爲伴侶，共衆同分，依得、事得、處得皆同。又若生在無煩天中，所有無覆無記色受想行識蘊，是名無煩天。復次以無煩天，於苦見

苦，於集見集，於滅見滅，於道見道，故名無煩天。復次以無煩天，身無煩擾，心無煩擾。由彼身心無煩擾故；領受寂靜徧淨無漏微妙諸受，故名無煩天。復次此是彼名異語增語諸想等想施設言說，謂無煩天，故名無煩天。

云何無熱天？答：謂此與彼諸無熱天同一類，爲伴侶，共衆同分，依得事得處得皆同。又若生在無熱天中所有無覆無記色受想行識蘊，是名無熱天。復次以無熱天，於苦見苦，於集見集，於滅見滅，於道見道，故名無熱天。復次以無熱天，身無熱惱，心無熱惱。由彼身心無熱惱故；領受寂靜徧淨無漏微妙諸受，故名無熱天。復次此是彼名異語增語諸想等想施設言說，謂無熱天，故名無熱天。

云何善現天？答：謂此與彼諸善現天同一類，爲伴侶，共衆同分，依得、事得、處得皆同。又彼生在善現天中所有無覆無記色受想行識蘊，是名善現天。復次以善現天，於苦見苦，於集見集，於滅見滅，於道見道，故名善現天。復次以善現天，形色微妙，衆所樂觀，清淨端嚴，超過無煩無熱天衆，故名善現天。復次此是彼名異語增語諸想等想施設言說，謂善現天，故名善現天。

云何善見天？答：謂此與彼諸善見天同一類，爲伴侶，共衆同分，依得、事得、處得皆同。又彼生在善見天中所有無覆無記色受想行識蘊，是名善見天。復次以善見天，於苦見苦，於集見集，於滅見滅，於道見道，故名善見天。復次以善見天，形色轉微妙，衆所轉樂觀，轉淸淨端嚴，超過無煩無熱善現天衆，故名善見天。復次此是彼名異語增語諸想等想施設言說，謂善見天，故名善見天。

云何色究竟天？答：謂此與彼諸色究竟天同一類，爲伴侶，共衆同分，依得、事得、處得皆同。又彼生在色究竟天中所有無覆無記色受想行識蘊，是名色究竟天。復次以色究竟天，於苦見苦，於集見集，於滅見滅，於道見道，故名色究竟天。復次以色究竟天所得自體，於生色趣最勝第一，故名色究竟天。復次此天亦名礙究竟天。礙謂礙身。此是礙身最究竟處，故名礙究竟天。復次此是彼名異語增語諸想等想施設言說，謂色究竟天；或謂礙究竟天。故名究竟天，或名礙究竟天。

〔參考資料〕 (一)《長阿含經》卷二十；《中阿含經》卷九；《起世經》卷八；《首楞嚴經》卷九；《大毗婆沙論》卷一三六、卷一七五。(二)《大日經》卷四〈密印品〉、卷五〈祕密漫荼羅品〉；《大日經疏》卷五、卷十三。

五莊嚴法

密教用語。指嚴飾清淨法界的五種莊嚴法。《蘇悉地羯羅經》卷上云（大正18・663c）：「應當一心聽是勝上微妙法則，蘇悉地羯羅五莊嚴法。何謂爲五？一謂精進，二謂明王，三謂除障，四謂成就諸勇猛事，五謂成就一切眞言。」此中，「精進」者，遠離二邊垢而住於極理爲精，勤策於清淨法界中爲進。凡入眞言門的菩薩，先發菩提心，披慈悲甲冑，於無盡生死中，爲淨佛國土成就衆生，都無有怯弱，破諸天魔等，直進不退轉名爲精進。「明王」者，乃表示三部諸尊之本誓願力，即明應以諸佛三昧道爲所依。若菩薩不依憑諸佛本誓，則不得警發塵數聖衆，入生死海利益羣生。

「除障」以下三者，依次爲扇底迦（息災）、阿毗遮嚕迦（調伏）、補瑟徵迦（增益）三種法。所謂扇底迦法，能寂六道及三乘等之三惑三障，故說「除障」。阿毗遮嚕迦法，能降伏凡聖無始怨敵，今隨能伏之法，故名爲「成就諸勇猛事」。補瑟徵迦法，能滿足凡聖一切所樂，故說「成就一切」，以能成就法爲眞言。凡此乃《蘇悉地羯羅經》一部之大綱。

〔參考資料〕 《蘇悉地羯羅經略疏》卷一。

五處加持

密教用語。加持身體五處之意。眞言行者於登壇修法時，以印契或法器加持身體的五處，以除淨己身之三業，顯發心中本具的五智功德。此外，也有護身的作用。

關於五處，諸經論各有異說，如《底耶三昧耶不動尊威怒王使者念誦法》云（大正21・7b）：「以杵印護身五處，額、兩肩、心、喉，頂上散之。」《大毗盧遮那佛說念誦經》云（大正18・56c）：「五處者，謂心、額、頂、二肩。」《蘇悉地羯囉經》卷中云（大正18・617a）：「或直呪頭七遍點五處，亦成護身，所謂頂、兩肩髆、咽下、心上。」此中，一般多取前者所記的額、兩肩、心、喉之說。

至於以五處配五智五佛，亦有二說。一說額配大日法界體性智，心配阿閦大圓鏡智，右肩配寶生平等性智，喉配無量壽妙觀察智，左肩配不空成就成所作智。另一說謂喉配大日，心配阿閦，右肩配寶生，額配阿彌陀，左肩配不空成就。

〔參考資料〕《五字陀羅尼頌》；《摩利支天一印法》；《金剛頂經蓮花部念誦次第妙法》；《聖如意輪觀自在菩薩念誦次第》；《乳味鈔》卷一。

五部大論

㈠西藏格魯派僧人學習顯宗所必修的五部論書：即《釋量論》、《現觀莊嚴論》、《入中論》、《戒律本論》、《俱舍論》。

⑴**《釋量論》**：法稱著。此書爲佛教因明學要典，內容主要是評論和解釋陳那所著的《集量論》。學習此書約需兩年時間；同時，學僧尙須學習賈曹傑和克主傑爲此書所寫的註釋評論等相關參考書。

⑵**《現觀莊嚴論》**：慈氏著。此書乃依成佛之次第講述「般若」教義。學僧學習此書，尙須讀宗喀巴和賈曹傑等人對此書的註疏。研習此課程，亦需時二年。

⑶**《入中論》**：月稱撰。本書主要是解釋和闡明龍樹的《中觀論》。全書共分十品，從發菩提心講到佛果功德。其中第六品解釋般若波羅蜜多，是全書主要部分。另外，亦以宗喀巴的相關著述作爲輔助教材。學習此書也需時二年。

⑷**《戒律本論》**：功德光著。此書爲一戒律通論，包括佛教各部的戒律在內。其中分爲十七事三科，即未得戒者應如何得戒之法，既得戒後如何守護之法，若有違犯如何遵律還淨之法，共三部分。輔助讀物有根敦主爲此書所寫的註解。學習此書，需時五年。

⑸**《俱舍論》**：世親著。此書內容爲佛教徒的世界觀與人生觀。輔助教材爲根敦主爲本書所寫的註釋。學習此書，並無規定具體的時間。

㈡指無著承彌勒菩薩教旨所撰之五部大論：即⑴《瑜伽師地論》，一百卷。唐・玄奘譯。⑵《分別瑜伽論》，缺譯。⑶《大乘莊嚴經論》，十三卷。唐・波羅頗蜜多羅譯。⑷《辯中邊論頌》，一卷。唐・玄奘譯。⑸《金剛般若論》，二卷。姚秦・鳩摩羅什譯。

〔參考資料〕㈠王輔仁《西藏佛教史略》；呂澂《西藏佛學原論》。㈡《瑜伽論記》卷一（上）。

五部祕經

日本眞言宗所依的五部經典。即：

⑴**《大毗盧遮那成佛神變加持經》**：七卷，唐・善無畏譯，略稱《大日經》。

⑵**《金剛頂一切如來眞實攝大乘大教王經》**：三卷，唐・不空譯，略稱《金剛頂經》。

⑶**《蘇悉地羯囉經》**：三卷，唐・善無畏譯，略稱《蘇悉地經》。

⑷**《金剛峯樓閣一切瑜伽瑜祇經》**：一卷，唐・金剛智譯，略稱《瑜祇經》。

⑸**《大毗盧遮那佛說要略念誦經》**：一卷，唐・金剛智譯，略稱《要略念誦經》。

或有將《要略念誦經》併於《大日經》，而另加《金剛頂瑜伽中略出念誦經》四卷（唐・金剛智譯，略稱《略出經》）而合爲五部。依《諸儀軌稟承錄》卷十二所述，中古除五部祕經外，又有所謂三部祕經，即將《要略念誦經》併於《大日經》，《瑜祇經》併於《金剛頂經》，與《蘇悉地經》合爲三部。

此外，台密家則將五部中之《要略念誦經》刪除，另加《菩提場所說一字頂輪王經》五

卷（唐・不空譯）為五部，並且稱《大日經義釋》十四卷（一行撰）、《金剛頂大教王經疏》七卷（圓仁撰）、《蘇悉地羯囉經略疏》七卷（圓仁撰）、《菩提場所說一字頂輪王經略義釋會本》五卷（圓珍撰）及《金剛峯樓閣一切瑜伽瑜祇經修行法》三卷（安然撰）為五部疏或五大疏。

〔參考資料〕 《五部祕經傳授要略》；《山家正統學則》卷上；《鹽尻》卷五十四。

五部祕觀

密教用語。指佛部、金剛部、寶部、蓮華部、羯磨部的諸尊法。此三摩地門在密教中屬於師資嫡傳，而在其他教派中並無此法門。茲就五部祕觀略述如次：先觀本尊供奉在壇上，次觀吾身即印契、語即眞言、心即本尊，此三密平等遍法界；此名自三平等。再觀我三平等與本尊三平等是同一緣相；此名他三平等。進而觀本尊與我三平等是同一緣相，乃至已成未成一切諸佛的三平等也是同一緣相；此是共三平等。

由於同一緣相，故乃引諸佛入吾身中，此曰「入我」；引吾身入諸佛身中，此是「我入」。因「入我我入」故，諸佛在三無數劫所修集的功德具足我身。又，一切衆生本來自性之理與我及諸佛自性之理平等無差別，然衆生不知不覺，輪迴生死，因此，我所修之功德自然也成為一切衆生所作之功德；此即利他行。眞言行者恒一切時應作此觀。

五部灌頂

密教用語。「五部」有二義，一指象徵五佛五智的五瓶。一指佛部、蓮華部、金剛部、寶部、羯磨部等金剛界之五部。因此，在金剛界，五部灌頂是指行灌頂儀時，阿闍梨以象徵佛部等五部的瓶水灌於弟子頂上。《貞元釋教目錄》卷十四金剛智譯經條云（大正55・875b）：「受學金剛頂瑜伽經及毗盧遮那總持陀羅尼法門、諸大乘經典并五明論，受五部灌頂。」又《祕密漫荼羅教付法傳》卷二云：「梵僧含光為俗弟子開府李元琮及使幕官僚等，授五部灌頂金剛界漫荼羅法。」

據《金剛頂瑜伽中略出念誦經》卷二等所說，此法儀係先結誦大日之灌頂印明印弟子頂上，以白帶瓶灌之；接著結誦東佛之灌頂印明印額，以赤帶瓶灌之；結誦南佛之灌頂印明印頂右，以黃帶瓶灌之；結誦西佛之灌頂印明印頂後，以青帶瓶灌之；結誦北佛灌頂印明印頂左，以黑帶瓶灌之。

雖然五部灌頂多就金剛界而言，但依空海《御請來目錄》所載（大正55・1065a）：「六月上旬入學法灌頂壇，是日臨大悲胎藏大曼陀羅，（中略）沐五部灌頂，（中略）七月上旬更臨金剛界大曼荼羅，重受五部灌頂。」以及最澄的《合壇灌頂記》所述，可知它們通用於兩部。

〔參考資料〕 《金剛王菩薩念誦儀軌》。

五陰盛苦（梵 saṃkṣepeṇa pañcopādāna-skandha-duḥkham，巴 pañc'oupādhāna-kkhandhā pi dukkhā，藏 mdor-na-bar-len-paḥi phuṅ-po lṅa sdug-bsṅal）

八苦之一。舊譯經典稱五盛陰苦，又稱五取蘊苦。五陰者，五蘊也；盛者，有二義，若就苦而言，以人各具五陰而衆苦熾盛，故曰盛；又以五陰之器盛衆苦，故曰盛。《中論疏》卷七（本）云（大正42・103a）：「有斯五陰，衆苦熾盛，名五盛陰苦。又此五陰，盛貯衆苦，名五盛陰苦。」再者，因五陰之作用熾盛，故名為五陰盛或五盛陰。

《大毗婆沙論》卷七十八在列舉七苦之後，云（大正27・402b）：「如是諸苦皆是有漏取蘊所攝，故名略說一切五取蘊苦。」即將一切有漏五取蘊總稱為五盛陰苦。另《瑜伽師地論》卷六十六將其配於三苦中之行苦，其文云（大正30・663b）：「依此行苦，佛世尊說略五取蘊皆名為苦。又此行苦遍行一切若樂受中，若苦受中，若不苦不樂受中。（中略）又令

了知苦諦粗相，以爲依止，漸能趣入諦微細相，故先施設生等衆苦，後方顯示五取蘊苦。」此處認爲五取蘊苦即行苦，且其相微細。

〔參考資料〕《增一阿含經》卷十七、卷二十六；《中阿含經》卷七；《大智度論》卷二十三；《顯揚聖教論》卷十五；《菩薩地持經》卷七；《大明三藏法數》卷三十三。

五善五惡

能守不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒等五戒者，稱爲五善。反之，破此五戒者，稱爲五惡。依《無量壽經》卷下所述，五善可得福德度世、長壽泥洹之樂報，五惡能招痛燒之苦果。

關於五善五惡的相狀，據《無量壽經》卷下所述，五惡之中，第一惡以殺生爲主，即強者伏弱，轉相剋賊，殘害殺戮，迭相吞噬。第二惡以偷盜爲主，即常懷盜心，悕望他利，而心口不一，言念無實；或各懷貪欲瞋恚愚癡，欲自厚己，欲貪多有者，亦屬偷盜。第三惡以邪淫爲主。即指常懷邪惡，但念淫泆，愛欲交亂。此外，邪態外逸，厭憎自妻，私妄出入，費損家財，事爲非法者，亦屬之。第四惡指口業的四惡，即兩舌、惡口、妄言、綺語。如輕慢師長，對朋友無信，難得誠實者即是。第五惡以飲酒爲主。人若耽酒嗜美，飲食無度，則肆心蕩逸，不識人情，憎惡人之善，無義無禮，甚或殺人鬥亂，欲害父母兄弟眷屬。反此五惡者則爲五善之相狀。

就五善五惡之體而言，對於五善與佛教之五戒、世間之五常的同異，古來有種種論說。如慧遠《無量壽經義疏》認爲五善即五戒，五惡反此。憬興《無量壽經連義述文贊》也說五善即防五惡的戒，持五戒則無衆苦。然而有謂五善與五戒有寬狹之別，五善非但攝根本業道，亦取眷屬、加行、後起諸不善法。或說五惡五善是取自印度世俗勸善懲惡之教，因此五善相當於五常，而五戒是先授三歸，後有授戒之儀所成立者，因此五善不同於五戒。

五智如來

密教金剛、胎藏兩界各有五佛配屬五智，此稱爲五智如來。大日如來在中央，阿閦如來在東方，寶生如來在南方，阿彌陀如來在西方，北方是不空成就如來。或說西方是觀自在王如來。或說北方是釋迦如來，或微妙聲或天鼓音如來。

若將五佛配屬五智，則法界體性智是大日，大圓鏡智配阿閦，平等性智屬寶生，妙觀察智爲阿彌陀，成所作智配屬不空成就。但是，實際上，每一佛都各具五智，所以《即身成佛義》載云（大正77・381c）：「各具五智無際智。」倘進而就廣義而解，則國土草木五大所成者無不是五智之顯現，也都是五智如來；這是即事而眞的實義。此外，被當作五智如來而供奉的五佛是阿彌陀、釋迦、藥師、彌勒、大日。但是此說出自何據，並不清楚。

五會念佛

五會念佛是淨土宗念佛的一種方法。其法主要在於念佛音聲的緩急，以此表達念佛的心情安靜和急切的意義。第一會是「平聲緩念」，即平聲靜意地念「南無阿彌陀佛」六字佛號。第二會是「平上聲緩念」，就是念佛號時聲音略高一些。第三會是「非緩非急念」，前兩會都是緩念，此言非緩，就是不再太慢，稍快一些，故言非緩；但也不要太快，這叫「非緩非急念」。第四會「漸急念」就是逐漸快念，並帶有急切之感。第五會「四字轉急念」，前四會都是念「南無阿彌陀佛」六字，此第五會只念「阿彌陀佛」四字，並且要更快、更急的念。這叫「四字轉急念」。這種「轉急念」是要表達出急切求佛救脫，急切求佛接引的心情，從而達到意志純誠，一心不亂的念佛境地。五會念佛的方法，是唐代淨土宗法照根據《無量壽經》而建立的。該經說（大正12・271a）：「清風時發出五音聲，微妙宮商，自然相和。」這就是五會念佛的出處。法照並有偈贊云：第一會時除亂意，第二高聲遍有緣，

第三響揚能哀雅，第四和鳴眞可憐，第五震動天魔散，能令念者入深禪。（**劉峯**）

◉附：觀本《香光閣隨筆》第四集（**摘錄自《現代佛學大系》**㉟）

五會念佛聲律考源

考照祖《略法事儀》中第五法事軌則，題曰五會念佛。文曰：五會念佛，出自何文？答曰：《大無量壽經》云：或有寶樹，車渠爲本，紫金爲莖，白銀爲枝，琉璃爲條，水精爲葉，珊瑚爲華，瑪瑙爲實，行行相値，莖莖相望，枝枝相準，葉葉相向，華華相順，實實相當，榮色光耀，不可勝視，淸風時發，出五會音聲，微妙宮商，自然相和，皆悉念佛、念法、念僧，其聞音者，得深法忍，住不退轉，至成佛道。又《觀經》曰：若念佛者，當知此人芬陀利華，名爲希有，觀世音、大勢至爲其勝友，當坐道場，生諸佛家。是以如來，常於三昧海中，擧網綿手，謂父王曰：王今坐禪，但當念佛，豈同離念求乎無念，離生求於無生，離相好求乎法身，離文字求乎解脫，夫如是者，則住於斷滅見，謗佛毀經，成攝法業，墜無間矣。凡在修道，可不愼歟！可不敬歟！

又《觀佛三昧海經》云：此觀佛三昧，是破戒者護，失道者依，煩惱賊中，大勇猛將，首楞嚴王百千三昧，所出生處，亦名諸三昧母，亦名諸三昧王，亦名諸佛共所印可定，亦名如來禪，非二乘外道等禪，信可知矣。

此五會念佛聲勢，點大盡長者，即是緩念，點小漸短者，即是漸急念，須會此意。

第一會，平聲緩念，南無阿彌陀佛。

第二會，平上聲緩念，南無阿彌陀佛。

第三會，非緩非急念，南無阿彌陀佛。

第四會，漸急念，南無阿彌陀佛。

第五會，四字轉急念，阿彌陀佛。

按照祖之五會念佛，其微妙宮商，乃緣於《無量壽經》，蓋深領無情說法之旨也。何謂無情說法？昔僧問南陽慧忠國師，如何是古佛心？國師曰：牆壁瓦礫是。僧曰：牆壁瓦礫，豈不是無情？國師曰：是。僧曰：還解說法否？國師曰：常說，熾然說，無間歇。僧曰：某甲爲甚麼不聞？國師曰：汝自不聞，不可妨他聞者也。僧曰：未審甚麼人得聞？國師曰：諸聖得聞。僧曰：和尚還聞否？國師曰：我不聞。僧曰：和尚既不聞，爭知無情解說法？國師曰：賴我不聞，我若聞，即齊於諸聖，汝即不聞我說法也。僧曰：恁麼則衆生無分去也。國師曰：我爲衆生說，不爲諸聖說。僧曰：衆生聞後如何？國師曰：即非衆生。僧曰：無情說法，據何教典？國師曰：灼然言不該典，非君子之所談，汝豈不見《華嚴經》云：刹說衆生說，三世一切說。昔洞山擧此以問潙山，潙曰：我這裏亦有，祇是罕遇其人。洞山曰：乞師指示，潙豎起拂子，曰：會麼？洞山曰：不會，請和尚說。潙曰：父母所生口，終不爲子說。洞山曰：還有與師同時慕道者否？潙曰：此去澧陵、攸縣、石室相連，有雲巖道人，若能撥草瞻風，必爲子之所重。遂辭潙山，徑造雲巖，擧前因緣了，便問無情說法，甚麼人得聞？巖曰：無情得聞。師曰：和尚聞否？巖曰：我若聞，汝即不聞吾說法也。師曰：某甲爲甚麼不聞？巖豎起拂子曰：還聞麼？師曰：不聞。巖曰：我說法，汝尚不聞，豈況無情說法乎！師曰：無情說法，該何教典？巖曰：豈不見《彌陀經》云：水鳥樹林，悉皆念佛念法。師於此有省，乃述偈曰：也大奇，也大奇，無情說法不思議，若將耳聽終難會，眼處聞聲方得知。

又蘇東坡居士，因宿東林，與照覺論無情說法話，有所悟，黎明呈偈曰：溪聲便是廣長舌，山色無非淸淨身，夜來八萬四千偈，他日如何擧似人。可知宇宙間，天籟、地籟、人籟，無非妙音，極樂娑婆，同一性海，會得此旨，則此方眞敎體，淸淨在音聞，觸著磕著，都迎刃而解矣。

照祖又擧《觀佛三昧海經》，此經釋尊爲父王說，而付囑阿難，乃至彌勒，及釋提桓因，持是妙法，流通於世，以益未來衆生；先從

三十二相，八十種好，順逆觀如來身分，由佛相而入佛四無量心；由四無量心，而觀見十方三世，苦海一切衆生，皆過去未來，吾人之父母子女眷屬，而迷於俗情利養聲色，廣種三途業因，不解回頭。因是而知淨土三經，彌陀願海，七重行樹，七重羅網，道場寶樹，演妙法音，乃至世間天上，百千種樂，展轉比較，而曰第六天上，萬種音樂，不如無量壽國，諸七寶樹，一種音樂，千億倍也。

竊維唐虞三代，禮樂爲治之大本，而樂尤居其先，是故孔子著《孝經》，首曰：移風易俗，莫善於樂；繼曰：安上治民，莫善於禮，此義先儒嘗致疑焉。不知樂主敬，其道尊；樂主和，其用普。夫雅樂感人，能變少年爲老成，能轉虛浮爲篤實，試舉一事而證之。《說苑》曰：孔子適齊，至於郭門，遇一嬰兒，擊一壺，相與俱行，其視精，其心端，孔子謂御者曰：趣駈之，韶樂方作，觀此嬰兒，儀容詳序，視聽端疑，身心靜穆，試問俗樂，與此相去幾何！昔隋高祖謂羣臣曰：聞公等皆好新聲奇變，所奏無復正聲，此不祥之大者，聲不正，何可使兒女聞也。善哉此論，何可使兒女聞一語，誰敷驚心動魄，而爲此潮流一顧耶。

考歷朝法曲，至盛莫如唐代，據《唐書》〈禮樂志〉，玄宗既知音律，酷愛法曲，其時去梁隋未遠，武帝所製法曲，如善哉、大樂、大勸、天道、仙道、神王、龍王、滅過惡、除愛水、斷苦輪等，梵唄樂歌，及隋之鐃、鈸、鐘、磬、幢、簫、秦漢子等法樂，猶有存者。據《陳氏樂書》，李唐樂府曲調，有普光佛曲、彌勒佛曲、日光明佛曲、大感德佛曲、如來藏佛曲、藥師琉璃光佛曲、無威感德佛曲、龜茲佛曲，並入婆陀力調也。釋迦牟尼佛曲、寶華遊步佛曲、觀法會佛曲、帝釋幢佛曲、妙華佛曲、無光意佛曲、阿彌陀佛曲、燒香佛曲、十地佛曲，並入大乞食調也。大妙至極曲、解曲，並入越調。摩尼佛曲，入雙調也。蘇密七俱陀佛曲、日光騰佛曲，入商調也。邪勒佛曲，入婆臘調也。觀音佛曲、永寧佛曲、文德佛曲、娑羅樹佛曲、遷星佛曲，並入般涉調也。提梵，入移風調也。

如上所列，足見當時法樂之盛，而今俱不可得見矣。惟照祖五會念佛一法，千載而下，猶得《法事儀》、《觀行儀》兩書，復出於世，今得循而考之，以覘其梗概，是亦佛祖龍天，界余之責也，敢不敬其事，蠡測而貢於世。

釋文一

上文照祖五會念佛格式，先敍聲勢。曰：點大盡長者，即是緩念，點小漸短者，即是漸急念，須會此意。

釋曰：聲勢者，即念佛聲均高低疾徐之音節也；點，即拍子之音符，舊式名爲點板；點大盡長者，點與點距離疏遠也。假如一句六字洪名，照例分四拍子，其實內含實板四拍子，虛板四拍子，共八拍子，方合均勻句法；以六字洪名，每字一拍，祇得六拍，那有八拍子，因其中陀佛二字，應加有聲無詞兩虛拍，方合板路，今將其點板如下：

。　　　　。
、　、　、　、　、、、、
南　無　阿　彌　陀　佛

觀此六字洪名，原句祇有六個拍子，不能成調，陀字下不加虛點，却欠半拍，不能落佛字；又佛字下不加虛點，亦欠半拍，不能起南字；故須共成八拍，方合句調，但八拍太繁，便成獃板，故省却虛點四拍，祇用實板四拍，其式如下：

。　　　　。
、　　、　　、　、
南　無　阿　彌　陀　佛

觀此六字洪名，點板距離疏落，若緩念盡長，則成慢板，非緩非急，則成中板，此釋點大盡長之臆見也。

點小漸短者，催板而後，拍子漸速，雖含八拍，不能以八拍計點，轉入四字佛號，則一點一字，祇成四拍，無復虛點，故曰：點小漸短，其式如下：

。　　。

、　、　、　、
阿　彌　陀　佛

此是漸急轉急之點板不同處，節拍雖無添減，而陀字下之虛點、佛字下之虛點，俱省却不用，直截祇是一字一板、點板距離切密，此從快板轉入急板，六字轉成四字，法爾如是，此釋點小漸短之臆見也。

須會此意云者，謂神而明之，存乎其人，念佛譜與其他歌譜不同，雖有五會，無一定之段落章節可言，蓋念佛時間，準香炷爲分配，香炷有長短，句數多少不定，欲得數多者，宜急念；欲感人深者，宜緩念。在掌板者斟酌盡善，斯爲得之，可以意會，不可以言傳也。

釋文二

上文照祖排列五會念佛聲勢曰：

第一會，平聲緩念，南無阿彌陀佛。

第二會，平上聲緩念，南無阿彌陀佛。

第三會，非緩非急念，南無阿彌陀佛。

第四會，漸急念，南無阿彌陀佛。

第五會，四字轉急念，阿彌陀佛。

會者聚也，集多數人而爲之，亦古人以友輔仁之意。古今念佛，不出兩種，一隨自意念佛，此齋公齋婆之念法；一結社念佛，此自利利他之念法；兩者不能驟然而相合也。何以故？如獨唱曲，其情趣可使歌者自由發揮其個性，而脫離一切的束縛；至如合唱曲，則各部集合須成一個完全的和聲，其中有男女混聲的組合，老幼混聲的組合；或二部合唱，或三部四部合唱；若無主調，則旋律無所遵循，若無轉調，則樂風不知變化，若無慢板，無以見依永之端嚴，若無急板，無以見依韋之諧協，是知照祖所列之五會聲勢，其主調，轉調，高低疾徐，種種節拍，舉無不具備也已。

所云平聲緩念者，起板佛號，初用平調也。平上聲緩念者，轉板佛號，轉入商調也。按四聲口訣曰：平聲平道莫低昂，上聲高呼猛烈强，去聲分明哀遠道，入聲短促急收藏。徐大椿《樂府傳聲》云：四聲之中，平聲最長，唱平聲之訣，在出聲之際，得舒緩周正和靜之法，乃與上下迴別，爲平聲之正音；上聲，則在出字之時分別，方開口時，須略似平聲，字頭半吐，即向上挑，方是上聲正位。（下略）

又清《律呂正義》續編云：凡作樂，必有高音、低音、平音之三等，分作三品以明調。其一曰：上品，乃自下而上，遞高之調，惟有上起而無下落焉。一曰中品：乃上下適中，最平之調，此調之聲字，可上可下也。一曰：下品，乃自上而下，遞落之調。

準是而知，中聲乃最平之調也。《國語》云：古之神瞽，考中聲而量之以制，《左傳》云：中聲以降，五降之後，不容彈矣。明．朱載堉《律呂精義》云：十二律，皆中聲也，歌出自然，雖高而不至於揭不起，雖低而不至於咽不出，此所謂中聲也。按此五降不容彈者，乃以上爲中聲，上一四合凡，以下低不成聲也。

又《夢溪筆談》，唐．天寶時，始以法曲與番部樂合奏，名爲燕樂。前後新聲爲清樂，照祖恰當其時，然則第一會，或即套用清平調；第二會，或即套用清商調；以一句阿彌陀佛，能生若許曲調者，或如西樂之一句譜，Einstzige torm，能生種種之變化譜，Varintionen Form是或相類，未可知也。

關於五會念佛的讚本

照祖所著《法事儀》、《觀行儀》兩書，總列讚文八十八首，其中除兩書重見之讚文二十一首，引用古德讚文十七首，頌讚五會念佛者五首，今專就五會讚文，舉而錄之。

五會讚

第一會時平聲入，第二極妙演清音，
第三盤旋如奏樂，第四要期用力吟，
第五高聲唯速念，聞此五會悟無生，
一到西方受快樂，永不輪迴入苦坑。
發心念佛事須堅，臨終決定上金船，
迴願衆生皆得往，直向西方坐寶蓮。
西方世界至爲精，彼土衆生不可輕，
衣裓持華供養佛，還來本國飯經行，
發心念佛度羣生，願此五會廣流行，

六道三途皆攝取，蓮華會裏著眞名。

此章表示五會的調子與拍子，調子則一會清平調，二會清商調，拍子則三會轉中慢板，四會轉中快板，五會轉急板，六字洪名至此轉成四字，緜緜密密，纍纍如貫珠，一切妄想情慮，被清淨聞塵，滾入無何有之鄉矣。送心極樂，莫善於此，願毋忽諸。

歎西方淨土五會妙音讚

第一會時除亂意，第二高聲遍有緣，
第三響颺能哀雅，第四和鳴眞可憐，
第五震動天魔散，能令念者入深禪，
五會聲中十種利，爲令學者用心堅。
妙音五會摩尼寶，能雨無邊聖法財。
智者必須依此學，臨終一念坐華臺。
寄語現前諸大衆，五會念佛利無窮，
今日道場同行者，相將定取坐華宮。
五會聖教是眞宗，定捨娑婆出苦籠，
衆等發心迴願往，西方世界獲神通。
寶樹森森是翠林，微風五會演淸音，
華雨六時隨處下，見聞之者發眞心；
衆等今時發信心，聽說彌陀五會音，
專求不妄稱名字，迎將極樂坐華林。
五會交響讚池城，樓臺鬱鬱暎雲靑，
琉璃七寶金繩界，處處唯聞念佛聲。
彌陀五會是舟船，永劫常於苦海傳，
但使聞聲皆解脫，定超生死離人天。

此章表示此方敎體，五會念佛，能深入人心；善會者，能深入禪定；十種利者，言修菩薩之行者，善能修習禪定，則萬緣俱息，定性現前，則獲十種利益：㈠安住儀式，（整肅威儀，一遵法式，行之既久，正定現前，自然安住而無所勉强。）㈡行慈境界，（習諸禪定，恒存慈愛，無傷害意，於諸衆生，悉使安穩。）㈢無煩惱，（諸根寂靜，貪瞋癡等，一切煩惱，自然不生。）㈣守護諸根，（常自防衞，眼等諸根，不爲色等諸塵所動。）㈤無食喜樂，（禪悅爲食，以資道體，雖無飲食之奉，自然欣豫。）㈥遠離愛欲，（寂默一心，不使散亂，則愛欲之境，悉無染著。）㈦修禪不空，（雖獲諸神功德，證眞空理，然不墮於斷滅之空。）㈧解脫魔羂，（遠離生死，一切魔羂，不能纏縛。）㈨安住佛境，（開發無量之智慧，通達甚深之法義，於佛知見，自然明了，故心心寂滅，住持不動。）㈩解脫成熟，（既入深禪，一切惑業，不能撓亂，行之既久，則無礙解脫，自然圓熟。）此十種利，見《月燈三昧經》，本爲習禪得定之境界，而五會念佛，若依此學，心得堅定，亦可到此境界，不止超出人天，定能入佛智海，登大願船，永離三界生死。

極樂五會讚

觀經妙讚定中成，寶偈分明化有情，
五會閻浮流布廣，相期極樂悟無生。
彌陀寶讚實堪傳，恒爲衆生作法船，
五會佛聲聞解脫，一時盡得坐金蓮。
西方五會遍娑婆，意在衆生念佛多，
寶國華開千萬億，聞名去者幾恒沙。
千般伎樂遶金臺，百寶蓮華出水開，
五會聲聲須急念，臨終一一盡迎來。
無邊化佛紫金身，守護流傳五會人，
念念彌陀心不退，翩翩寶坐自相親。

此章勸娑婆衆生，提唱五會念佛，廣度有情，言千般伎樂遶金臺者，百寶蓮華出水開者，正是表示五會念佛，乃合於《華嚴經》之旨。華嚴十大莊嚴世界種，皆以音聲爲體，今略擧其一，賢首菩薩偈云：又放光明名妙音，此光開悟諸菩薩，能令三界所有聲，聞者皆是如來音，以大音聲稱讚佛，及施鈴鐸諸音樂，普使世間聞佛者，是故得成此光明。又合於《法華經》之旨。《法華》〈方便品〉云：若使人作樂，擊鼓吹角唄，簫笛琴箜篌，琵琶鐃銅鈸，如是衆妙音，盡持以供養，或以歡喜心，歌唄頌佛德，乃至一小音，皆已成佛道。至如淨土三經，極讚音樂，聞者皆悉念佛念法念僧。《安樂集》云：從世帝王至六天，音樂轉妙有八重，展轉勝前億萬倍，寶樹音麗倍亦然，復有自然妙伎樂，法音淸和悅心神，哀婉雅亮超十方，是故稽首淸淨樂。或疑沙彌十戒，

歌舞倡伎，故往觀聽，律制所禁；釋之曰：《摩訶僧祇律》第三十三，及三十九，言之最詳。佛爲六羣比丘，及六羣比丘尼，往觀伎樂，輕狂語笑，受世譏嫌。聞者具白世尊，世尊呵責！從今已後，不聽觀伎樂，若方便往觀，比丘犯越毗尼罪，尼犯波逸提罪。若佛生日大會處，菩提大會處，轉法輪大會，五年大會，作種種伎樂供養佛，若檀越語比丘言：諸尊者，與我和合翼從世尊，爾時得與和合在坐，若檀越語比丘尼言：阿梨耶，佐我安施供養具，爾時得助作，若坐中有種種伎樂，生染著心者，或於彼間聞樂，有欲著心者，即應起去，是名伎樂。又《四分律》第五十二，雜犍度之二，時諸比丘自作伎，若吹唄供養。佛言：不應爾，彼畏愼不敢令白衣作伎供養，佛言聽。又《十誦律》云：爲諸天聞唄心喜或音樂舞伎，螺鈸簫韶，發歡喜心，當行供養，可知世樂轉爲佛樂，正是人間好現象也。

歎五會妙音讚

彌陀五會響雄雄，智者傳來五濁中，
五苦聞聲皆得樂，乘斯五會入蓮宮。
智者慈悲傳五會，意在將傳滅五燒，
五燒即因五會滅，皆乘五會出塵勞。
雄雄五會響高深，隱隱雷聲寫妙音，
聖衆相將同讚歎，但是人聞皆發心。
微妙西方五會聲，將來五濁救衆生，
五趣聞名皆解脫，五會引到寶蓮城。
零零五會出衡山，隱隱如今遍五天，
五衆咸言皆利樂，末法仍留五百年。
彌陀五會貫人心，哀婉慈聲屈曲深，
無量壽經如此說，寶水長流演妙音。
五會響颺出雲霞，淸音嘹亮遍恒沙，
朝朝暮暮常能念，世世生生在佛家。
香風颯起觸人身，唯將五會斷貪瞋，
五音兼能淨五蘊，聞名永劫離囂塵。
西方鼓樂及絃歌，琵琶簫笛雜相和，
一一唯宣五會法，聲聲皆說六波羅。

按此讚，前半偈從「彌陀五會響雄雄，智者傳來五濁中，至五趣聞名皆解脫，五會引到寶蓮城」，此八行十六句，乃讚歎文殊師利菩薩也。所云智者，乃五台山大智文殊，非天台智者大師也。

考《大日經》，稱妙吉祥，文殊者，妙之義，師利者吉祥之義。此菩薩，與普賢爲對，常侍釋迦如來。普賢表大行，司諸佛之定慧；文殊表大智，司諸佛之智德，故曰智者。

昔吳郡沙門道衍，所撰《諸上善人詠》一卷，其詠法照大師云：五會緣興感五雲，佛聲遙使帝宮聞，當年不受文殊教，歷劫何由獲妙薰。其事蹟已在前編法照四祖傳中詳錄，今不再贅。

又按此讚後半偈，自「零零五會出衡山，隱隱如今遍五天，至五音兼能淨五蘊，聞名永劫離囂塵」，此八行十六句，乃讚歎南嶽般舟承遠三祖。三祖事蹟，已見前編所錄永州司馬柳宗元所撰「南嶽彌陀和尚碑」，及衡州刺史呂溫所撰「承遠和尚碑」，今不重舉。

淨土五會讚

五會倍須欽，稱名觀紫金，心中辨邪正，
魔境不來侵。極樂寶林淸，微風五會聲，
聲中論妙法，聽者悟無生。淨刹寶林明，
彌陀五會聲，聽者皆生樂，不聞諸苦名。
白玉池邊過，蓮華葉裏香，空中開梵響，
五會入眞常。暫至寶城樓，逍遙何所憂，
唯聞念五會，長劫更何憂。寶刹多眞土，
威宣五會音，常聞嚴淨響，從此漸幽深。
極樂黃金樹，花開五會聲，意欲令諸子，
聞者盡修行，持蓮含九品，花接往生人，
五會連聲別，從茲洗客塵。極樂誰家子，
蓮花葉裏生，爲由聞五會，從此息塵情。
淨國摩尼水，渠渠處處流，水聲含五會，
聞者永無憂。

此章爲五言讚本，共二十韻，乃依《觀經疏》〈散善義〉，以明九品正行，勸修五會念佛法，保任決定往生。前十韻二十句，乃述上品、中品、往生之樂相。後十韻二十句，勸進行者，勤修五會念佛，不論善惡罪福，老幼男女，僧俗，九品括盡，決得往生；惟須注意！

培植蓮華胎藏，須知此身，在娑婆五濁惡世念佛，此心已送往極樂世界，七寶池中，受摩尼水洗濯，一念淨息塵情，則倍蕾蓮苞，自然出水，常精進者，華日向榮，漸怠廢者，華日憔悴，觀前編越國夫人王氏傳中之楊傑、馬玕的故事可證也。

除此五會讚五章之外，其他一二零篇斷句，關於五會讚頌者。如《法事讚》中第六離六根讚，有句云：彌陀五會救娑婆，聞者皆能發道芽。又第八西方樂讚，有句云：香風吹動諸行樹，宮商五會演希奇。其《觀行儀》中第十一出家樂讚，有句云：水鳥樹林念五會，哀婉慈聲讚法王，又第十二淨土樂讚，有句云：菩薩化生奏玉調，微風五會演眞如。其他各讚全文，限於篇幅，今且從略。

〔參考資料〕《樂邦文類》卷三〈法照傳〉；《淨土五會念佛誦經觀經儀》；《五會法事讚講義》卷一。

五解脫輪

密教金剛界五智如來所住之五大月輪。又名五月輪、五智月輪。《金剛頂一切如來眞實攝大乘現證大教王經》卷上云（大正18．310a）：「稽首薄伽梵，大毗盧遮那，能爲自在王，演說金剛界，無邊功德法，成五解脫輪。」又《略述金剛頂瑜伽分別聖位修證法門》序云（大正18．288a）：「若入輪壇，能斷有情五趣輪，轉生死業障，於五解脫輪中，從一佛至一佛，供養承事，皆令獲得無上菩提。」

金剛界曼荼羅是修生修顯之法，入此輪壇中者能解脫五趣生死的纏縛，成就圓明清淨的五智，故喩其具月輪圓滿明了之德，而立五解脫輪之稱。即於一大金剛輪中敷布五個月輪，中央爲大日，東方爲阿閦，南方爲寶生，西方爲阿彌陀，北方爲天鼓雷音，五者均各伴四親近菩薩等同住。而特別在成身會，有四大神抱此大金剛輪。關於此五解脫輪之說，可能是由五趣生死輪圖轉化而來的，因此四大神相當於無常大鬼。但密家另有不同的解釋，認爲四大神是表示地水火風四大，五解脫輪是表示五智的大空。關於此義，《金剛界曼荼羅鈔》卷上有詳細的說明。

〔參考資料〕《金剛頂經》卷上；《大教王經》卷五；《兩部曼荼羅義記》卷四；《兩部曼荼羅私抄》卷上；《兩部曼荼羅隨聞記》卷二；《曼荼羅通解》。

五種修法

密教的五種護摩修法，即息災、增益、降伏、敬愛、鉤召。依《金剛頂瑜伽護摩儀軌》說，息災於初夜起修，行者面北，結佛印，燒甘木，爐作正圓形，爐底畫輪寶爲契印。增益於初日分起修，行者面東，持寶標幟，燒果木，爐作正方形，爐底畫三股杵。降伏於中日分起修，行者面南，作金剛怒燒苦木，爐作三角形，爐底畫一股杵。鉤召於一切時修，行者仰視，用金剛鉤，燒刺木，爐作金剛形，爐底畫鉤。敬愛於後夜起修，行者面西，持蓮華，爐作蓮華形，爐底畫蓮華。

若就內心言之，息災謂除貪、瞋等煩惱；增益謂由諸煩惱滅除，定慧增長；調伏謂由諸功德增長，能伏斷無明；敬愛謂由調伏無明，無諸違隔事；鉤召謂由無諸違隔事，諸善集生。

諸經所立護摩修法的種類並不一致。《大日經》、《一字佛頂輪王經》卷六等，只說息災、增益、調伏三種，《七俱胝佛母所說准提大明陀羅尼經》加敬愛而成四種，另外還有六種、九種之說。而藏傳佛教，則較流行息、增、懷、誅四法。略同於上列五法中，除去鉤召法之外的四法。

〔參考資料〕《瑜伽瑜祇經》〈愛染王品〉；《建立曼荼羅護摩儀軌》；《補陀落海會軌》；《十一面觀自在菩薩心密言念誦儀軌經》卷下；《祕藏記》。

五輪三昧

由修禪定所得的五種功德。又稱五輪禪。即地輪三昧、水輪三昧、風輪三昧、金沙輪三昧、金剛輪三昧。此五法門均借譬喩立名，以

離下地之亂心，次第轉至無學之極果，故通稱爲輪。茲依《次第禪門》卷三（上）所解，略述如次：

⑴**地輪三昧**：地有二義，住持不動、出生萬物。行者因止而證未到地定，忽然湛心，自覺身心相空，泯然入定。此時持心不動、生出初禪種種功德之事，猶如地之二義，故稱之。

⑵**水輪三昧**：水有二義，滋潤生長、體性柔軟。行者於地輪中生諸禪種種功德，自覺善根增長，身心濡軟，折伏高慢之心，猶如水之二義，故稱之。

⑶**風輪三昧**：風有三義，遊空無礙、鼓動萬物、能破壞。行者若因禪定，發相似智慧，無礙方便。得方便道，能擊發種種出世善根，功德生長。智慧方便能摧破一切諸見煩惱，猶如風之三義，故稱之。若二乘人得此三昧，即是五方便相，似無漏解發。若菩薩得之，即入鐵輪十信。

⑷**金沙輪三昧**：金喩眞，沙喩無著。行者若發見思眞慧，無染無著，得三道果；菩薩依此即入三賢、十地位中，能破一切塵沙煩惱，猶如金沙，故稱之。

⑸**金剛輪三昧**：又名清淨禪，即第九無礙道。行者若不爲妄惑所侵，能斷滅一切結使，成就阿羅漢，譬如金剛之體堅用利，能摧碎諸物，故稱之。若在菩薩心，即是金剛般若，能破無明細惑，證得一切種智，獲大菩提果。

五燈全書

一二〇卷。清・超永編。收在《卍續藏》第一四〇～一四二册、《禪宗全書》第二十五～二十七册。內容收錄自七佛至清・康熙年間（1662～1722），禪門傳法弘化之事蹟，而一般歷史事實及僧人生平則甚少提及。本書與《指月錄》、《續指月錄》等書性質相仿，較不具一般佛教史之史料價值，然對於有意研求禪宗公案與機鋒語義者，此書以百二十卷之豐富內容，自能滿足其需要。

此書大部份係根據五部《燈錄》及各禪宗史書編集而成。編者超永爲康熙年間北京聖感寺住持。卷首有上康熙奏疏、序文、凡例及目錄。關於此書之價值，陳援菴於《清初僧諍記》一文中曾云：「書合五燈會元及五燈會元續續，而增其所未備。南嶽青原下，各迄三十七世，集五燈之大成，爲宗門之寶窟。與嚴統之疏陋偏激，不可同年語矣。」

由於此書對曹洞宗世系及天皇、天王二禪師之認定問題，與清初若干禪僧之意見不合，故曾引起禪門之法諍。其原委具載在陳垣《清初僧諍記》中。

◉附：陳垣《清初僧諍記》卷一（摘錄）

《五燈全書》一二〇卷，編輯者霽崙超永（林野奇孫，道莽靜嗣，見本書百）；校閱者輪菴超揆（漢月藏孫，繼起儲嗣，見本書八十六），皆臨濟密雲悟三傳也。書成於康熙三十二年癸酉，時永住京師聖感寺，揆住玉泉山華嚴寺，曾進呈御覽，頒內府梨板刊行，冠以御製序，蓋半官書也。書合《五燈會元》及《五燈會元續續》，而增其所未備，南嶽、青原下，各迄於三十七世，集五燈之大成，爲宗門之寶窟，與《嚴統》之疏陋偏激，不可同年語矣。

顧天皇、天王，仍信有二人，不據《景德傳燈》，而據襲謬沿訛之《佛祖通載》，可云未達一間。至洞宗世次，悉據洞上人著述，本無可議，而竟以此嬰一部分洞上人之怒，肆其鬥諍，則甚矣載筆之難也。盤山拙菴智朴（瑞白雪孫，百愚斯嗣也）聞永著《五燈全書》，洞宗壘出五代，天皇仍據《嚴統》，特著《存誠錄》初刻二刻以諍之；《電光錄》又有與霽崙永五書，皆諍此二事。今錄其第二書如下：

「事本于眞，理貴乎正，友朋有切磨之益，前有書不見答，茲再持問。公知洞宗五代壘出乎？曾見大覺希辯自撰之塔記乎？曾檢勝果佛祖傳法偈之碑文乎？一載辯參覺有省，覺指禮楷一段因緣，親口自述，公孫師資，顏色相接，豈比後人揣摩僞造之詞也；一直載芙蓉楷、

鹿門覺、青州辯云云。即此二碑所載，便可斬盡狐疑，何必牽引葛藤，搬弄是非邪！聖感去二碑不遠，舉足便至，公若不知，何謂窮搜極討邪？若果不知，妄自屬筆，是謂孟浪；若知而不取，是謂眇目盲心人矣。居敕建之寶坊，受皇恩之榮寵，作此譌謬之僞書，欺人誑世，清夜思之，能無愧乎？永公永公，何所圖而云然乎？不過紊亂別人之統系，張大自家之譜牒。如此心行，恐龍天不祐，憲律不容，於宗鏡堂中，無處著脚，三塗苦趣，置身有地哉！雖然，我更爲公謀之，急據二碑釐正洞宗世次，求哀懺悔，猶不失爲正人。若堅執續略、續續等書，謬辯不從，此眞妄人也已矣。勿足道，勿足道！癸酉九月二十日。」

五代疊出云者，洞宗世次，芙蓉楷下，有有丹霞淳、長蘆了、天童珏、雪竇鑑、天童淨等五代，而後至鹿門覺、青州辯者。有無丹霞淳等五代，而以鹿門覺直接芙蓉楷者。主有者謂無者刪削五代，主無者謂有者疊出五代，各是其是，爲洞宗內部一大諍。青州辯《塔記》晚出，眞僞無定論；勝果寺傳法偈，立於明·正統十一年，亦未盡足據。《五燈續略》，遠門柱撰，《五燈續續》，涵宇寬撰，皆主有五代者也。

《蔗菴範語錄》三十，有考定宗本說，其略曰：

「先老人住雲門時，範問及湛祖拈大覺香，謂傳洞山二十六代，董玄宰撰少林無言塔銘，謂傳曹洞二十六代，續略則云三十二世，何也？老人曰：前人不謬，所謬者後人。以大覺、無言俱出潤祖之門，故敍洞上源流，世代井然。老僧欲正之，而此書傳久，若動則費手矣，姑存疑以待賢者。據鹿門塔銘曰：『鹿門自覺禪師，從芙蓉楷公落髮，親依久之契悟，出世住大乘，徽宗崇寧間，詔住淨因，政和遷鹿門，遂終焉。』又青州辯自敍：『政和間參鹿門自覺，記莂後，覺使見芙蓉，道經鄧州，得謁丹霞淳，宣和間出住青州，次補華嚴。』此實據也。而後之續傳燈者，祇收丹霞至天童淨一派，而不及鹿門、青州者，或世同地異，集其所聞見，其遐陬絕域，或聞而未見，不敢擅收，非埒彼此。今丹霞淳五代疊出，爲續略所誤，蓋遠門不知丹霞與鹿門實同門昆季，而芙蓉嗣曰淨因自覺，即鹿門覺，非天童淨下別有一鹿門覺也。今白巖考歷祖出處，世數年代，眞確無疑，且有鹿門塔銘、青州自敍可證，吾宗人應尊行以傳後，否則終古不明矣。」

先老人者三宜盂，白巖即位中符，與遠門柱同嗣石雨方，而二人持論不同，三宜則是符而非柱。符後著《祖燈大統》，《宗統編年》於宋·宣和元年載丹霞淳寂，謂《祖燈大統》刪五代爲誤；於南宋·乾道九年載天童淨寂，引月函潛洞宗世次疑問。月函則疑刪五代爲合也，今錄其說如後：

「洞宗有祖燈大統之刻，見聞其書者多非之，非之不一端，其著者沒浮山之代續，刪濟宗之兩祖，南潛亦非之而不疑者也；其據青州塔記，削去芙蓉楷下丹霞淳五世，南潛則甚疑而不敢驟決其非。考湛然澄語錄，嗣法門人明懷編：『萬曆甲寅，師開法雲門廣孝寺，拈香云：供養北京大覺堂上，嗣曹洞正宗第二十六代清凉大和尚。』乙卯開法徑山，拈香辭同；而《宗門或問》原序，題『會稽雲門顯聖寺住持、嗣曹洞正宗第二十七代、沙門圓澄撰』。涅槃會疏諸書自序，皆世次炳然。今之非祖燈大統者，以雲門澄稱曹洞三十二傳，世數合丹霞五人；然考之語錄，則實稱其本師爲二十六代，自序則稱二十七代。使雲門拈香是，則大統之削五人不可非也；使雲門拈香非，則今天下曹洞宗派不知當誰準也。時己巳中秋後五日。」

月函本遺民逃禪，見後《樹泉集》章。《祖燈大統》之刻，木陳曾著〈寶鐸醒迷論〉四篇攻之，載《百城集》二十一。月函所見之《湛然澄語錄》，稱本師爲二十六代，似也；然吾所見《湛然語錄》，有稱本師爲三十一代者。故同一語錄也，甲編者與乙編者異；同一編也，元刻與翻刻又異；同一刻也，初印與後印又異，蓋編者、刻者、印者隨時有所改易

也。至謂刪削五代者，爲欲與濟宗老宿爭坐位，則誣詞耳。竊嘗考之，洞宗自宋南渡後，盛行河北，惜其時江淮河漢，縱橫萬里，悉爲戰區，古刹名藍，多罹兵火，歷數百年，未遭殘破者，僅燕京一城耳。《金史》八載金世宗言：「燕人自古忠直者鮮，遼兵至則從遼，宋人至則從宋，本朝至則從本朝，其俗詭隨，有自來矣。雖屢經遷變，而未嘗殘破者，凡以此也。」然區區一城，能保存幾許！中國分裂，南北隔閡，道人竄身荒谷，聲聞罕通，譜牒源流，遂生淆亂，此時爲之也。欲使不生異議，應選擧天下同派博學宗徒，開大會決定之，不然，彼一是非，此一是非，終無定論也。今智朴乃以此諍超永，不亦異乎！使永而刪削五代，不又爲反對刪削者所諍乎！則永固左右爲難者也。

其與永第四書，則又重提天王之案，若有甚不得已者，此門諍所以終不能息也。曰：「二月下旬，遣僧持書併存誠錄去，獲公款待，歸述所言，殊非雅論。謂悉據洞宗著述譜五代，非臆創也；謂天皇天王據佛祖通載，非嚴統也。試問永公，洞宗著述，除淨柱僞說之前，更有何說？僞說足據，青州自撰之塔記反不足據乎？僞說足據，續略以前諸家金石之文獻反不足據乎？請公下一轉語。再問永公，佛祖通載載龍潭崇信果誰屬邪？本朝順治十年，通容嚴統出，始翻亂藏典，據會元小注收龍潭爲天王之嗣，援雲門、法眼爲馬祖之所出，以致諸山公詰，有司公討，卒至醜態百出，難于爲言。今公集五燈全書，不能救正其非，且從而效之，陰懼罪案久定，人所共知，故游易其詞，曰據通載，然通載所載果如是乎？余埋頭盤山，二十餘年，未敢輕易論法門事，恐辱宗風，迫不得已，四次寄書與公，苦口勸誡，即欲殺欲割，亦不敢辭，無他，惟冀報佛恩祖恩于萬一耳。存誠錄二刻成寄覽。甲戌五月十五日。」

與超永書外，復有上張相國素存書云：「近有妄人，突出僞書，誣君罔聖，靡所不至。某眎法如泰嶽，眎身如游塵，恐辱至道，不惜微軀，作存誠錄初刻成，進呈覽觀，今以二刻奉上，我大護法不忘宿因，俯垂明鑒，法門幸甚。」素存張玉書。又有與王侍郎阮亭書云：「某辱知遇于先生，幾二十年，不爲不久，先生知某戇直，不爲不深，書札往復最夥，不爲不信。而先生謂某豈好辯之人哉？然事有不獲已者，即斧鉞當前，固弗暇避耳！或謂出家應忍辱，不應辯諍，此戶外之見，皮膚之語也。昔吾佛世尊，有折攝二門，降伏外道，制諸魔王，非一槩慈悲，以聽其戾亂橫詖也。今超永根嚴統之僞書，引近日之譌言，種種繆亂，某若隱忍而不敢言，此誠法門之罪人也。前存誠錄初刻成呈覽，今以二刻奉上。先生靈山囑累，當代鴻儒，維持世道，不無公論。」《蠶尾集》八，答拙菴禪師書云：「侍者至自山中，詢知道味甚適。大刻存誠二錄，具知衞道苦心。向所以不奉報者，以天界浪杖人與費隱一段公案，流傳諸方，至今以爲口實，似不必又煩筆舌。且張無盡行事汚人齒頰，其言何足爲有無哉！寃親平等，豈況鬥諍，唯吾師裁之。」拙菴來書急，漁洋答書緩，拙菴來書熱，漁洋答書冷。漁洋所養，超於拙菴矣。

惟徐華隱嘉炎撰《拙菴語錄》序，頗爲拙菴張目，然亦限於丘玄素僞碑一節，至洞宗世次，局外人不能贊一詞也。序有云：「余于禪宗，雅不能爲楊大年、張無垢之入室，顧常留心考證之學，于方外典籍，時復博稽而詳核之。獨怪近者兩宗之爭，爲張無盡所傳丘玄素僞碑事。無盡之品，視無垢不啻薰獊，觀其陰陽于惇、卞之間，已非君子，彼所援附，豈足爲信，乃欲借以獨張南嶽之軍，爲識已陋矣。拙菴爭之急，辨之疾，固有所不得已」云。無垢張九成。序作於康熙三十八年己卯，華隱己未鴻博也。然鴻博參加《五燈全書》之諍者，尙有潘次耕耒，則別有作用者也。

五燈會元

書名。二十卷。南宋・普濟編集。收在《

卍續藏》第一三八冊、《禪宗全書》第七、八冊。五燈者，指《景德傳燈錄》、《天聖廣燈錄》、《建中靖國續燈錄》、《聯燈會要》、《嘉泰普燈錄》等五部禪宗燈錄，共計一五〇卷，因彼此內容諸多重複，普濟乃删繁就簡，會五爲一，故稱《五燈會元》。

全書內容係依禪宗五家七宗之派別分卷敍述，收錄過去七佛、西天二十七祖、東土六祖、青原下十六世及南嶽下十七世等諸付法禪師之列傳，使七宗源流本末，了然於掌。其中雖無拈古、頌古等內容，但對宋末之前著名禪師之機緣、語錄均加綴筆，禪家之行棒行喝、一問一答等機用，莫不略載。故元明以來，頗受禪者的喜愛。

本書之刊本，有宋・寶祐元年（1253）及元・至正二十四年（1364）本兩種。元・至正本比較流行，卷首有釋廷俊的序。明《嘉興續藏》及清《龍藏》所錄者即是此本。宋・寶祐本至清・光緒初年始由海外傳歸。卷首有淳祐十年（1250）庚戌冬普濟題詞、寶祐改元清明日王槦序，卷末有寶祐元年沈淨明作跋。

又，本書之續作有文琇《五燈會元補遺》一卷、淨柱《五燈會元續略》八卷、費隱通容與百癡願公合撰《五燈嚴統》二十五卷。

◉附：陳垣《中國佛教史籍概論》卷四（摘錄自《現代佛學大系》㊸）

《五燈會元》二十卷，宋・普濟撰。清《四庫》著錄。有重刻宋・寶祐本及元・至正本。五燈者：

⑴**《景德傳燈錄》**：法眼宗道原撰。

⑵**《天聖廣燈錄》**：臨濟宗李遵勗撰。天聖距景德不遠，各宗世次，增加無幾，惟於《景德錄》章次，略有更易，人數及句語，略有擴充，故不名續而名廣。

⑶**《建中靖國續燈錄》**：雲門宗惟白撰。建中距景德近百年，其書志在續道原書，故名《續燈錄》。

⑷**《聯燈會要》**：南宋・淳熙十年臨濟宗悟明撰。距建中靖國約八十年，其書志在合北宋三燈爲一書，而續其所未備，故曰《聯燈會要》。

⑸**《嘉泰普燈錄》**：雲門宗正受撰。嘉泰距建中靖國約百年，距淳熙不過二十年，然此書實未見《聯燈》。因《天聖》、《建中》二錄，不載師尼及王臣，故特補之，曰：「燈之明不擇物而照，何獨收比丘而遺帝王公卿師尼道俗耶！」惜其照之不普，故著書名「普」。

上述五燈各三十卷。中多重複，普濟删繁就簡，合五燈爲一，故名曰《會元》。

《會元》之體製及內容

自《景德錄》頒行後，不滿二十年，而李遵勗即廣之；不滿三十年，而王隨復删之爲《玉英集》十五卷。據袁本《晁志》：「隨以傳燈錄繁冗難觀，删爲此錄，景祐甲戌上之，詔書獎答。」有致堂胡氏序，見《斐然集》十九，名《傳燈玉英節錄序》；又見《通考》〈經籍考〉。「陳氏解題」於《雪峯廣錄》條下，謂：「隨與楊大年，皆號參禪有得者。」是知《燈錄》之編，不能盡如人意。今《玉英集》有《宋藏遺珍》影本，《廣燈錄》有《續藏經》影本，均未見能勝《景德錄》，則改編亦殊不易也。

五燈除《聯燈》外，北宋三燈晁氏皆著錄，《普燈》陳氏亦著錄，且皆見收於《通考》。陳氏曰：「本初自謂直指人心，不立文字，今四燈總一百二十卷，數千萬言，乃正不離文字耳。」陳氏對釋家態度，與晁氏不同，故輙爲微詞。然五燈總一百五十卷，疊床架屋，誠有歸併删除之必要。譬之儒書，則五燈者猶宋、齊、梁、陳諸史，而《會元》則李延壽之書也。

《十七史商榷》五十三謂：「新唐書過譽南北史，平心觀之，延壽只是落想佳。因南北八史，合有鳩聚鈔撮之功，延壽適承其乏，人情樂簡，故得傳世。」吾今於《五燈會元》亦云然，自南北史行，而八史多殘闕；自《五燈會元》出，而五燈遂少流通，同一例也。

《會元》由一百五十卷，縮爲二十卷，表面似減去原書七分之六，而內容實減原書二分之一耳。《會元》卷厚，淸藏改方册爲梵筴，析爲六十卷，其原卷之厚可知也。

五燈向以南岳、靑原分敍，以下不復分宗。世次旣多，支派繁衍，大宗難於統攝，自應分立小宗，以爲之樞紐，庶閱者沿流溯源，易得要領。《普燈錄》於南岳、靑原之下，復註小宗，較爲明晰。然每於一卷之內，南岳、靑原間出，轉覺迷離。《會元》後《普燈》約五十年，各卷宗派分明，其法更爲進步，故內學外學，均喜其方便，元、明以來，士大夫之好譚禪悅者，遂無不家有其書矣。惟諸本皆有目錄，無總目，不便觀覽。今揭其總目如下：

卷一：七佛至東土六祖
卷二：四、五、六祖法嗣及應化聖賢
卷三、四：南嶽讓至五世
卷五、六：靑原思至七世及未詳法嗣
卷七、八：靑原下二世至九世
卷九：南嶽下二世至八世潙仰宗
卷十：靑原下八世至十二世法眼宗
卷十一、十二：南嶽下四世至十五世臨濟宗
卷十三、十四：靑原下四世至十五世曹洞宗
卷十五、十六：靑原下六世至十六世雲門宗
卷十七、十八：南嶽下十一世至十七世黃龍派
卷十九、二十：南嶽下十一世至十七世楊岐派

最可異者，法眼宗成立最遲，應列雲門之後，今乃列臨濟之前，頗爲世所譏議。試解釋之：蓋以法眼先絕，止於靑原十二世，不溯其始，而計其末，應列在臨濟之前也。淸・順治初，曹洞宗永覺元賢撰《繼燈錄》凡例，則以此爲抨擊《會元》口實矣。曰：「五宗次序，景德錄及正宗記俱先靑原，後南嶽，大川乃私黨已宗，以南嶽先靑原，又恐人諍論，故復以法眼先臨濟，紊亂極矣」云云。大川即普濟。其實《景德錄》於各卷敍述，亦先南嶽後靑原。惟卷五敍六祖法嗣時，靑原先於南嶽耳。此固無聊之爭，而斤斤不已，亘數百年而未息也。

普濟派系

普濟，四明奉化張氏子，與撰《聯燈》之悟明，同出於臨濟之楊岐派，爲大慧杲三世孫。大慧杲者，紹興十一年，因上堂說法，招秦檜之忌，被編置衡州者也。以世法論之，濟與明爲同曾祖昆弟，然濟並不黨於明。《聯燈》卷十九於石頭遷法嗣大顚和尙下，增入韓文公問師語句，《會元》卷五仍之；《聯燈》卷二十以韓愈爲大顚法嗣，並有語句四則，頗爲識者所笑，《會元》卷五則删之矣。又北宋雲門盛時，與雲門競者僞造天王碑，以天王嗣馬祖，《會元》卷七，以此事附小註，而不敢公然列天王於馬祖之下，如後來《佛祖通載》等所爲，亦足見其審愼。康熙初，洞下著《法門鋤宄》，謂：「此注爲越州開元業海淸公於元至正甲辰重刻會元時添入，大川原本從無是注，淸公不考眞僞，惑世誤人，可謂業海」云。不知此說著於北宋末《林間錄》，縱使《會元》不加附註，人豈不知，未足爲《會元》病。且此註宋・寶祐本已有，不待元時始添入，今竟以此罪業海，豈不寃哉！讀書不能不多聚異本，此亦一證也。

《會元》板本及撰人問題

本書向傳元・至正本，即所謂業海淸公重刻本是也。卷首有釋廷俊序，言：「本書爲宋季靈隱大川濟公集學徒所作，板燬，今會稽開元業海淸公重刊之」云云。

明・嘉靖、萬曆間，此書迭有刊本，然未嘗入藏。《嘉興》續藏第六十及六十一函，雖有是書，究非官板。其正式入藏，自淸《龍藏》始。淸藏析爲六十卷，然自明以來，諸本皆從至正本出。光緒初，宋本始由海外歸來，卷首有淳祐十年庚戌冬普濟題詞，又有寶祐改元王槫序，卷末有寶祐元年武康沈淨明跋，是爲

宋・寶祐本。自此本出，而本書撰人又生問題矣。

本書彙集五燈而成，於史料搜集一層，全不費力，所費力者，特編排聯綴之工而已。此種編排聯綴之工，苟有老師為之主持，發凡起例，即可令學徒從事纂輯。至於去取標準，隨時稟承，自可就範。

普濟為當時老宿，據今存《大川語錄》附大觀撰〈行狀〉，大川卒於寶祐元年癸丑正月八日，年七十五，弟子七十餘人。是此書刻成之年，即大川卒年，在本書題詞後一二月耳。

本書題普濟撰，向無異議，光緒二十八年壬寅，貴池劉氏覆刻寶祐本跋，始以為非普濟撰，而為慧明撰。劉君矜為創獲，曰：「四庫提要以為靈隱寺僧釋普濟字大川者所撰，按此本王槦序，獨云慧明首座，萃五燈為一集，則撰人名慧明，非作序之普濟。當是內府本無王槦序。非此宋本復顯，訂正撰人之誤，後世誰復知慧明所著，是尤見宋本之足貴」云。光緒三十一年乙巳，況周儀撰《蕙風簃隨筆》卷二，於《五燈會元》條下，即採其說。

一九三〇年庚午，長沙復將寶祐本影印，劉善澤跋亦云：「焦竑經籍志、錢氏補元史藝文志著錄此書，並作普濟撰，藉非宋槧復出，踵譌襲謬，殆終無訂正之時。檢嘉靖本釋廷俊序，云『宋季靈隱大川禪師濟公以五燈為書浩博，學者罕能通究，迺集學徒作五燈會元。』廷俊此序作於元・至正甲辰，距宋・寶祐癸丑，相去才百年，已不知為慧明書，而漫焉不加考覈，斯為疏矣」云。然吾以為廷俊豈不知，序明言集學徒為之，慧明即學徒之一也。普濟卒於宋・寶祐元年，錢氏之誤，在誤以本書入《元藝文志》，其以為宋末靈隱寺僧普濟撰，未嘗誤也。錢氏未見普濟行狀，不知普濟卒年，據廷俊序以為宋末人，當卒於元初，故以入《元藝文志》，史料不備，推想如是，亦未為大誤。

寶祐本沈淨明跋言：「禪宗語要，具在五燈，卷帙浩繁，頗難兼閱。謹就靈隱禪寺，命諸禪人集成一書，以便觀覽。」則是書實發起於沈氏，慧明蓋諸禪人之一，普濟其主編也。若必以此書為慧明撰，恐諸禪人未必心服。且當時大川並不以會元重，故行狀略不及之，而《五燈會元》則反藉大川以行也。

慧明不知何許人，王槦序稱為首座，則為當時小師可知。吾友莫天一撰《五十萬卷樓藏書目》卷十四，據《新續高僧傳》淨讀篇，謂：「慧明字無晦，鹽官人，晚居常照寺，持彌陀號，日數萬聲，慶元五年春累足而逝」云。此亦沙門同名易混之一例也。慶元五年，下距寶祐元年凡五十四載，枯骨何能著書？莫先生目錄印行後，吾始得見，未及為之追改矣。

五燈嚴統

書名。二十五卷。清・費隱通容編。收在《卍續藏》第一三九冊、《禪宗全書》第十七、十八冊。作者鑑於《五燈會元續略》偏重曹洞宗語錄的輯錄，為強調「只有曹洞宗屬於青原系，其它宗派均屬南嶽系」的論點，乃編纂此書，以解明禪門五家法燈相承的系譜。

本書前二十卷的內容大致與《五燈會元》相同，敘述過去七佛及西天諸祖、東天諸祖的列傳；第二十一卷至二十五卷，則收錄《五燈會元》之後諸耆宿的列傳，截至南嶽下三十四世報恩通琇、青原下三十六世百文明雪等為止，內容多述及機鋒、公案及接引學人的風格，對各禪僧的生平介紹較少。而書中承認天王道悟之存在，將雲門、法眼二宗歸屬於南嶽下，以及認為無明慧經、無異元來等嗣承未詳諸點，一直是禪宗史上爭議的問題。

卷末收有隱元隆琦的〈重刊五燈嚴統跋併讚〉。此外，另附有編者的《五燈嚴統解惑篇》。

◉附一：藍吉富〈五燈嚴統解題〉

作者通容，號費隱。清初杭州徑山興聖萬壽禪寺住持，為臨濟宗第三十一代傳人。此書卷二十四有〈通容傳〉，當係後人所補者。該

傳多述其禪風而少敍其生平，並非一般性之傳記。

《五燈嚴統》，顧名思義，可知該書爲一禪宗史書之辨明法統者。從書前諸序所述，亦知此書之最主要目的，即爲辨明禪宗法統之傍正、是非。茲摘錄書前諸序數段，以見此書主旨。韋成賢《五燈嚴統》序云：

「粤聞宗法之傳，旁門歧路在所必嚴。旁歧一出，不惟冒借遙嗣，成竊玉假雞之謬，（中略）而正宗幾希絕矣。（中略）徑山費和尚，具大手眼。正五燈絕續之譌，而集嚴統二十五卷。如首序南嶽，細析天皇。凡一切拈香謬妄者，俱屬彈斥。」

李中梓《五燈嚴統》序云：

「慨自大法垂秋，人心不古。如續略梓行，未免有潦鶴之誤。（中略）且機緣無據，姓氏強摭。亂千秋之統，開萬禩之訛。（中略）矧百癡禪師，以道統爲己任，能無蒿目深憂乎？」

李序所謂之「續略」，指明・崇禎年間僧淨柱之《五燈會元續略》（《卍續藏》第一三八册）。通容以爲淨柱之書乃係續《五燈會元》之作。其書間有訛誤，而於統系之安排，則頗爲維護自宗祖系。因此，通容之有《五燈嚴統》之撰，幾可謂針對《續略》一書而起。通容撰此書時，似對《續略》一書之淆亂禪宗統系一事，極爲不滿。並對禪宗統系之訂定，亦極爲嚴格。此從「五燈嚴統凡例」之語可知。茲節錄數條如次，以見其著書用意。

(1)「曹溪下二派，首列南嶽，次紀青原。載在會元，炳若日星。近見續略，所以續會元者。反首青原而次南嶽。豈私尊其所自之祖而顛倒其所續之書乎？」

(2)「永嘉已徹，猶參叩於曹溪。覺範既悟，必受印於眞淨。良以師承之不可已也。如薦福古，去雲門百有餘載，而妄稱其嗣。（中略）近世雪嶠信倣其陋轍，亦嗣雲門，是以私意爲師承。（中略）吾爲此懼。（中略）故以兩家並列於未詳法嗣。」

(3)「傳燈錄紀天皇道悟嗣石頭，誤以龍潭崇信嗣之。致謂雲門法眼二宗出自青原。一時稽覈未詳，千古遂成疑案。（中略）茲刻據碑改正，匪敢憑臆也。」

(4)「是編之輯，祇收實契眞傳，而假符者不與焉。近見五燈續略，以普明用嗣興善廣。殊不知興善未嘗得法於車溪，而普明何由得法於興善乎？（中略）直筆削去，爲假竊者懲也。」

(5)「曹洞宗派，考諸世譜，止於青原下十六世天童淨耳。今閱五燈續略，天童淨之後，更載一十八世。俱有機語，不知從何而得。（中略）故削其機語，以嚴佛法之防。」

由上引諸語，自可以窺見此書作者之寫作態度及動機。全書之寫作方法與體例，大體仿自《五燈會元》。起自七佛及西天諸祖、東土諸祖，下迄南嶽、青原二大系，至明末之禪僧爲止。內容多述及機鋒、公案及接引學人之風格，對各禪僧之生平介紹較少。是書前二十卷，內容大體抄自《五燈會元》。陳援庵先生頗譏斥之（參見《清初僧諍記》卷一）。

此書旣以禪門法統標榜，而其所嚴別者，又未能爲當時其他禪宗僧人所接受。故其書刊布後，頗引起宗門之反響。當時著書反駁者，爲數不少。因此，作者通容又撰《五燈嚴統解惑篇》以辯駁之，內收〈復武林越州諸縉紳書〉等數篇短文，《卍續藏》本收之於《五燈嚴統》之後。明末淸初之法諍，此處可見一斑。

◉附二：陳垣《淸初僧諍記》卷一（摘錄）

《五燈嚴統》二十五卷，費隱容撰，前二十卷悉本《五燈會元》，僅將天皇悟以後各代，及雲門、法眼二宗，《會元》所標爲青原下幾世者，改爲南嶽下幾世；又將卷六末未詳法嗣，移置卷十六後，而著無明慧經、無異元來等於其中，即謂之嚴統。如此著書，亦太易矣，顧與重刻《會元》一次何異，而乃以「嚴統」二字，排斥他宗，凡例中訑訑之聲，尤距人千里，諍烏得而不起乎！夫天皇、天王之諍，本起於北宋，《釋氏疑年錄》五曾論之。蓋北宋末，五宗惟臨濟、雲門特盛，好事者乃造爲

雲門亦出南嶽之說，欲以息諍，而不知諍因此而愈熾也。《石門文字禪》二十三〈僧寶傳〉序，謂「自嘉祐至政和之初，雲門、臨濟兩宗之裔，卓然冠映諸方」；《林間錄》最早載丘玄素僞碑，亦謂「今妄以雲門、臨濟競者，可發一笑」；元豐三年孫覺序《玄沙備廣錄》，謂「近世言禪尤盛，而雲門、臨濟獨傳」；宋徽宗序《續燈錄》亦謂「雲門、臨濟二宗，獨盛於天下」。據此，可見北宋雲門之盛。息諍者欲引雲門歸南嶽，會皇王二字，傳寫偶誤，遂謂有兩天皇，天皇屬青原，天王屬南嶽，而雲門自隨天王屬南嶽矣。《釋氏疑年錄》所謂「其意不在天王，而在雲門之改屬也」。

《俍亭語錄》十三，有祁季超居士來書，謂：「天王之誤，實始於張商英，林間錄出大觀元年，誤引玄素碑文，以道悟嗣馬祖。後十七年爲宣和六年，僧寶傳成，請侯延慶作序，謂慶曰：『達磨之後，析爲二宗，其一爲石頭，曹洞、雲門、法眼宗之。』是林間錄之謬，覺範已自悔其非，潛行改正，不宜與商英同條共罰也。」俍亭答之曰：「尊見極是。弟非敢苛求覺範，但張無盡無忌憚小人，本不足責，其視雲門、臨濟，一如元祐、熙寧，亦欲分門裂戶。覺範誤信，遂爾墮其術中，一盲衆盲，爲可憐憫。大川濟作五燈會元，祖述傳燈，無別爲天王道悟者。後一二百年元・至正間翻刻，誤引林間錄作小注，皆自覺範開之。故曰商英不足責，責在覺範，雖侯延慶辨之於卒，罪何補哉！」

季超祁駿佳，俍亭淨挺，即徐繼恩，皆三宜盂弟子，其說實先得我心。然謂元・至正間翻刻《五燈會元》，始引《林間錄》作註，則吾見宋・寶祐本《會元》，已有此註，不始於元也。蓋南宋以後，雲門漸衰，曹洞起而代之，葉夢得在紹興中著《避暑錄話》，其卷上言：「近歲談禪，唯雲門、臨濟二氏，及洞山道楷出，爲雲門、臨濟而不至者，皆翻然捨而從之，故今爲洞山者幾十之三。」又紹定二年呂瀟序《天童淨語錄》云：「五家宗派中，曹洞則機關不露，臨濟則棒喝分明，（中略）作用弗同，要之殊途一致。」又元・大德四年陳晟序《雲外岫語錄》云：「禪有五派，今行於四方者，曰臨濟，曰曹洞，然學禪者多宗臨濟，而曹洞爲孤宗。」據此，知宋末元初，與臨濟並稱者爲曹洞，非雲門，與北宋時異。故濟雲之諍，遂移爲濟洞之諍也。

至明兩宗並微，晚而復振，撰燈錄者紛起。《嚴統》之病，在過信《林間錄》及譌謬不堪之《佛祖通載》。丘碑之僞，辨者已衆，《通載》之謬，言者尚希，《嚴統》以《通載》爲曾頒入藏之書，篤信而不加別擇，遂有此失。然當時之諍，不盡在天皇之改屬，而在列無明慧經於未詳法嗣，及謂湛然圓澄來源無據，大傷洞上之心。洞上顯學，莫覺浪盛、三宜盂若，盛爲無明之孫，盂爲湛然之子，因此二家遂爲原告，費隱爲被告，而掀起禪宗史上所謂甲乙兩宗大鬨矣。甲乙者，順治十一、二年甲午、乙未也。於時奔走作調人者，有箬庵問、繼起儲；加入戰團者，有遠門柱、百愚斯；旁觀者，居士則有黃梨洲，緇流則有蕅益旭。柱著《摘欺說》，斯著《闢謬說》，今從略。

《宗統編年》順治十一年條，載箬庵問與繼起儲書云：「自鼻祖西來，六傳至大鑑，宗雖列五，派實兩枝，藥山得悟於馬祖，而仍嗣石頭，太陽寄託於浮山，而代付投子，兩枝何嘗非一派也。宗教分河飲水，尚謂泥於文字語言，豈同爲的骨兒孫，幾欲操戈對壘，寧不爲識者痛哭嗤笑乎！徑山嚴統，有當嚴不嚴之弊，遂開不當嚴而嚴之釁，天皇、天王，其說已久，闕疑成信，著書立言之愼，固應如是。會元以南嶽、青原，俱稱大鑑第一世，足見古人之公。壽昌、雲門，不忝爲曹洞中興之祖，有統系，無統系，而洞宗的旨，敢不尊崇。東苑隱德深潛，得棲霞而大闡，車溪一段公案，去世不遠，見聞當有公評，是是非非，法門關係，寧免紛爭。獨至藉力有司，世謗流布，此實下策，不得不爲洞上諸公扼腕。棲霞、顯聖，久係相知，徑山復同法嫡血，自無坐視之理。

昨至吳門，審知專遣座元，往還兩間，周旋微密，在今之世，寧復有秉爲法無私之公，如吾老姪禪師者乎！敬爲前佛後佛，額手稱慶。」

徑山指費隱，壽昌指無明，雲門指湛然，東苑指晦臺元鏡，棲霞指覺浪，顯聖指三宜。吾嘗謂稱僧應稱其名號，不稱其所住院，蓋寺院所同也，名號所獨也。車溪公案，見《嚴統》凡例，亦攻擊洞上石雨方者。繼起儲復費隱書云：「儲頻見諸方聚訟盈庭，紛紜溢路，未嘗不寢食徬徨，撫髀浩歎。蓋法門至今，譬之尪羸久病之夫，若更投以攻擊之劑，則元氣頓盡，亡可立待，焉能冀其浸昌浸隆乎！此二十年痛心疾首，欲使天下咸歸無競之風，盡坐柔和之室，吾祖之道，久而愈光，雖赴湯蹈刃，亦所不辭。承紳士殷勤致懇，謂兩家所信諒者，惟儲一人，故不自揣，越俎而治，得邀佛祖之靈，俾法門不致瓦裂，則彼此幸甚。」結果卒將《嚴統》燬版，諍始寢。事後繼起與姜伯璜書，言：「兩宗角立，老僧與南澗和尚不惜性命以成彼此之好，何心哉？彼時即對天界浪兄、愚菴三兄曰：雲門、法眼歸青原，無減於南嶽；歸南嶽，何損於青原。吾輩爭之，盡成戲論。」當時濟上往來書翰，悉以俗諦相稱，如姪禪師、孫禪師之類，與洞上人相稱則不然，以洞上世系有爭論，兩宗輩數不易比擬也。故此書兄覺浪、兄三宜，而箬菴與繼起書，則稱老姪，亦宗門掌故之有趣者。

五體投地（梵pañca-maṇḍala-namaskāreṇa vandate）

印度禮法之一，爲佛教最鄭重的禮拜法。即兩膝、兩肘及頭頂著地的致敬法。又稱五輪投地、五輪著地、舉身投地頂禮、接足禮。《毗婆尸佛經》卷下云（大正1・158b）：「時彼天王遙見世尊，五體投地，禮世尊足而作是言。」又《梵摩渝經》云（大正1・884c）：「即興整服五體投地，三頓首曰：歸佛、歸法、歸命聖衆。」皆是其例。

在印度，五體投地爲最敬禮，相當於《大智度論》卷百所舉三種禮中第三的上禮。《大唐西域記》卷二所舉九種致敬法中，也有五體投地及五輪俱屈之名。其作法是先並足、正身合掌、俯首、以手褰衣，先右膝著地，再下左膝，接著二肘著地，舒二掌過額，承空作接佛足之念，再以頭著地，良久方成一拜。而將中指、拇指相拄，或以掌承面，或掩地，皆非本儀。《離垢慧菩薩所問禮佛法經》云（大正14・699a）：

「願我右膝著地之時，令諸衆生得正覺道。願我左膝著地之時，令諸衆生於外道法不起邪見，悉得安立正覺道中。願我右手著地之時，猶如世尊坐金剛座，右手指地，震動現瑞，證大菩提。今我亦爾，共諸衆生同證覺道。願我左手著地之時，令諸外道難調伏者，以四攝法而攝取之，令入正法。願我首頂著地之時，令諸衆生離憍慢心，悉得成就無見頂相。」

此即五體投地作法之次第及意義。晚近，在中亞一帶發現了不少與此相關的圖畫。

〔參考資料〕《釋門歸敬儀》卷下；《釋門歸敬儀通真記》卷下；《四分律行事鈔》卷下三；《四分律行事鈔資持記》卷下三之一；《法苑珠林》卷二十；《慧琳音義》卷四十四；《翻譯名義集》卷四；《釋氏要覽》卷中；《華嚴孔目章發悟記》卷十。

五大力菩薩

指無量力吼菩薩、雷電吼菩薩、無畏十力吼菩薩、龍王吼菩薩、金剛吼菩薩。又稱五大力尊、五方菩薩。《仁王般若波羅蜜多經》卷下〈受持品〉云（大正8・833a）：

「若未來世有諸國王護持三寶者，我使五大力菩薩往護其國。㈠金剛吼菩薩，手持千寶相輪，往護彼國。㈡龍王吼菩薩，手持金輪燈，往護彼國。㈢無畏十力吼菩薩，手持金剛杵，往護彼國。㈣雷電吼菩薩，手持千寶羅網，往護彼國。㈤無量力吼菩薩，手持五千劍輪，往護彼國。」

由於新舊譯本的不同，菩薩名也有差異，依不空譯《仁王護國般若波羅蜜多經》（即新

譯《仁王經》）卷下〈奉持品〉及《瑜祇經疏》所述，金剛吼又名金剛波羅蜜多，手持金剛輪；龍王吼又名金剛寶，手持金剛摩尼；無畏十力吼又名金剛手，手持金剛杵；雷電吼又名金剛藥叉，手持金剛鈴；無量力吼又名金剛利，手持金剛劍。

另據《仁王護國般若波羅蜜多經道場念誦儀軌》及《仁王般若經念誦次第》所說，可知以上五菩薩依兩種輪而現身有異，一依法輪現眞實身，二依敎令輪示威怒身，如東方金剛手菩薩之正法輪身即普賢菩薩，敎令輪身是威怒降三世金剛，有四頭八臂。總之，五大力菩薩乃五佛之正法輪身，其敎令輪身爲五大明王；祀之有除盜難之利益。

〔參考資料〕《仁王般若陀羅尼釋》；《廣攝不動明王祕要決》卷一；《覺禪鈔》〈明王部〉；《別尊雜記》卷十六；《乳味鈔》卷十三、卷二十、卷二十二。

五失三不易

謂梵語佛典在迻譯爲漢文時之困難所在，計有五種失原意的缺失及三種不容易之處。具稱五失本三不易。東晉・道安《摩訶鉢羅若波羅蜜經抄》序云（大正55・52b）：

「譯胡爲秦有五失本也。一者胡語盡倒而使從秦，一失本也。二者胡經尚質，秦人好文，傳可衆心，非文不合，斯二失本也。三者胡經委悉至於嘆詠，丁寧反覆，或三或四，不嫌其煩，而今裁斥，三失本也。四者胡有義記，正似亂辭，尋說句語，文無以異，或千五百，刈而不存，四失本也。五者事已全成，將更傍及，反騰前辭已，乃後說而悉除，此五失本也。然般若經，三達之心覆面所演，聖必因時俗有易，而删雅古以適今時，一不易也。愚智天隔，聖人叵階，乃欲以千歲之上微言，傳使合百王之下末俗，二不易也。阿難出經去佛未久，尊者大迦葉令五百六通迭察迭書，今離千年而以近意量裁，彼阿羅漢乃兢兢若此，此生死人而平平若此，豈將不知法者勇乎？斯三不易也。涉茲五失經三不易，譯胡爲秦，詎可不愼乎？」

此五失三不易說，係强調梵經翻譯應特別注意的事項。其後，譯經道場的龍象多引爲龜鑑，用以自誡。如僧叡的〈大品經序〉（收於《出三藏記集》卷八）云（大正55・53a）：「執筆之際，三惟亡師五失及三不易之誨，則憂懼交懷，惕焉若厲。」後至隋・彥琮著《辯正論》列舉八備十條作爲譯經的規式；唐・玄奘也明示五種不翻；宋・贊寧更舉六例以求譯語之醇正，凡此皆倣傚道安垂示譯場的規範。

◉附：〈五種不翻〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

㈠唐・玄奘的五種不翻說：漢譯梵語時，不能義譯的五種情況。唐・玄奘三藏所立。今略述如下：

⑴祕密故不翻：如經中的陀羅尼，其意義深隱不明，故存梵音而不翻。

⑵多含故不翻：如「婆伽梵」一詞有六義，倘若翻譯，只顯一義而失其他五義。

⑶此方無故不翻：如「閻浮樹」等，在中國沒有相當於它的用語。

⑷順古故不翻：向來即以音譯盛行且爲衆人所知者不翻。如「阿耨多羅三藐三菩提」雖可義譯成無上正等正覺，但大都保留音譯而不翻。

⑸尊重故不翻：如「般若」可譯成智慧，但通常不用譯語而直稱般若。乃因般若的實義深遠，若譯爲智慧便顯輕薄。

㈡隋・彥琮的八備十條說：(1)誠心愛法、志願益人，不憚久時。(2)將踐覺場，先牢戒定。(3)文詮三藏、義貫兩乘。(4)傍涉墳史、工綴典詞，甚不魯拙。(5)襟抱平恕、器量虛融，不好專執。(6)耽於道術，淡於名利，不欲高衒。(7)要識梵言，乃閑正譯、不墜彼學。(8)博閱蒼雅，粗諳篆隸，不昧此文。以上爲八備。此外，(1)字聲、(2)句韻、(3)問答、(4)名義、(5)經論、(6)歌頌、(7)咒功、(8)品題、(9)專業、(10)異本，共十條，爲粗開要例。

〔參考資料〕《辯正論》卷四；《續高僧傳》卷二；《宋高僧傳》卷三；《因明入正理論疏》卷上（本）；《因明入正理論瑞源記》卷二。

五字嚴身觀

密教觀法。又稱五大成身觀、五輪觀或五輪成身觀。爲眞言行者以五字莊嚴自體，觀我身同大日如來的行法。「五字」是指阿、鑁、囕、哈、欠（或阿、縛、羅、賀、佉）。修法時將「阿」字布於下體、「鑁」字布於臍上、「囕」字布於心、「哈」字布於眉間、「欠」字布於頂，如此可除滅諸罪業，雖天魔也不能成障。《大日經》卷五〈祕密漫荼羅品〉云（大正18・31a）：「眞言者圓壇，先置於自體，自足而至臍，成大金剛輪，從此而至心，當思惟水輪，水輪上火輪，火輪上風輪。」卷七〈持誦法則品〉云（大正18・52b）：

「如前轉阿字，而成大日尊，法力所持故，與自身無異。住本尊瑜伽，加以五支字。下體及臍上，心頂與眉間，於三摩呬多，運相而安立。以依是法住，即同牟尼尊。阿字遍金色，用作金剛輪，加持於下體，說名瑜伽座；鑁字素月光，在於霧聚中，加持自臍上，是名大悲水；囕字初日暉，形赤在三角，加持本心位，是名智火光；哈字劫災焰，黑色在風輪，加持白毫際，說名自在力；佉字及空點，相成一切色，加持在頂上，故名爲大空。」

此觀法屬直往勝機之即身頓成門。爲修胎藏界法道場觀之前所應修的觀法。與金剛界的五相成身觀相對。此一觀法之布字方式，稍有異說。《胎藏吽字次第》以五字但安於心，而不布於身之五處；宗叡《胎藏次第》卷上則謂五字觀布於身心二處。此乃因身心不離、色心不二，故應機從時而有異說，並非互相矛盾。

〔參考資料〕《青龍寺儀軌》卷上；《玄法寺儀軌》卷上；《廣大儀軌》卷上；《大日經疏》卷十四；《大毗盧遮那經供養次第法疏》卷下；《大日經疏演奧鈔》卷四十八；《胎藏界大法對受記》卷一。

五百長者子

謂經典中常見的長者之子五百人。據《維摩詰所說經》〈佛國品〉所載，毗耶離城有長者子，名寶積，與五百長者子俱持七寶蓋，來詣佛所。《觀佛三昧經》卷三載，有五百釋子見佛之端嚴身相如見炭人，又如羸婆羅門，佛遂爲說本生因緣。即毗婆尸如來涅槃後，於像法中，有一長者名日月德，有五百子，聰明多智，但不信其父所說佛法，諸子因故罹患重病，臨命終時，從父之勸稱念毗婆尸佛名，沒後遂生四天王處，但壽盡時，因生前邪見業而墮大地獄，後憶乃父之教誨而念佛，遂得出離地獄，還生爲貧窮下賤之人，又因曾聞尸棄佛、毗舍佛等六佛名之因緣，而得與釋迦佛同生一處，雖如此，佛今身相端嚴，五百子却見之如羸婆羅門，佛身之金色遠勝於閻浮檀金色，然五百子見佛身色猶如炭人。

後人有引此因緣以勸信念佛，或作爲念佛往生之例。

五住地煩惱

五種住地的煩惱。又作五住地惑。指五種能使衆生執著於三界九地生死的煩惱。依《勝鬘經》所說，五種住地煩惱即：見一處住地、欲愛住地、色愛住地、有愛住地、無明住地。此五種惑能生煩惱，爲一切煩惱之根本，故又名住地。依《大乘義章》卷五（本）所釋，其義如下：

(1)**見一處住地**：又稱一切見住地。見是三界的見惑，此迷理之惑易斷，入見道見諦理時，一時頓斷，故云見一處。

(2)**欲愛住地**：欲是欲界，愛是貪愛（即思惑），此思惑原通於貪、瞋、癡、慢四者，但以貪愛的潤生之義最强，故舉之以表示思惑。

(3)**色愛住地**：色愛指色界的思惑，即指除無明、見，捨外境五欲，染著於一己色身的煩惱。

(4)**有愛住地**：又稱無色愛住地。有愛即爲無色界的思惑，即指除無明、見，捨離色貪，而

愛著己心。

將思惑區分爲三住地，乃因思惑係迷於五塵之事境而起，而此事境有內外色心的差別。即欲界多著於外界的五塵欲境；於色界，捨却外之五欲而著於己之色身者多；無色界，則捨離內外一切色貪而著於己心。思惑性如藕絲纏綿，難以斷除，須隨欲愛住地九品、色愛住地色界四地各九品、有愛住地無色界四地各九品，總計八十一品的品別次第漸斷之。

⑸**無明住地**：無明指癡闇的心體無慧明，是諸惑的根本煩惱。依《勝鬘經》所說，阿羅漢、辟支佛不能斷此無明惑，只有佛能斷除。

《菩薩瓔珞本業經》卷下則以生得惑爲第一住地，欲界惑爲第二住地，色界惑爲第三住地，無色界惑爲第四住地，無始無明爲第五住地。但《成唯識論述記》卷九視之爲非極成的異說，故不依用。唯識家認爲前四種住地惑爲煩惱障的種子，第五種住地惑爲所知障的種子。天台家則以前四種住地爲遍通三界內之惑，第五種住地爲界外的別惑。

〔參考資料〕《成唯識論》卷八；《法華經玄義》卷五（上）；《維摩經略疏》卷八；《大乘法苑義林章》卷二（末）；《勝鬘經述記》卷下；《法華文句記》卷二（下）；《大乘起信論義記》卷下（本）；《瑜伽論記》卷三（上）。

五品弟子位

天台宗所立圓教八行位之第一位。又稱圓教五品位，或略稱五品位。即將十信以前的外凡位區分爲隨喜、讀誦、說法、兼行六度、正行六度等五品。在六即位中相當於第三位的觀行即。語出《法華經》〈分別功德品〉。茲分述此五品之特質如次：

⑴**隨喜品**：聞圓妙之法而自喜，並使他人隨喜，內以三觀觀三諦之境，外用懺悔、勸請、隨喜、發願、迴向等五悔勤加精進，助成理解。

⑵**讀誦品**：內以圓觀更加讀誦，善言妙義觀解之心與相冥會，恰如膏之助火，讀誦之膏能助內觀之火，心觀益明。

⑶**說法品**：十乘之內觀轉强，讀誦之外資亦著，復加如實說法，導利現前所化之人，故十乘觀心倍明。

⑷**兼行六度品**：於前三品，觀心雖熟，然未修六度，此品則正觀稍明，傍修布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧等六度。

⑸**正行六度品**：修觀功熟，事理無妨礙，故在此須以實踐六度爲主。

《法華玄義》卷五（上），以三藏教之五停心位比擬此五位，謂初品是慈停心，第二品爲數息停心，第三品爲因緣停心，第四品爲不淨停心，第五品爲念佛停心。《法華文句記》卷二十七以五品弟子位配三慧，謂前三人配聞慧位，兼行六度配思慧位，正行六度配修慧位。依《摩訶止觀》卷一所載，智顗臨終時，曾自謂位居此五品弟子位。

◉附一：《法華玄義》卷五（上）（摘錄）

若人宿殖深厚，或值善知識，或從經卷，圓聞妙理，謂一法一切法，一切法一法，非一非一切，不可思議，如前所說；起圓信解，信一心中具十法界，如一微塵有大千經卷。欲開此心，而修圓行。圓行者，一行一切行。略言爲十，謂識一念平等具足，不可思議（觀不思議境）；傷己昏沈，慈及一切（起慈悲心）；又知此心常寂常照（巧安止觀）；用寂照心破一切法，即空即假即中（破法遍）；又識一心諸心，若通若塞（識通塞）；能於此心具足道品，向菩提路（修道品）；又解此心正助之法（對治助開）；又識己心及凡聖心（知次位）；又安心不動不墮，不退不散（能安忍）；雖識一心無量功德，不生染著（無法愛）：十心成就。（案此即《摩訶止觀》中以十法門觀心，亦曰十法成乘。）

擧要言之，其心念念悉與諸波羅蜜相應，是名圓教初隨喜品位。

行者圓信始生，善須將養。若涉事紛動，令道芽破敗。唯得內修理觀，外則受持讀誦大

乘經典。聞有助觀之力。內外相籍，圓信轉明，十心堅固。（中略）聞有巨益，意在於此。是名第二品位。

行者內觀轉强，外資又著，圓解在懷，弘誓熏動。更加說法，如實演布。（中略）說法開導是前人得道全因緣。化功歸己，十心則三倍轉明。是名第三品位。

上來前熟觀心，未遑涉事。今正觀稍明，即傍兼利物。能以少施與虛空法界等，使一切法趣檀，檀爲法界。（中略）餘五亦如是。事相雖少，運懷甚大。此則理觀爲正，事行爲傍。故言「兼行布施」。事福資理，則十心彌盛。是名第四品位。

行人圓觀稍熟，事理欲融。涉事不妨理，在理不隔事。故具行六度。若布施時，無二邊取著；十法界依正，一捨一切捨；財身及命無畏等施。（財施、身施、命施、法施、無畏施，皆平等而施）。若持戒時，性重譏嫌等無差別，五部重輕無所觸犯。若行忍時，生法寂滅，荷負安耐。若行精進，身心俱靜，無間無退。若行禪時，遊入諸禪，靜散無妨。若修慧時，權實二智究了通達，乃至世智，治生產業，皆與實相不相違背，具足解釋佛之知見，而於正觀如火益薪。此是第五品位。

如此五品圓信功德，東西八方不可爲喩。雖是初心，而勝聲聞無學功德。具如經說。（案經者《法華經》也）。

若欲比決取解，類如三藏家別總四念處位。義推如通教乾慧地位，亦如伏忍位。義推亦得是別教十信位。

私謂（章安自謂）五品位是圓家方便。初欲令易解，準小望大，如三藏之五停心。

初品圓信法界，上信諸佛，下信衆生，皆起隨喜，是圓家慈停心，遍對治法界上嫉妒。

第二品讀誦大乘文字。文字是法身氣命。讀誦明利，是圓家數息停心，遍治法界上覺觀。

說法品能自淨心，亦淨他心，是圓家因緣停心，遍治法界上自他癡。癡去，故諸行去，乃至老死去。

兼行六度品是圓家不淨停心。六蔽初名貪欲。若捨貪欲，欲因欲果皆捨。捨故，無復報身，非淨非不淨也。

正行六度品是圓家念佛停心。正行六度時，即事而理。理不妨道，事妨於道。即事而理，無障可論。

◉附二：牟宗三《佛性與般若》第三部第一分第四章（摘錄）

圓教五品位雖是初階，若論功德，亦勝過聲聞無學功德。以圓爲準，初階亦提升也。因此，此初階可類比三藏教之五停心。五停心者，㈠修數息觀，數息停心，對治初禪中有覺有觀，攀緣不住。㈡修不淨觀，不淨停心，對治貪欲。㈢修慈心觀，慈心停心，對治瞋恚。㈣修因緣觀，因緣停心，對治愚癡。㈤修界方便觀（亦曰修念佛觀），界方便停心（念佛停心），對治著我，破境界逼迫障（實破界類狹窄障，破我見也。）五停心同，套於圓教說與套於藏教說，其意旨不同。

圓教五品位又可類比藏教之別相四念處位、總相四念處位。別相四念處者，㈠觀身不淨（色蘊），㈡觀受是苦（受蘊），㈢觀心無常（識蘊），㈣觀法無我（想、行蘊）。總相四念處者，㈠觀身不淨，受、心、法、皆不淨；乃至㈣觀法無我，身、受、心皆無我。中間㈡觀受是苦，㈢觀心無常，可例知。

五停心位，別相四念處位，總相四念處位，此三者，在藏教名曰「外凡」，是藏教之「外凡」，非圓教中所謂「外凡」也。圓教中之「外凡」是「理即」與「名字即」。而五品位當身乃屬「觀行即」，乃是內凡之外品。故圓教中內凡之外品即可類比藏教之所謂「外凡」。

圓教五品位又可以義推，如通教之乾慧地、伏忍位；亦得如別教之十信位。

〔參考資料〕《天台四教儀》；《天台四教儀集註》卷下；《佛祖統紀》卷六。

五相成身觀

密教金剛界用語。係令行者具足五相而成就本尊身的觀行。又作五轉成身、五法成身。即：通達菩提心、修菩提心、成金剛心、證金剛身、佛身圓滿。此觀門相對於胎藏界的五字嚴身觀，而爲金剛界即身成佛之要道、頓證菩提之祕術，若依《教王經》之意，雖爲從顯入密的正機所用，然直往的眞言行者也不能不修此觀。其大要謂，行者先入阿娑頗娜伽三摩地，觀一切諸法皆空，不見身心之相，自思住於眞如實際之空理而成佛時，遍滿空中的祕密佛授以五相成身觀之旨要云云。

其觀行的次第爲：

⑴**通達菩提心**：即行者住於觀察自心三摩地，誦自性成就眞言，觀自心形如月輪，此月輪中尙有輕霧（表無明）。

⑵**修菩提心**：即誦眞言、觀自心如淸淨的滿月輪，離諸煩惱垢染，離能執、所執的分別。

⑶**成金剛心**：觀修菩提心之位的種子轉成金剛蓮華等本尊的三昧耶身，亦即觀自心即三昧耶身之位。更依以行廣金剛、斂金剛觀法。「廣金剛」即觀展舒自心的三昧耶身廣泛周遍於法界，「斂金剛」即觀周遍於法界的自身漸次收斂而納入自身的方寸，在此觀中，法界萬象皆與我合爲一體，修顯自心本具的萬德。

⑷**證金剛身**：行者自身證得本尊的三昧耶身之觀行。成金剛心與證金剛身雖有心身之異，但同爲三昧耶身之位。

⑸**佛身圓滿**：即轉證金剛身的三昧耶身爲相好具足的本尊羯磨身。此爲觀行之極致，即身成佛。

此五相有自證、化他二門，若以之配於五智、五大，則依自證門的中因發心之義，其次第當爲法界體性智、大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智，及地、空、火、風、水；但若依化他門的東因發心所傳，其次第則應爲大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智、法界體性智，及地、火、水、風、空。因此，若能成就究極的佛身圓滿之位，可得五智具足圓滿。

此五相若配以種、三、尊之次第，則通達菩提心與修菩提心是種子位，成金剛心與證金剛身是三昧耶位，佛身圓滿屬尊形位。又，種、三、尊可依序配於法、報、應三身，即種子位是法身，三昧耶位是報身，尊形位是應身。

五相成身之名見於《金剛頂瑜伽降三世成就極深密門》、《金剛頂瑜伽護摩儀軌》、《十八會指歸》及《菩提心論》等書。而敍述五相成身觀之實質的金剛頂部經軌頗多，如三卷本《教王經》卷一、《略出經》卷二、《蓮華部心儀軌》等。

◉**附：馮達庵〈五相成身釋要〉**（摘錄自《馮大阿闍黎金胎兩部手澤》）

大乘實教初地，便顯妙、平二智，至十地而圓成。密教金剛初心，始露鏡智，至金剛後心乃盡量開發，作智亦連帶成就。法界體性智隨妙、平二智而漸現；至鏡、作二智圓滿時，此智亦達其極。

五相成身次第，原表鏡智進修歷程。此類行者，先證顯教十地境界，妙、平二智已告完成；法界體性智亦發展過半。然鏡、作二智未備；雖得見十方諸佛密布空間，不離「因緣所生法」（亦名依他起法）；法界中所有如來未能任意出現，於是有五相成身法之修證。

行者雖登實教初地，第八識未克遍緣「一切種子」，須仗諸佛加持力引入之。已接觸「一切種子」本質，是謂「通達本心」。行者返顧胸間，覺有月輪出現，即一切種子之集合（？）體。但接觸能力尙弱，因緣習氣猶在，形成烏雲罩月之憾；即第八識未能純淨之表徵也。

進求深入一切種子本質，觀力漸次增强，終於斷絕因緣習氣，月輪不復被罩，全顯皓潔光相，是謂「開發菩提心」。爾時，第八識純淨無疵，轉稱大圓鏡智。

行者自心種子（？）隨鏡智淸淨而超脫玲瓏，則本有五智皆自在無礙。爾時，運用妙觀

察智開為眞實妙相，斯現五股金剛杵（顯教所謂實相，但就無形之性言之），是謂「證金剛心」。

前節祇證行者自心種性，若欲遍證他身，則須運用平等性智，引自性由全身遍達十方，貫徹所有種子之中，一一證明其眞實妙相。返顧自身，覺全身成五股金剛杵，是謂「成金剛身」，即遍照如來之基本法身。

依基本法身隨機化度，則運用成所作智以濟之。能化之形，或現他受用身，或現應化身，或現等流身，而一一融攝於自受用身，是謂「佛身圓滿」。爾時五智同為至極矣。（編按：本文依馮達庵之手稿整理而成，唯有若干字跡不易辨識，故以？號附之，以提醒讀者。）

五重唯識觀

五重唯識觀是慈恩宗的觀行法門。五重是：(1)遣虛存實識，(2)捨濫留純識，(3)攝末歸本識，(4)隱劣顯勝識，(5)遣相證性識。這五重裡面所說的識，是唯識觀的簡稱。這個觀法是慈恩宗著名的學者窺基，按照《攝大乘論》〈入所知相分〉的綱格（對唯識性次第悟入遍計所執、依他起、圓成實三性），採集《解深密》等經，《瑜伽》、《成唯識》等論的義蘊而組成，並為實踐的方便區分作五重步驟，詳見於他所撰述的《大乘法苑義林章》〈唯識義林〉及《般若波羅蜜多心經幽贊》中。

五重唯識觀的途徑，是簡擇一切萬法而實證唯識的道理。它的能觀體，是五位百法心所別境中慧，如《法苑義林章》說：「能觀唯識以別境慧而為自體。」又《心經幽贊》說：「以聞思修所成妙慧而為觀體。」此即於所觀察的境界簡擇分別，獲得決定，斷除疑惑的作用。它的所觀體，是一切諸法，即遍、依、圓三性眞妄境。

第一重唯識觀——遣虛存實識，先就一切諸法所具有的遍（虛）依圓（實）三性，分別遣虛和存實。觀察遍計所執的實我實法，皆同龜毛兔角，只從虛妄分別生起，體用都無，所以應當正遣除作空。觀察依他起性是依托衆多的因緣而生起的事相，是後得智的境界，圓成實性是圓滿成就眞實的體性，是根本智的境界，都不離識，所以應當正存留作有。所以起此第一重觀，是由諸有情無始以來，執遍計我法為有，撥眞俗事理為空，所以用遣虛觀對破執實我實法，用存實觀對遣撥無依他起性、圓成實性。像這樣，觀察空有，遣除有空，所以叫作遣虛存實。這是空有相對的觀法，它的典據是《攝大乘論》的「名事互為客，其性應尋思」文，《成唯識論》的「識言總顯一切有情各有八識、六位心所、所變相見、分位差別及彼空理所顯眞如」文。諸經論所說「一切唯識」、「二諦」、「三性」、「三無性」、「三解脫門」、「三無生忍」、「四悉檀」、「四嗢陀南」、「四尋思」、「四如實智」、「五忍觀」等，皆攝於此觀。

第二重唯識觀——捨濫留純識，依他起的諸識中，有相、見、自證、證自證四分，相分是所緣境（濫），後三分是能緣心（純），心只內有，境通內外，所以只說唯識，不說唯境。但是所謂外境，是遍計所執，亦即獨影境，所以說它作外，並非其體實有。像這樣，相分是依他起性的內境，和遍計所執性的外境即執著心外有實法不同，然而都屬於所緣，恐怕互相雜濫，所以捨棄所緣相分的內境，只就純屬能緣的後三分觀察唯識的道理。這是心境相對的觀法，它的典據是《厚嚴經》的「心意識所緣，皆非離自性，故我說一切，唯有識無餘」文及《華嚴經》的「三界唯心」文。

第三重唯識觀——攝末歸本識，見相二分都依自證分起，即不外自體分上的能所緣用，是所變，叫它作末。自證分（本）是體、是能變。假如離開作為本的自證分，就沒有作為末的相見二分，所以攝用歸體即攝末歸本，只就自證分觀察唯識的道理，這是體用相對的觀法，它的典據是《解深密經》的「諸識所緣，唯識所現」文。

第四重唯識觀——隱劣顯勝識，八識的自

體分中，各有心王（勝）心所（劣）的分別。而心是所依，如主；心所是能依，如臣。所以以心王爲勝，心所爲劣，只說唯心，不說唯心所。如此，隱劣心所，顯勝心王，只就心王的自體觀察唯識的道理，這是王所相對的觀法，它的典據是《說無垢稱經》（舊譯作《維摩詰所說經》）的「心雜染故有情雜染、心清淨故有情清淨」文。

第五重唯識觀——遣相證性識，八識心王的自體分是依他起的事相，而其實體則是我法二空，即離了遍計所執所顯的圓成實性。因此，更進一步捨遣依他的事相，只就圓成實性的法體求證唯識理。前觀察依他，遣除遍計的知解，如起繩的知解時遣除蛇的知解；今觀見圓成，遣除依他的知解，如更見繩的實質時遣除繩的知解，此即《攝論》遣除唯識想而悟入唯識的當體（不借助於唯識想而得的實證），叫它作遣相證性。進入此第五重觀時，根本智先證眞如理，後得智次了依他法，理事既彰，我法二執自然息滅。這是事理相對的觀法，它的典據是《勝鬘經》的「自性清淨心」文。

以上五重觀法中，前四重就依他識相觀察唯識理，後一重就圓成實性觀察唯識理。如此，空有、心境、體用、王所、事理五種，從粗到細，展轉相推，到第五重，實證唯識妙理，於是進入理智冥合的境界。（黃懺華）

〔參考資料〕《成唯識論了義燈》卷一（本）；《大乘法相研神章》卷二；《觀心覺夢鈔》卷下；《略述法相義》卷下；《大乘法苑義林章纂註》卷二。

五原理精要（梵Pañcāstikāyasāra）

印度耆那教教義綱要書。爲該教空衣派著名學僧昆達昆達（Kundakunda，二～三世紀時人）所著。

本書是一被評價極高的入門書及解說書。原書以印度俗語書寫，由一七三（或一八〇）頌組成。全文可大分爲二篇。第一篇爲本體論，解說宇宙基本的構成要素靈魂、物質等五種存在。第二篇則將該教所有教義歸納爲靈魂、非靈魂、流入、束縛、防止、除去、解脫、功德、罪惡等九原理，並加以詳細說明。最後敍述解脫之因：正信、知識、行爲的實踐，此三者在該教被視爲三寶。

五家正宗贊

四卷。宋・希叟紹曇撰。收在《卍續藏》第一三五册、《禪宗全書》第九册、《禪學大成》第四册。此書係南宗禪分爲五宗之後之史籍，「五家」即指臨濟、曹洞、雲門、潙仰、法眼五宗。作者選出五家中之重要禪師，敍述其師承、禪風，文末並加贊語，故書名曰「五家正宗贊」。作者紹曇，蜀人，在宋理宗、度宗之時，弘法於浙江天台山、河南嵩山等地。以其字爲「希叟」，故「禪學大成」本，署其書爲「希叟和尚五家正宗贊」。

此書書前有作者序，題曰：「寶祐甲寅，西蜀比丘紹曇百拜書於靈鷲放山室。」可知成書於寶祐甲寅年（1254）。全書各卷內容，大略如次：

(1)**卷一**：敍述達磨、慧能、馬祖、石頭、普願、百丈乃至雪峯義存等十二人。然未述南嶽懷讓與青原行思。

(2)**卷二**：敍述臨濟宗人。宗祖義玄等共二十餘人。

(3)**卷三**：述曹洞宗。記宗祖洞山良价、曹山躭章等十餘人。

(4)**卷四**：載雲門宗十四人、潙仰宗五人、法眼宗三人。

此書敍述甚簡略，傳記部份亦欠詳。然其重點在敍述諸家之禪風。故如欲探索南禪五家之宗旨，此書可作入門讀物。

五會法事讚

一卷。唐・法照撰。具稱《淨土五會念佛略法事儀讚》。收在《大正藏》第四十七册。本書內容係五會念佛法式的略示。卷首序文敍述此書撰述之緣由，本文中記述五會念佛的作法及其利益、所依等，又列舉可與五會念佛唱

和的三十七種讚文。即：寶鳥讚、維摩讚、相好讚、五會讚、淨土樂讚、離六根讚、正法樂讚、西方樂讚、般舟三昧讚、菩薩子讚文、鹿兒讚文、請觀世音讚文、道場樂讚文、往生樂願文、小般舟三昧樂讚文、相觀讚文、出家樂讚文、願往生讚文、般若讚文、小道場樂讚文、大樂讚文、歎阿彌陀佛讚文、嘆觀世音菩薩、歎大勢至菩薩、歎大聖文殊師利菩薩、觀經十六觀讚、阿彌陀經讚文、新無量壽經讚、新阿彌陀經讚、歎散華供養讚、歎西方淨土五會妙音讚、極樂五會讚、歎五會妙音讚、極樂莊嚴讚、父母恩重讚文、新華臺讚文、述觀經九品往生讚文。

此書後來廣受淨土教徒所用。如日本親鸞聖人《教行信證》〈行卷〉等也頗加引證。

除此書之外，另有《五會法事儀》（即《淨土五會念佛誦經觀行儀》）一書，內容與此書相同，而敍述較廣。故被視爲本書之廣本。唯廣本自古以來即罕爲教界所用。

五種三昧耶

密教修行的五種階段。又稱五種灌頂。指(1)初見三昧耶，(2)入覩三昧耶，(3)具壇三昧耶，(4)傳教三昧耶，(5)祕密三昧耶。所謂三昧耶是「誓言」之謂。亦即「不可違越」或「戒」之意。謂對此誓言若有違背，則得重罪云云。而此處之三昧耶，則引申爲五種受灌頂者之階級而言。《大日經》卷五〈祕密漫荼羅品〉云（大正18・33a）：

「正等覺略說五種三昧耶：初見漫荼羅，具足三昧耶，未傳眞實語，不授彼密印。第二三昧耶，入覩聖天會。第三具壇印，隨教修妙業。復次許傳教，說具三昧耶，雖具印壇位，如教之所說，未逮心灌頂，祕密慧不生。是故眞言者，祕密道場中，具第五要誓，隨法應灌頂。」

根據《大日經疏》卷十五所述，第一三昧耶是但得遙見漫荼羅。謂阿闍梨引彼於壇場外，禮拜、供養香花等，然未授以眞言及手印。因得見法會故無量罪業皆得滅除；第二三昧耶是見漫荼羅座位。謂引彼入壇中禮拜、供養、投花等，爲說本尊名號。得入壇門內悉見諸位，眞言及印亦得隨所應者授之。第三三昧耶是見漫荼羅及印位，並作諸事。謂阿闍梨自始至終爲彼作漫荼羅，並告示諸尊、教授眞言手印及一一行法。第四三昧耶已能通達眞言門的法則，具知圓壇所須的方便衆藝，堪在師位。第五三昧耶是祕密三昧耶，謂於祕密道場中作第五要誓的究竟灌頂，由此以生祕密慧。

將此五種三昧耶配以現行的軌式，第一是漫荼羅供，第二是結緣灌頂，第三是受明灌頂或學法灌頂，第四是傳法灌頂，第五相當於以心灌頂。

〔參考資料〕 《菩提心義》卷三；《撰定事業灌頂式具足支分》卷一；《大日經疏鈔》卷三；《眞言開庫集》卷上；《儼避囉鈔》卷二～卷四；《乳味鈔》卷十五；《大日經演奧鈔》卷五十一；《五部祕經傳授要路》卷三；《胎藏具支灌頂》卷一。

五種三昧道

眞言宗分一切三昧爲世間、聲聞、緣覺、菩薩、佛地等五種三昧道。見《大日經》卷二〈具緣品〉。略如下述：

(1)**世間三昧道**：指修世間的四禪、八定等諸三昧者。認爲世間的因果和業之生、滅，皆由神我掌握，不知因緣的實義，未能離我。

(2)**聲聞三昧道**：《大日經》云（大正18・9c）：「祕密主，聲聞衆住有緣地，識生滅除二邊，極觀察智，得不隨順修行因，是名聲聞三昧道。」即住於九想、八背捨、八勝處、三三昧等各各有緣之地，觀四諦，識因緣生滅，離斷常、有無二邊，生眞諦之智，得不隨順生死之因；然僅了達無我，未深達生死之法，極度厭怖生死之法，欲求疾速出離。

(3)**緣覺三昧道**：《大日經》云（大正18・9c）：「祕密主，緣覺觀察因果，住無言說法，不轉無言說，於一切法證極滅語言三昧，是名緣覺三昧道。」即緣覺觀察十二因緣深達其實

相，然只知空，未知有，故怠逸心生，缺出假利生之方便。

⑷**菩薩三昧道**：有一生補處三昧道、八地三昧道二種。八地三昧道是菩薩八地之初，有沈空之難，故起如幻三昧，勸利益衆生。補處三昧道是十地滿心將入佛果的三昧。

⑸**佛地三昧道**：是如來自性的法界體性三昧，超越語言、遠離因緣、住眞諦，爲密教五相三密的三昧道。

五種三昧道中，第一種是世間三昧道，後四種是出世間三昧道。四種出世間三昧雖有淺深，皆斷惑證理，有出三有的實益。反之，世間三昧道則三有不盡，故止於俗世利益。又，《大日經疏》卷七謂五種三昧道有淺略、祕密、深祕釋等三重意趣。此中，第一淺略釋，謂依顯教所說，五乘尙未相融，畛域分明，有其優劣深淺，此屬爲不知祕密藏者的方便說。

第二祕密釋，五種三昧皆爲開淨菩提心之實相門，眞言行者直以三密爲門，修行時先住於有相瑜伽的世間三昧，其後入覺證唯蘊無我之理的聲聞三昧，再入以十緣生句觀諸蘊無性無生的菩薩三昧；行者轉昇的次第雖有淺深之別，但與顯教之說迥然不同。

第三深祕釋，即於五種三昧，不論入何門，皆一生成佛，到達法界之體性，無淺深之別，此說異於漸次修證之說，乃胎藏曼荼羅橫平等門之實義。故說五種三昧所詮皆爲佛地三昧。

〔參考資料〕《祕藏寶鑰鈔》；《大日經義釋演密鈔》卷六；《眞言宗敎時問答》卷三；《大日經疏鈔》卷二；《大日經疏演奧鈔》卷十九、卷二十。

五精舍十塔

五精舍與十塔的併稱。指在印度有關如來聖蹟的五所精舍及十座塔。茲略述如下：

⑴**五精舍**：關於五精舍的名稱，衆說紛紜。麗本《大智度論》卷三云（大正25・77c）：「二城中多住王舍城。復次以坐禪精舍多故，餘處無有，如竹園、鞞婆羅跋恕、薩多般那求呵、因陀世羅求呵、薩簸恕魂直迦鉢婆羅。王舍城有五精舍，竹園在平地。」依此，竹園乃至薩簸恕魂直迦鉢婆羅似是所謂王舍城五精舍的名稱。但若依宋元明三本，「王舍城」三字作「耆闍崛五山中」六字，則鞞婆羅跋恕、薩多般那求呵、因陀世羅求呵、薩簸恕魂直迦鉢婆羅及耆闍崛五山即可稱爲五精舍。《法華經文句》卷一（上）及《法華疏私記》卷一所說均與後者相同。

此外，《枳橘易土集》卷二十一合鞞婆羅跋恕與薩多般那求呵爲一語，並引《翻梵語》卷九云（大正54・1042c）：「鞞婆羅應云毗婆羅，譯曰少力。跋恕應云吱嗟，譯曰犢，又云姓。薩多般那應云薩多般羅那，譯曰七葉。求呵譯曰穴也。」據此，則應名竹園、鞞婆羅跋恕薩多般那求呵、因陀世羅求呵、薩簸恕魂直迦鉢婆羅及耆闍崛爲五精舍。

除此之外，《教乘法數》卷十七、《大藏法數》卷三十二等，稱給孤獨園、靈鷲山、獼猴江、菴羅樹、竹林園爲五精舍。

⑵**十塔**：指供奉佛舍利及舍利瓶，或炭灰的十座塔。亦即佛入涅槃時，拘尸、波波、遮羅、羅摩伽、毗留提、迦維羅、毗舍離、摩伽陀國等八國人分佛舍利建塔供養，此爲八塔。此外，再加上香姓婆羅門所建塔（供奉八分舍利時所用的舍利瓶），以及灰塔（荼毗佛遺體後，所剩遺的炭灰）等二塔，故成十塔。法顯譯《大般涅槃經》卷下云（大正1・207c）：「于時八王，既得舍利，踴躍頂戴，還於本國各起兜婆。彼婆羅門從諸力士，乞分舍利瓶自起兜婆。諸力士等取其一分，於闍維處合餘灰炭而起兜婆。如是凡起十處兜婆。」《阿育王經》卷六云（大正50・150b）：「佛入涅槃起八舍利塔。第九甖塔、第十炭塔。」

另有於此十塔上，再增一髮塔，而成十一塔者。或說頂塔、牙塔、齒塔、髮塔、爪塔、衣塔、鉢塔、錫塔、瓶塔、輿塔等塔爲十塔，然未詳其出處。至於後世我國及日本所謂的五山十刹，有人認爲是源於此五精舍十塔而來

的。

〔參考資料〕《高僧法顯傳》；《法華文句復真鈔》卷一；《類聚名物考》卷三三四；《法苑珠林》卷三十九；《十誦律》卷六十；《般泥洹經》卷下；《長阿含經》卷五；《撰集三藏及雜藏傳》；《釋迦譜》卷四；《止觀輔行傳弘決》卷一之一。

五趣生死輪（梵bhava-cakra，藏srid-pahi hkhor-lo）

描繪衆生輪迴五趣之生死狀的圖像。又稱五道輪、生死輪或十二因緣圖。五趣即五道，指地獄、餓鬼、畜生、人及天。《有部毗奈耶雜事》卷十七云（大正24·283a）：

「給孤長者施園之後作如是念，若不彩畫便不端嚴，佛若許者我欲莊飾，即往白佛。（中略）佛言，長者於門兩頰應作執杖藥叉，次傍一面作大神通變，又於一面畫作五趣生死之輪。」

有關其圖案及畫法，《有部毗奈耶》卷三十四詳細說明，內容略如下述：

首作五輻輪形，於輪形下方畫捺洛迦，二邊分畫傍生、餓鬼二趣，其上再畫人、天二趣，人趣中又分四洲。輪轂畫佛像，像前另有三種形像，即表多貪的鴿形，表多瞋恚的蛇形，表多愚癡的豬形。輪之外緣另畫十二緣生相，即表「無明」的羅剎像、表「行」的瓦輪像、表「識」的獼猴像、表「名色」的乘船人像、表「六處」的六根像、表「觸」的男女相摩觸像、表「受」的男女受苦樂像、表「愛」的女人抱男像、表「取」的丈夫持瓶取水像、表「有」的大梵天像、表「生」的女人誕孕像、表「老」的男女衰老像、表「病」的男女帶病像、表「死」的輿死人像、表「憂」的男女憂慼像、表「悲」的男女啼哭像、表「苦」的男女受苦像、表「惱」的男女挽難調伏的駱駝像。此外，輪上作無常大鬼伸張兩臂抱此五趣生死輪，且鬼頭兩側寫二伽陀之相。又於無常鬼之上畫白圓壇，以表涅槃圓淨之相。

此圖像極早即流傳於印度，現今阿旃陀（Ajantā）第十七號窟殿存有其古圖；另依《法苑珠林》卷二十三及《諸寺緣起集》〈興福院條〉可知中國及日本自古亦有流傳。然三者在圖案內容上均略有不同。

〔參考資料〕《釋氏要覽》卷下；L. A. Waddell《The Buddhism of Tibet》；J. Griffiths《The Paintings in the Buddhist Cave-Temples of Ajantā》；W. Simpson《The Buddhist Praying-Wheel》；C. Rhys Davids《On the Wheel of Life》。

五方便念佛門

一卷。隋·智顗述。又稱《五方便門》、《五方便念佛觀門》。收在《大正藏》第四十七冊。旨在闡述五種念佛法門。內容首先揭示行者念佛時的五種由淺至深之禪，其次敍述念佛五門及其方便次第，卷末依《大寶積經》回答有關一行三昧法及依畫像觀禮法，並約化法四教說明念佛之義，而以無佛無念爲大乘念佛。

五種念佛法門，即：

(1)**稱名往生念佛三昧門**：行者口稱南無阿彌陀佛時，心必願生彼國。

(2)**觀相滅罪念佛三昧門**：行者專注想像佛身，終得見佛光明奕耀，令行者所有罪障悉皆消滅。

(3)**諸境唯心念佛三昧門**：觀佛由自心而起，別無境界。

(4)**心境俱離念佛三昧門**：觀心無自相可得。

(5)**性起圓通念佛三昧門**：行者於無功用位任運修習而興智，窮盡諸佛之法源，普賢之願因盡皆圓滿。

本書自古相傳爲智顗所撰，然以書中有較智顗晚出的《大寶積經》經文，及屬華嚴思想的性起圓通念佛三昧門，故有人認爲本書當爲智顗以後的作品。

〔參考資料〕《佛祖統紀》卷二十五；望月信亨《淨土教之研究》、《支那淨土教理史》。

五字文殊菩薩（梵Mañjughoṣa，藏Hjam-dbyan）

以阿（a）、囉（ra）、跛（pa）、者（ca）、曩（na）五字爲眞言的文殊師利菩薩。在胎藏界文殊院中，居月光菩薩右方。又稱妙音菩薩。頂有五髻，也稱五髻文殊。密號吉祥金剛。種子字爲「䈴」（maṃ），又作「迦」（ka）或「曇」（dhaṃ）。三昧耶形是青蓮，上有寶篋；一說是智劍。身呈黃色，頂有五髻。右手豎拳，持青蓮。左手仰掌，橫持梵篋，坐赤蓮華。

頂髮五髻表此尊之眞言「阿囉跛者曩」五字，即五智。「阿」是無生義，「囉」是清淨無染離塵垢義，「跛」是亦無第一義諦諸法平等義，「者」是諸法無諸行義，「曩」意謂諸法無有性相，語言文字相皆不可得。

左手所持之梵篋是《般若經》，表智波羅蜜，青蓮華表不染著諸法三昧，智劍表此尊之大空智。獅子座爲如來座，此尊不僅爲諸佛之師，也是智慧門之主，故乘此座。

至於其印相，《五字陀羅尼頌》謂結五髻印，印狀如五峯，印心、兩肩、喉，最後置頂上。

以此尊爲本尊，念誦阿、囉、跛、者、曩五字眞言而修之法，稱五字文殊法，又作五髻文殊法；主要爲祈求深智、令法久住而修。《五字陀羅尼頌》云（大正20・713b）：「修此三昧者，疾入諸佛慧，能以凡夫身現成就佛身。」

〔參考資料〕《金剛頂經瑜伽文殊師利菩薩供養儀軌》；《曼殊師利童子菩薩五字瑜伽法》；《祕藏記》；《諸說不同記》卷五；《圖像抄》卷五；《阿娑縛抄》卷九十九〈文殊五字〉。

五位七十五法

俱舍家對一切法所作的分類。俱舍家將一切事象大別爲五大類七十五種根元性的元素，故名。五位者，指無爲法、色法、心法、心所有法、心不相應法。後四者屬有爲法。茲分述如下：

⑴**無爲法**：可細分爲三種，即虛空無爲、擇滅無爲、非擇滅無爲。

⑵**色法**：可細分爲十一種，即眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、色境、聲境、香境、味境、觸境、無表色。

⑶**心法**：唯有一種。

⑷**心所有法**：計有四十六種，可大別爲六類，即：

①遍大地法，有受、想、思、觸、欲、慧、念、作意、勝解、三摩地等十種。

②大善地法，有信、勤、捨、慚、愧、無貪、無瞋、不害、輕安、不放逸等十種。

③大煩惱地法，有無明、放逸、懈怠、不信、惛沈、掉舉等六種。

④大不善地法，有無慚、無愧等二種。

⑤小煩惱地法，有忿、覆、慳、嫉、惱、害、恨、諂、誑、憍等十種。

⑥不定地法，有惡作、睡眠、尋、伺、貪、瞋、慢、疑等八種。

⑸**心不相應法**：可細分十四種，即得、非得、同分、無想果、無想定、滅盡定、命根、生、住、異、滅、名身、句身、文身。

茲將此上所述，表列如下：（見下頁）

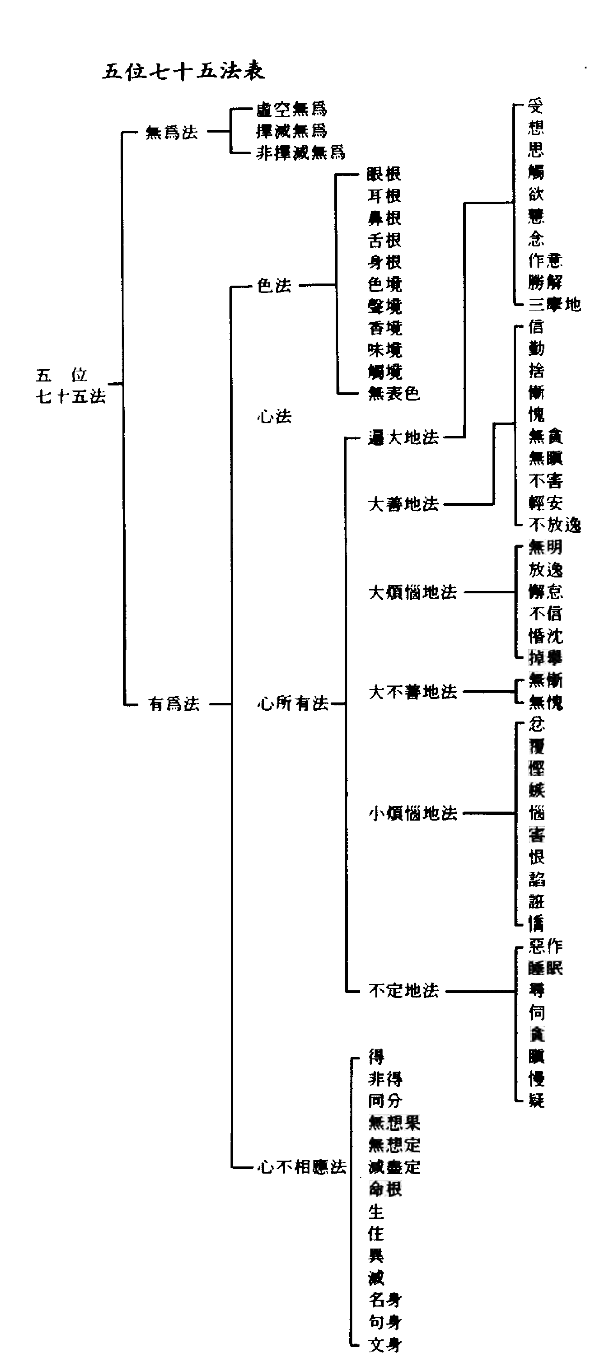
〔參考資料〕宇井伯壽《佛教汎論》第二篇第二部。

五利使・五鈍使

即十使，又稱十大惑，或十隨眠。「使」是煩惱的異名，在十根本煩惱中，前五者（即身見、邊執見、邪見、見取見、戒禁取見）是迷四諦之理而起，爲惑性之猛利者，故名五利使；後五者（即貪、瞋、癡、慢、疑）中，尤以貪瞋癡慢四者主要是迷執於世間事物而起之惑，性分遲鈍，故名五鈍使。蓋此五利五鈍之名，乃舊譯家弘論師所說，不爲新譯家所用。

關於此十使，《大乘義章》卷六云（大正44・584b）：

「依如毗曇，前五是利，推求性故。後五是鈍，非推求故。若依成實，總相粗分相同毗



曇。以實細論，前五唯利，後五種中，貪瞋慢疑一向是鈍，無明不定。若就五見以說無明，無明是利，彼說邪明爲無明故。故就餘說者，無明是鈍。大乘法中俱有此相。若復通論，十使之中，俱有利鈍，數起名利，不數名鈍。」

此中，毗曇之說乃就見、非見論利鈍之別，以推求爲利，非推求爲鈍；成實之說（《成實論》卷九〈無明品〉）則認爲無明有邪明（邪分別）與明無（缺乏「明」）兩種，而邪見等皆由邪明生，故以邪明爲利，餘之明無爲鈍。

〔參考資料〕《俱舍論》卷十九；《成實論》卷十一；《成唯識論》卷六；《成唯識論述記》卷九。

五家宗旨纂要

闡述五家宗風的禪籍。凡三卷。清·三山燈來（1614～1685）撰，性統編。康熙四十二年（1703）刊行。收在《卍續藏》第一一四册、《禪宗全書》第三十五册。

本書一名《三山來禪師五家宗旨纂要》，旨在論述五家宗風——臨濟宗是全機大用、棒喝齊施；曹洞宗是君臣道合、正偏相資；溈仰宗是父子一家、師資唱和；雲門宗是出語高古、迥異尋常；法眼宗是聞聲悟道、見色明心。書中詳列各宗特別著重的法門，並舉出實例說明。

本書雖稱《五家宗旨纂要》，但內容卻偏重在臨濟宗及曹洞宗，書前錄有作者之師——慶忠鐵壁機老人（1603～1668）的〈五宗斷〉（卍續114·507上）云：「用臨濟而不通曹洞則類野狐，用曹洞而不通臨濟則落教網，是必濟洞兼通則雲門、溈仰、法眼在其中矣。」

全書三卷，卷上論臨濟宗，卷中論曹洞宗，卷下論溈仰、雲門、法眼三宗。內容除舉示各宗法要外，且附有略解及頌。卷末另附〈三身四智說〉及〈八識拈評〉。

本書作於順治十四年（1657），但四十餘年後（即康熙四十二年）始由門人性統編輯刊行。

五大虛空藏菩薩

密教所供奉之菩薩，又稱五大金剛虛空藏。即法界虛空藏、金剛虛空藏、寶光虛空藏、蓮華虛空藏、業用虛空藏等五位菩薩。這五尊是密宗修法時所供奉的，在一般顯教寺院中，甚爲少見。

依據密宗教義，這五大虛空藏是大日、阿閦、寶生、彌陀、釋迦等五智如來入如意寶珠三昧的象徵。換句話說，這五大菩薩實即五智如來所變。以這五大菩薩爲本尊的密法，叫做五大虛空藏法。相傳如爲國家修習此法，可以預防天變、增益國運。如爲個人所修，也有延年益壽、消災增福的效果。

在形像方面，這五尊通常都作圓形排列。五尊同在一大圓圈之內，各尊顏色互有不同。正中央是白色的法界虛空藏，前方是黃色的金剛虛空藏，右方是青色的寶光虛空藏，後方是赤色的蓮華虛空藏，左方是黑紫色的業用虛空藏。在有些畫像裏，五尊也各有坐騎，依中、東、南、西、北的順序，分別乘坐獅子、象、馬、孔雀與金翅鳥。

日本京都神護寺所藏的五大虛空藏菩薩像，是日本國寶。爲彩色木雕。雕造於日本仁明天皇承和年間（九世紀中葉）。其排列方式本來也作圓形，但是現在則呈現橫排並列式。各尊的右手所持物各有不同，而左手則皆執持三鈷鉤，無一例外。

◉附：〈五大虛空藏菩薩〉（摘譯自《密教大辭典》等）

五大虛空藏菩薩，係指從大虛空藏菩薩的五智所開出的五尊。或謂金剛界五智如來（即大日、阿閦、寶生、彌陀、釋迦）各入如意寶珠三摩地，施福智所成就。意即將一切如來之五智總攝於虛空藏尊。蓋五大虛空藏出自《瑜伽經》，以特別深祕故而有異解，或約五智立五菩薩，或以五菩薩即五佛所變。而五尊之名亦因此產生異說，依中東南西北的順序，《瑜伽經》說是法界虛空藏、金剛虛空藏、寶光虛空藏、蓮華虛空藏、業用虛空藏；《五大虛空藏菩薩速疾大神驗祕密式經》列解脫、福智、能滿、施願、無垢等五虛空藏。另有稱爲智慧、愛敬、官位、能滿、福德者。

五大虛空藏的形像，依《瑜伽瑜祇經》〈金剛吉祥大成就品〉所載，一大圓明中更畫五圓，(1)中圓畫白色的法界虛空藏，左手執鉤，右手持寶；(2)前圓（東）畫黃色金剛虛空藏，左持鉤，右執寶金剛；(3)右圓（南）畫青色寶光虛空藏，左執鉤，右持三瓣寶，放大光明；(4)後圓（西）畫赤色蓮華虛空藏，左持鉤，右持大紅蓮華；(5)左圓（北）畫黑紫色業用虛空藏，左持鉤，右持寶羯磨金剛。五尊分別乘獅子、象、馬、孔雀、迦樓羅。

此五尊的三昧耶形，分別爲率堵婆、五鈷杵、如意寶、蓮華、羯磨。其種子依次爲vaṃ、hūṃ、trāḥ、hrīḥ、aḥ等五字。

〔參考資料〕《覺禪鈔》〈五大虛空藏〉卷；《覺源鈔》卷下之本；《阿娑縛抄》卷一〇六〈五大虛空藏〉卷。

五分比丘尼戒本

一卷。梁・釋明徽撰。收在《卍正藏》第十九册。內容係依佛陀什譯《彌沙塞五分律》及《彌沙塞五分比丘戒本》，而羅列八波羅夷法、十七僧伽婆尸沙法、三十尼薩耆波逸提法、二一〇波逸提法、八波羅提提舍尼法、一百衆學法，共計三七三戒，然缺七滅諍法。《開元釋教錄》卷六云（大正55・538a）：

「檢此戒中，衆學之後無七滅諍，律本雖略，准義合安，豈可尼僧有諍不殄。祇律正文與僧同有，故彼律第四十云：衆學法中，唯除汚草及水。七滅諍法，隨順法，並同比丘，彼師不安，理不通也。」

關於七滅諍法，諸部尼戒本皆有，獨本書缺錄，智昇所論誠是。

本書撰者之生平事蹟不詳。《麗藏》作明徵、《聖語藏》〈貞元釋教錄〉中作明徹。若爲明徹，則《續高僧傳》有傳。

五門禪經要用法

一卷。佛陀蜜多（覺親）撰。宋・罽賓三藏曇摩蜜多（法秀）譯。又作《五門禪要法》、《禪經要用法》。收於《大正藏》第十五册。書中列擧五大坐禪觀法（數息觀、不淨觀

、慈心觀、因緣觀、念佛觀），並詳述每一觀法的理論及其對治之病，尤其力說觀佛之法。或謂撰者係婆藪槃豆（世親）之師。

〔參考資料〕《出三藏記》卷二；《三寶紀》卷十；《大唐內典錄》卷四。

井上靖（1907～1991）

日本著名作家。北海道人，京都帝國大學畢業。爲二十世紀日本之著名小說家及詩人。擅歷史小說。氏頗致力於中日友好及文化交流事業，曾多次訪問中國，且擔任日中文化交流協會會長十年，並獲北京大學授予名譽博士榮銜。此外，歷任日本筆會會長、日本文藝家協會理事長、國際筆會副會長等職。

西元1981年曾爲諾貝爾文學獎之重要候選人之一。後雖未獲獎，然亦可見其在日本文學界之地位。氏文思活躍，著作等身，其中不乏以中國歷史及佛教爲題材之作品，如《天平之甍》詳述唐代高僧鑑眞東渡，傳揚佛法之奮鬥過程；《敦煌》則敍述敦煌千佛洞之成立故事。此外，《西域的故事》、《樓蘭》二書亦皆與佛教文化有關。

井上日召（1886～1967）

日本昭和時代的國家主義者。羣馬縣人。名昭。曾渡中國滿州從事諜報活動，回國後，專心於坐禪生活。後歸依日蓮宗，號「召」。於茨城縣創建立正護國堂，以國家主義指導青年。其後，傾向於以武力革新國家，遂組成血盟團，計畫暗殺要人，因此被判無期徒刑。晚年再度致力於禪學，並遠離日蓮主義。

井上圓了（1858～1919）

日本明治時代著名的佛教哲學家。眞宗大谷派僧。生於越後（新潟縣）慈光寺。號甫水。明治十八年（1885），畢業於東京大學哲學科。同年刊行《三學論》，闡述孔子、釋迦牟尼、蘇格拉底、康德等「四聖」之學。氏反對當時的歐化風潮，且不僅以哲學的立場來批判基督教，並立足於國粹主義立場而致力於佛教的改革與再興。明治二十年（1887），創立以研究佛教哲理爲中心的哲學館（1906年改爲東洋大學）。二十一年及三十五年兩度留歐。二十九年獲文學博士學位。三十六年，在東京中野建哲學堂（四聖堂），祭拜「四聖」。曾出版哲學書籍及「哲學雜誌」、「日本人」等雜誌，並創立哲學會、國家學會。大正八年（1919），遊歷中國途中，病歿於大連，享年六十二。

氏著作豐富，內容包羅萬象，代表作有《眞理金針》、《佛教活論》、《妖怪學講義》、《日本佛教哲學系統論》等。

井上哲次郎（1855～1944）

日本明治至大正時期的哲學家。生於筑前（福岡縣）。號巽軒。明治十三年（1880）畢業於東京帝國大學。十七年至二十三年留學德國。其後歷任東京帝國大學教授、哲學會會長、東京大學文科大學校長。曾將德國的觀念論哲學介紹於日本國內，日本的觀念論哲學因而確立。並將東西思想融合統一，爲「現象即實在論」的先驅者。又以國家主義的立場强調國民道德。明治二十六年，著《教育と宗教との衝突》一書，抨擊基督教在佛教護法護國的教說對照下，是反國家主義的宗教，引起很大的迴響。另著有《國民道德概論》、《日本陽明學派の哲學》、《日本古學派の哲學》、《日本朱子學派の哲學》。

有關宗教的著作頗多，其中，《釋迦牟尼佛》一書爲日本描寫人間釋尊的最初作品。在印度與佛教方面的造詣頗深，曾以「比較宗教學及東洋哲學」爲題，講授印度哲學。昭和十九年（1944）去世，享年八十九。

互跪

印度與西域禮儀之一。即左右兩膝交互跪地致敬。經典中雖屢見右膝著地致敬之語，但若疲倦時，亦允許左右兩膝交互著地。故《釋

門歸敬儀》卷下云（大正45・863c）：

「明右膝著地者，經中多明胡跪、互跪、長跪，斯並天竺敬儀屈膝拄地之相也。如經中明，俗多左道所行皆左故，佛右手按地以降天魔，令諸弟子右膝著地。言互跪者左右兩膝交互跪地，此謂有所啓請、悔過授受之儀也。佛法順右，即以右膝拄地，右髂在空右指拄地，又左膝上戴左指拄地，使三處翹翹曲身前就。故得心有專志，請悔方極。（中略）故律中請悔或蹲或跪。文自解云：跪著謂尻不至地，斯正量也。僧是丈夫，剛幹事立，故制互跪。尼是女弱翹苦易勞，故令長跪。兩膝據地，兩脛翹空，兩足指指地，挺身而立者是也。經中以行事經久，苦弊集身，左右兩膝交互而跪。」

由此可知，乞戒等時，僧採互跪，尼採長跪。今人所爲之互跪，則右膝著地，右蹠承尻，豎左膝，左蹠踏地，全身安定而毫無危懼狀。此恐有違本儀。

〔參考資料〕《四分律》卷三十三、卷四十八、卷五十四；《鼻奈耶》卷三；《根本說一切有部百一羯磨》卷一；《根本薩婆多部律攝》卷一、卷七、卷十三；《四分律行事鈔資持記》卷下三之二；《釋氏要覽》卷中；《禪林象器箋》〈禮則門〉。

互用罪

指戒律上濫用三寶物之罪。依範圍的寬狹，有三寶互用、當分互用、像寶互用、一一互用四種。「三寶互用」，是說將佛物用於法或僧，將法物用於佛或僧，將僧物用於佛或法。「當分互用」者，例如將造釋迦像的功德金轉用於造彌陀等像；將印行《無量壽經》的功德金轉用於印行《法華經》；將施於甲寺僧侶的供養物轉贈給乙寺僧侶。「像寶互用」，例如將供養五分法身之物供養形像；將供養滅諦涅槃理法之物供養黃卷赤軸的經典；將供養第一義諦僧之物供養剃髮染衣之僧。「一一互用」者，謂以三寶、堂宇等各受用物、田園等各係屬物、香燈等各供養物、飲食等各獻納物，一一相互濫用。關於此互用罪，法藏僅舉三寶互用，當分互用二種。

〔參考資料〕《梵網經菩薩戒本疏》卷二；《四分律行事鈔資持記》卷中一之四；《四分律鈔簡正記》卷十。

仁勇

宋代臨濟宗楊岐派僧。俗姓竺。四明（浙江省）人。生卒年不詳。初學天台，後轉爲參禪而謁雪竇重顯。聞楊岐方會於雲蓋弘法，往謁，一語未及即會禪旨。方會歿後，與同參白雲守端遊四方，後住金陵保寧寺，宣揚禪法。弟子有壽聖智淵、壽聖楚文、寶積宗映、景福日余等。著有《保寧勇禪師語錄》一卷，收在《禪宗全書》第四十一册。

〔參考資料〕《續燈錄》卷十四；《聯燈會要》卷十五；《嘉泰普燈錄》卷四；《五燈會元》卷十九；阿部肇一著・關世謙譯《中國禪宗史》第十六章。

仁恭（1266～1334）

宋代臨濟宗一山派僧。號石梁。台州（浙江省）人。生於南宋度宗咸淳二年（1266），是一山一寧的外甥。初登杭州徑山剃髮受具，遍參諸方，再依一山一寧，並嗣其法。後居住雪竇山紀綱寮。正安元年（1299）與一山共赴日本，初於信濃（長野縣）慈雲寺弘法，後應檀越之請，創慈壽寺，歷住筑前（福岡縣）聖福寺、相模（神奈川縣）壽福寺、京都建仁寺，敎方言梵誦。晚年退居興雲庵。建武元年（1334）十二月十八日示寂，年六十九。敕諡「慈照慧燈禪師」。

〔參考資料〕《延寶傳燈錄》卷二十二；《本朝高僧傳》卷二十五；《扶桑五山記》卷四。

仁海（955～1046）

日本眞言宗僧。和泉（大阪府）人。一稱千心。世稱小野僧正、雨僧正。初師事高野山雅眞，後赴京都，從元杲受傳法灌頂。遊學諸方，極究深義，後於山城（京都）小野創立曼荼羅寺，弘揚密教。歷任東寺長者、東大寺別

當、高野山座主、僧正等。師精修請雨經法，嘗多次奉勅祈雨，頗具靈驗。永承元年示寂，世壽九十二（一說九十六）。其法流稱爲小野流。學徒雲集，付法弟子有成尊、成典、覺源、慶盛等人。著書豐富，有《金剛峯寺緣起》、《後七日記》、《請雨經次第》、《小野六帖》等書。

〔參考資料〕《元亨釋書》卷四；《本朝高僧傳》卷四十九；《續傳燈廣錄》卷五。

仁寬

日本眞言宗立川流之祖。生卒年不詳。後改名爲蓮念，世稱伊豆阿闍梨。京都人。左大臣源俊房之子。初隨勝覺出家，康和三年（1101）在無量光院受傳法灌頂，後來成爲後三條天皇皇子輔仁親王的護持僧。永久元年（1113）因參與親王叛逆之事，被流放到伊豆（靜岡縣）。在伊豆時，爲渡世而濫將眞言傳授給有妻室之俗人及食肉之庶人；又許武藏國立川的陰陽師見蓮入其門，見蓮將金胎兩部與陰陽道混合成一種邪說，提倡男女交接是即身成佛之祕術，後世稱爲立川流。仁寬之付法弟子有觀蓮、寂乘、觀照、見蓮等人。

〔參考資料〕《百鍊抄》卷五；《源平盛衰記》卷十六；《立河聖教目錄》；《寶鏡鈔》；《眞俗雜記手帖》；《金剛頂無上正宗傳燈廣錄續篇》卷七；《邪教立川流の研究》。

仁王會

指爲祈求風調雨順、萬民豐樂，而講讀《仁王般若經》的法會。又稱仁王般若會、仁王道場、百座道場或百座會。依該經所載，値國土將亂或遭逢火難、水難、風難等諸難時，應請百佛像、百菩薩像，百羅漢像等，於百師子吼高座前燃百燈，燒百和合香，請百法師誦持此經，則可令五穀豐收，民康物阜云云。

南北朝永定三年（559），陳武帝勅令於大內設仁王大齋，此爲我國舉行仁王會的嚆矢；陳後主至德三年（585），請智顗入太極殿講《仁王般若》。至唐代，貞觀三年（629），太宗勅令京城僧尼行道轉讀《仁王般若經》；永泰元年（765），不空重譯《仁王護國般若波羅蜜多經》。同年，代宗於長安資聖、西明二寺設百高座，請百法師講讀該經；貞元四年（788），德宗從良彥之請，於西明寺設無遮大會，講《仁王般若經》。其後，歷代屢有行之者。

日本方面，仁王會又稱仁王講，以齊明天皇六年（660）所舉行者爲最早。天武天皇五年（677）、持統天皇七年（693）亦相繼舉行；其後，於奈良平安時代亦盛行之。其目的可大別爲三類，即：

(1)具有即位禮儀性質，指每一代天皇即位時所舉行的大仁王會，稱爲一代一度仁王會，始於天平元年，清和天皇以後成爲恆例。

(2)逢國家大事而臨時舉行的仁王會，稱爲臨時仁王會，始於桓武天皇延曆十七年（798）。

(3)每年春秋二季（二月與七月）所舉行的仁王會，從平安中期左右起制度化。

高麗於顯宗三年（1012）起，多請僧至內殿講讀《仁王般若經》；自肅宗（1096～1105在位）以後，歷代諸王亦常設百座仁王會。

仁和寺

日本眞言宗御室派總本山。位於京都市右京區御室大內町。山號大內山。又稱仁和寺門跡、御室御所。仁和二年（886）光孝天皇勅建，光孝天皇崩殂後，宇多天皇繼建，於仁和四年落成。延喜元年（901）天皇受益信灌頂後，在該寺內築一室爲御座所（宮），稱爲御室。從此每代法親王皆入住於此，寺門大爲繁榮。

應仁二年（1468）遭罹兵火，堂宇全部燒毀，僅傳法燈。寬永十一年（1634），受德川家光的外護，遂再興堂宇，正保三年（1646）舉行落慶供養。明治二十年（1887）再度失火，翌年逐次重建各堂宇。大正十四年（1925）

歸屬古義眞言宗；至昭和二十一年（1946），成爲御室派本山。

本寺寺寶有木造文殊菩薩坐像一尊、紙本墨書聖敎三十册（三十帖册子）、舊御室相承記六卷、淡紫紙金泥般若心經一卷、絹本墨書尊勝陀羅尼梵字經一帖（不空三藏筆）、絹本著色孔雀明王像、聖德太子像、紺紙金泥藥師經一卷、承久三年四年日記、唐革萌繪寶珠筥一箇等，皆屬國寶。

〔參考資料〕《仁和寺文書》；《仁和寺御室系譜》；《仁和寺諸堂記》；《仁和寺御傳》；《仁和寺諸院家記》；《諸門跡譜》；《仁和寺諸師年譜》；《延喜式》卷二十六；《日本紀略後篇》卷二、卷七～卷九、卷十一、卷十三；《左經記》；《榮華物語》卷十四。

仁達哇（藏Red mdaḥ ba；1349～1412）

西藏佛教薩迦派的學僧。名宣奴羅追（gshon nu blo gros）。生於仁達地方（在薩迦與江孜之間），從學於薩迦派的昆卡培等人。一生致力於宣揚月稱所傳的中觀思想。曾爲《入中論》作註釋，而成《實義明燈》一書。此外，亦曾註釋《俱舍論》、《寶性論》、《祕密集會怛特羅》等典籍。格魯派祖師宗喀巴及賈曹傑、克主傑等人均曾從其學法。

〔參考資料〕王輔仁《西藏佛教史略》。

仁欽桑布(藏Rin-chen-bzaṅ-po；958～1055)

西藏佛教後弘期的著名譯師。亦譯林親桑坡、仁欽桑波、仁欽藏卜，或稱「寶賢譯師」。生於阿里古格的恰汪熱那（gu-ge'i-sa'i-char snyung-vam-ratna）。十三歲時依智賢出家，曾被也協沃選派至迦濕彌羅（今克什米爾）留學七年，學習一切顯密教義。其後又連續出國，親近拏熱巴等七十五位大論師。回國後，人們稱其爲「洛欽」（Lo-chen，即大譯師）。

氏曾迎請許多印度、迦濕彌羅的佛教大師到西藏，翻譯顯密經論，尤其著力於翻譯瑜伽部和集密續，並廣事弘揚。後來又迎請法護、慧護兩位論師弘傳戒法。據統計，仁欽桑布一生共翻譯了十七種經，三十三種論，一〇八種怛特羅（tantra密續），另外還有醫藥、文法、工藝等方面的一些書。此外，他還對赤松德贊時期一些舊的佛經譯本進行修訂。並到處建寺修塔，以至現今的阿里人，幾乎把所有重要的寺廟都說成是仁欽桑布所建。

仁欽桑布譯經的特點，第一是數量多，第二是以密宗爲主。西藏佛教史上，把他和他以後所翻譯的密宗經典，稱爲新譯密典，而將在他之前所譯出的，稱爲舊譯密典。有人認爲後弘期密法之盛，和仁欽桑布翻譯大量密宗經典有直接的關係。（西藏僧人一般把朗達瑪滅佛以前的佛教，稱爲前弘期；把公巴饒賽和仁欽桑布以後的佛教，稱爲後弘期。）

此外值得一提的是，當時的西藏國王拉德爲了表示對仁欽桑布的尊敬，特別將普蘭協爾地區賜給他，這不僅是藏族歷史上第一次出現「谿卡」（即莊園）的名詞，也是政府封贈土地給僧人的先例。

〔參考資料〕《中國佛教總論》；王森《西藏佛教發展史略》；多田等觀《チベット》；《西藏王統記》；G. N. Roerich《The Blue Annals》；E. Obermiller《History of Buddhism by Bu-ston》；Giuseppe Tucci《Rin-c'en bzan-po e la Rinascita del Buddhismo nel Tibet, Indo-Tibetica》。

仁王護國般若波羅蜜經

又稱《仁王般若波羅蜜護國經》，簡稱《仁王般若經》、《仁王經》。收在《大正藏》第八册。現存兩種譯本：一題《仁王般若波羅蜜經》，姚秦・鳩摩羅什譯；一題《仁王護國般若波羅蜜多經》，唐・不空譯，都分上下兩卷。舊傳本經除現存的兩種譯本外，還有晉・竺法護及梁・眞諦的譯本，係《歷代三寶紀》錯誤記載，不足信。據現存經錄記載，本經第一譯始見於梁代《出三藏記集》卷四，列入失譯雜經錄內。隋代《法經錄》亦將本經列入疑

惑錄內，題《仁王經》二卷，下註云（大正55・126b）：「別錄稱此經是竺法護譯，經首又題云是羅什撰集佛語，今按此經始末義理文詞，似非二賢所譯，故入疑錄。」自《歷代三寶紀》以後，始以此譯爲羅什譯。其第二譯，據《貞元錄》記載，係唐代宗永泰元年（765）四月不空奉詔重譯，而在此以前窺基撰《瑜伽師地論略纂》（卷十），述玄奘說，謂西方未聞有此經本，是則本經梵本之有無亦成問題。

本經主要內容，係說護佛果、護菩薩十地行法門及守護國土的因緣。全經分爲八品：

⑴〈**序品**〉：敍佛在王舍城耆闍崛山中，與大比丘衆八百萬億俱（唐譯本作千八百人俱），復有尼衆、大菩薩衆、修七賢行衆及諸梵天子等衆。又有波斯匿王等十六大國王及其眷屬來集。時佛入寂靜妙三摩地，放大光明，波斯匿王次第問諸大衆，佛已二十九年中（唐譯無）爲大衆等說《摩訶般若》、《金剛般若》、《天王問般若》、《光贊般若》（唐譯作《大品般若》等無量無數般若），今放光明斯爲何事，時諸大衆無能答者。

⑵〈**觀空品**〉：唐譯作〈觀如來品〉，敍佛知十六大國王意欲問護國土因緣，而先爲諸菩薩說護佛果及護菩薩十地行因緣；本品明蘊、處、界、六大、四諦、十二因緣皆空，以及十八空等義，是爲修護佛果因緣。

⑶〈**菩薩教化品**〉：唐譯作〈菩薩行品〉，說菩薩護十地行因緣，應依伏、信、順、無生、寂滅五種忍修行。此中前四忍位復各分上中下三忍，第五忍位分上下二忍。初伏忍位中，有習種性菩薩修十住行，發信等十心，是爲信忍；性種性菩薩修十波羅蜜，起十對治，是爲止忍；道種性菩薩修十回向，起十忍心，是爲堅忍。次信忍位中有善覺、離達、明慧三忍（唐譯作歡喜、離垢、發光三地）。次順忍位中有炎慧、勝慧、法現三忍（唐譯作焰慧、難勝、現地三地）。次無生忍中有遠達、等覺、慧光三忍（唐譯作遠行、不動、善慧三地）。次寂滅忍中有灌頂、圓覺二忍。又將以上十四忍配銅、銀、金輪王，欲界六天王，四禪王，三界王，以示菩薩本業及行化衆生之相。

⑷〈**二諦品**〉：說第一義諦與世諦的一異，並述過去七佛偈，又分別爲空、色、心三諦以攝一切法，附說此經名題及其功德。

⑸〈**護國品**〉：說護國土因緣，若國土將擾亂時，諸王應持誦此般若波羅蜜經，請百法師，設百高座，燃百燈，燒百和香，一日二時講誦此經，則諸難消滅。並說普明王依法持誦此經，得免亡國之難，及感化諸王和斑足王的因緣。

⑹〈**散華品**〉：唐譯作〈不思議品〉，說十六大國王聞說護國般若之法，散種種花以作供養，願三世諸佛常說般若，比丘、比丘尼衆常行般若，時佛爲諸王現五種不思議神變。

⑺〈**受持品**〉：唐譯作〈奉持品〉，佛重說菩薩依信等忍，修不淨忍等十三觀門，經一劫乃至百萬阿僧祇劫，入僧伽陀等十三法師位（唐譯作習種性、性種性、道種性及歡喜至法雲等十地）。又說講誦此經，國土中七難即滅。若有國王護持三寶，則五大力菩薩當往護其國（唐譯配五方金剛，並有金剛手菩薩等於佛前說陀羅尼等文）。又列舉聽受奉持此經的諸王國土憍薩羅、舍衞、摩竭提、波羅奈等十六國名（唐譯十六國名部分不同）。

⑻〈**囑累品**〉：說佛以此經付囑國王及四部弟子，若有國王自恃高貴，制佛弟子不聽出家行道，立統官制衆，統攝僧尼如獄囚兵役之法，橫作法制，不依佛戒，是爲破佛破國因緣，則正法不久即滅云云。

本經內容，頗多可疑之處，如〈序品〉說佛先以二十九年說《摩訶》、《金剛》、《天王問》、《光贊》四部般若，此處所謂《摩訶般若》應指羅什所譯的《大品》，這和《光贊經》本但有廣略之差，乃漢譯本之不同，梵本上不應並舉。《出三藏記集》卷八載梁皇帝〈注大品序〉，指摘當時講經者多依本經〈序品〉所舉四部般若復加《仁王》，立般若五時之別，不但次序不合，且因《仁王》在當時已被

視為疑經，故不用其說云云，蓋不為無因。又本經內時列舉其他經名，如〈護國品〉述頂生王故事，云如《滅罪經》中說，述斑足王故事，云如《十王地》中說，大都隨舉不經見的經名。在法相方面，本經所舉五忍、十四忍、十三法師位、三諦、四諦、八諦等說，以及說般若波羅蜜亦名神符、辟鬼符、護國珠、天地鏡等，都為他經所未見。又本經唐譯本很多地方顯然據舊譯改訂增刪，如〈序品〉內改大比丘衆八百萬億為千八百人，改《光贊般若》為《大品般若》等無量無數般若，及刪佛說般若已歷二十九年一語；〈護國品〉內刪《滅罪》、《十王地》等經名；〈受持品〉內改不經見的僧伽陀等十三法師位為習種性乃至法雲等地，改二十八宿為星辰，並增重頌偈十二行，陀羅尼一則，其中五大力菩薩已成為密教的五方金剛菩薩。這些改訂和增刪，也都足啓人懷疑。又〈囑累品〉對於國王自恃高貴，統攝僧尼等大加非難，很像是針對中土北魏王朝設沙門統等僧官，屢次汰遣僧尼，及禁止民間私造塔寺等法律，加以斥責，此與佛教傳入中土以後的特殊史實有關，如梵本而有此文，尤屬可疑。

本經之出現與流行，反映了中古時代佛教與統治者間的協調、矛盾兩方面情況，它既帶有強烈的護國色彩，同時亦抗議有些統治者過於統制僧尼，可見有其和政教相關的歷史背景。而其主要思想，在於本佛教般若皆空之旨，推廣其義，以為實現國家社會和平的基本條件，當也是大乘教義之應有的發展。本經流行以後，中土歷代王朝常有仁王法會之設，大都依本經〈護國品〉所說儀規建立道場，講誦本經，以圖鎮護國家，祈禳災變。見於記載的，先有陳代武帝於永定三年（559）在內廷設仁王大齋，又後主於至德三年（585）請智顗於太極殿講本經百座，繼續七晝夜燃千燈，唐代太宗於貞觀三年（629）集京城僧尼於龍田寺，每月二七日行道，轉《仁王》等經，以為常例。其後代宗時，不空出本經新譯本，於永泰元年（765）在長安資聖、西明兩寺設百高座，請百法師講誦此經。此種護國法會，在高麗、日本兩國，亦曾相繼仿行。

據唐大興善寺翻經沙門慧靈所撰〈仁王護國經道場念誦儀規序〉，說不空既重譯經文，復出《仁王念誦儀規》、《念誦法》、《陀羅尼釋》等，授其弟子良賁，詳說五方金剛菩薩身相威德，及有關建立護國法會的擇地設壇、入場、觀想、結印等行法，使得本經與密教儀規發生聯繫，是以本經的唐譯本在入藏錄上常不屬於般若部，而列入祕密部內。

本經註解，現存的有隋代智顗《疏》五卷，吉藏《疏》六卷，唐代圓測《疏》六卷，又敦煌本《疏》及《仁王般若實相論》殘卷，宋代善月依智顗《疏》撰《神寶記》四卷，以上都釋羅什譯本。釋唐譯本的有唐代良賁《疏》七卷，同疏唐・遇榮《法衡鈔》六卷，又淨源《疏》四卷，明代眞貴《疏》五卷。（游俠）

◉附一：〈仁王經法〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

仁王經法，依不空譯《仁王護國般若波羅蜜多經》所說，為鎮護國家、增長壽命、天下泰平、除滅七難等目標而修的祕法。與請雨經法、孔雀經法、守護經法共稱為四個大法。

其修法依《仁王護國般若波羅蜜多經念誦儀軌》所述，應於道場懸仁王經曼荼羅，前置大壇，又設護摩壇、十二天壇、聖天壇等，並於大壇上張青色天蓋，繞壇懸幡二十四面；又於壇上中央置十二輻輪，四隅安放羯磨輪，供養種種香花及飯食汁菓。護摩壇、十二天壇、聖天壇等如常莊嚴。修法以七天為期，阿闍梨於普禮、表白、五悔、勸請、普供養、三力偈、神分、後供養、正念誦、散念誦等之後，轉讀《仁王經》一部，並修四智讚、不動讚。伴僧分上下兩班，交互輪替於護摩、十二天、聖天諸壇修法，其餘伴僧坐在後方，不斷奉讀《仁王經》及《仁王般若陀羅尼》。

關於此法的本尊，曾有異說，或謂係般若菩薩，或謂係不動（即到彼岸菩薩）。

◉**附二：〈仁王經曼荼羅〉**（摘譯自《望月佛教大辭典》）

仁王經曼荼羅是依據不空譯的《仁王護國般若波羅蜜多經》及《仁王護國般若儀軌》所說而畫的曼荼羅。係修仁王經法時所用，有懸曼荼羅及敷曼荼羅二種。

⑴**懸曼荼羅：**修法時懸掛於道場上，其上繪護國的五方菩薩等。依《仁王護國般若波羅蜜多經》卷下〈奉持品〉所說，五方菩薩指東方金剛手菩薩、南方金剛寶菩薩、西方金剛利菩薩、北方金剛藥叉菩薩、中央金剛波羅蜜多菩薩。又，依《仁王護國般若儀軌》所說，此五方菩薩依二種輪現身，一者法輪，現眞實身，依序爲普賢、虛空藏、文殊、摧一切魔怨、轉法輪等五菩薩；二者教令輪，示威怒身，依序爲降三世金剛、甘露軍荼利金剛、大威德明王（六足尊）、淨身金剛明王（烏樞沙摩明王）、不動明王等五大明王。依據上述二說，此曼荼羅繪有金剛手等五菩薩、普賢等法輪身五菩薩，降三世等教令輪身五大明王，及其眷屬之形像。

⑵**敷曼荼羅：**修法時敷設於大壇上。其上分別圖繪五方菩薩之正法輪身、內外四供養、四攝菩薩之三昧耶形。依《仁王護國般若儀軌》所說，此壇有三重，第一重中央畫十二輻輪，東方畫五股金剛杵，南方畫金剛寶，西方畫金剛劍，北方畫金剛鈴。第二重東南隅畫三股金剛杵，西南隅畫寶冠，西北隅畫箜篌，東南隅畫羯磨金剛杵，四角上置四賢瓶（金、銀、銅、瓷）。第三重東門畫金剛鉤，南門畫金剛索，西門畫金剛鎖，北門畫金剛鈴，東南角畫香爐，西南角畫荷葉，西北角畫燈，東北角畫塗香器。三重壇外，有一重界道，四面畫門，四角畫三股半金剛杵。

〔參考資料〕 《大唐內典錄》卷二～卷四；《開元釋教錄》卷二、卷四、卷六；《唯識論同學鈔》卷九之二；望月信亨《佛教經典成立史論》、《淨土教の起原及發達》。

介清（1239～1301）

元初臨濟宗楊岐派僧。福州（福建省）長溪縣人。俗姓王，號龍源。於雪峯山出家，得度於一峯齊禪師，十五歲薙髮受具。其後徧參諸方，適遊吳興（浙江省）道場山，東叟仲穎以典賓相請，無等融亦以內記相邀，皆辭。

其後參訪育王山，與寂窗有照相契，遂嗣其法，管理藏鑰。初住四明（浙江省）壽國寺，後遷開壽普光禪寺。至元二十二年（1285），湖州（浙江省）道場山罹火，介清以重建道場山爲己任，再建大佛寶殿等堂宇，補足大藏經及鐘鼓等法器。元世祖嘗賜予金襴袈裟及「佛海性空禪師」之號。大德五年六月三日示寂，享年六十三，法臘四十八。弟子有崇恩士洵等二百五十餘人。牟巘爲師撰塔銘。著有《龍源清禪師語錄》（又作《佛海性空禪師語錄》，一卷，卷末附有龍源和尚塔銘）。

〔參考資料〕 《增集續傳燈錄》卷四；《續燈存稿》卷五。

介菴進禪師語錄

十卷。清・悟進說，嗣法門人眞理等編。收在《嘉興藏》（新文豐版）第二十九冊、《禪宗全書》第六十四冊。

悟進禪師（1612～1673）屬臨濟宗，號介菴。嘉興人，俗姓張。二十三歲時，參詣桐月菴的鴛湖妙用，半年後，禮謁妙用法系的萬如和尚出家。後於病中聞匠斧斫大木之聲而省悟，並往建寧再參妙用，經妙用大喝隨即契悟。三十一歲時，受妙用付囑而嗣其法。歷住徑山觀音殿、嘉興金明寺等刹，大振禪風。康熙十二年（1673）示寂，世壽六十二，法臘三十七。其生平開示法語及其行實、詩偈等，由嗣法門人眞理等編爲《介菴進禪師語錄》十卷，其內容大要如下：

卷一、卷二爲上堂。卷三示衆。卷四小參。卷五爲拈古、頌古及行實。卷六爲機緣、問答及垂問。卷七爲像贊、法語及書問。卷八偈頌。卷九詩偈。卷十包括疏引、序跋、箴銘

和佛事。

本書卷前有金明寺嗣祖沙門悟進和施博所撰書的兩篇序文，以及譚貞默等人所共撰的請啓文。卷末並附錄源流頌世序，以及由眞理、眞本等人所錄的〈介菴和尚源流頌〉。

今釋（1614～1680）

明末清初曹洞宗僧。浙江仁和人。俗姓金，名堡。字澹歸、道隱，號性因。明・崇禎五年（1640）舉進士。清・順治五年（1648）起兵江楚兩粵，七年遭誅遣免死，後居桂林茅坪菴剃髮。九年下廣州（廣東省），受具足戒於天然函是。函是隱居匡山時，今釋奉命行乞於常熟（江蘇省）、毗陵（江蘇省），後歸棲賢，不久，又返粵侍函是。康熙元年（1662）開丹霞克監寺，五年迎函是入住，得其法。十三年函是赴歸宗之請，今釋繼董其席。後遊歷姑蘇、嘉禾（江蘇省）之間，道俗請住名刹皆不赴，隱於匡山。然師之晚節，亦頗有爲人所不滿者。清初黃晦木，民初陳援菴，皆頗不齒其人。師於康熙十九年八月九日示寂，世壽六十七，法臘二十九。著有《徧行堂集》、《嶺海焚餘》。

◉附：陳垣《清初僧諍記》記餘（摘錄）

（前略）尤有甚者，結交貴游，出入公庭，如澹歸晚節之所爲，則不如即反初服之爲愈矣。《續甬上詩》三十九載，黃晦木閱《澹歸語錄》詩序云：「澹歸名今釋，故給諫金道隱也，從亡西南，其大節多可觀。行朝嫉之，以杖戍遣，遂祝髮爲僧，竟忘所自，但成一領衆募緣俗漢而已。閱其徧行堂集，尤爲濫惡不堪。使道隱逃禪，而不受源流，不開堂營建，豈非千秋義士。即以若所爲，而無此語錄，作彼供狀，傳之後日，或疑是雪菴之徒，朦朧影響，令人可思。今則一誤再誤，使前此之苦節，雲飛煙燼，不足觀也已。天下之因好名而自敗其名者，皆澹歸之語錄乎！鍼神補綴苦辛勤，無縫天衣穩稱身，感慨流連懷故國，趨炎附勢媚時人。詩文撮合爛朝報，凡例差排新搢紳，畢竟西山採薇曲，武成未可一齊陳。」雪菴，建文從亡僧。《鮚埼亭集》十四載，天多老人楊秉紘言：「近聞澹歸晚節稍委蛇，諸公可爲我審之，如其果也，則其人可絕，如不然，莫妄言。」邵廷采《西南紀事》七亦言：「堡爲僧後，嘗作聖政詩及平南王年譜，以山人稱頌功德，士林訾之。」今所傳《徧行堂續集》二，有某太守，某總戎，某中丞壽序十餘篇，卷十一有上某將軍，某撫軍，某方伯，某臬司尺牘數十篇，覩其標題，已令人嘔噦。《鮚埼亭詩集》十，肇慶訪故宮云：「辛苦何來笑澹翁，徧行堂集玷宗風，丹霞精舍成年譜，又在平南珠履中。」註：「丹霞精舍在南雄，予嘗謂澹歸在五虎中，本非端士，不待爲平南作年譜而始一敗塗地也」云云。則晦木之諍澹歸，又有以也。然則遺民逃禪者，必如何而後可？曰：宙亭詩集十九初夏詩註，言：「東塔僧某，刻一印，取東坡句，名其堂曰病不開堂。」堂且不開，何有歌頌功德之事，若是，庶可免梨洲兄弟之諍也夫。或謂梨洲晚節，亦頗頹唐，爲晦木所不滿，此則遺民之諍遺民，非本篇範圍所及矣。

〔參考資料〕《結埼亭集》卷三十二；《留溪外傳》〈性因和尚傳〉；《宗統編年》卷三十二。

今上牌

指安置在寺院大殿正面的當時皇帝之壽牌。其上所寫的字句並不固定，或作「今上皇帝聖壽萬安」，或作「今上皇帝聖化無窮」。其起源不明，但依善導《淨土法事讚》卷下總回向文所載（大正47・438a）：「又願此功德，資益大唐皇帝，福基永固，聖化無窮。」又，據《佛祖統紀》卷四十載，開元十八年（730），唐玄宗勅令天下寺觀於天長節建祝壽道場。故今上牌可能即由唐代開始安置。

日本寺院則在今上牌兩側並祀「南方火德聖衆」及「大檀那本命元辰」。

〔參考資料〕《禪林象器箋》〈圖牌門〉；《淨

土苾蒭寶庫》卷下。

今村惠猛（1867～1932）

日本近代著名的佛教弘法師。為淨土眞宗本願寺派夏威夷傳教活動的中心人物。生於福井縣。先後就讀於京都普通教校、慶應義塾。明治三十二年（1899）至夏威夷，此後三十四年間熱心於傳教。三十三年一月擔任西本願寺夏威夷第二任開教總監（後來改稱總長），創設「佛教青年會」、「日曜學校（即星期學校）」、「布教所」、「小學校」。明治三十八年任火奴魯魯別院（後來改稱夏威夷別院）「初代輪番」，進行對日系移民的教育活動及農場布教。大正十年（1921）設立夏威夷本願寺護持會財團。昭和五年（1930）為介紹日本文化而設立文庫。有《超勝院遺文集》一書傳世。

元光（1290～1367）

日本臨濟宗僧。美作（岡山縣）人。號寂室，俗姓藤原。十三歲出家，入東福寺，十六歲參相模（神奈川縣）禪興寺約翁德儉，後隨侍約翁住建仁寺、建長寺、南禪寺。

元應二年（1320），與可翁宗然、鈍翁等入元，謁見天目山中峯明本。後又參元叟行端、古林淸茂、淸拙正澄、靈石如芝、絕學世誠、無見先覩、斷崖了義等人。嘉曆元年（1326）返回日本。

建武元年（1334），備後（岡山縣）平居士創建永德寺，請元光為開山。歷住攝津（兵庫縣）福嚴寺、近江（滋賀縣）往生寺等。康安元年（1361），因近江國主佐佐木氏賴之請，任永源寺開山，道聲遠聞，門下幾近二千人。貞治六年書〈遺誡〉一篇後示寂，世壽七十八，法臘六十三。應永二年（1395），勅諡「圓應禪師」。著有《永源寂室和尚語錄》二卷。

〔參考資料〕《續羣類》卷二三五〈寂室和尚行狀〉、〈圓應禪師行狀〉；《延寶傳燈錄》卷十六；《本朝高僧傳》卷三十一；《扶桑五山記》卷二；原田龍門《寂室元光》。

元來（1575～1630）

明代曹洞宗僧。廬州（安徽省）舒城人。俗姓沙。字無異，又稱大艤。十六歲從五臺山靜安出家，後參寶方寺無明慧經，閱《傳燈錄》有所省悟，其後隨慧經至玉山，蒙其印可。

萬曆三十年（1602）隱於信州博山（江西省廣豐縣）能仁寺。學侶雲集，蔚成叢林，後歷住建州董巖寺、大仰寶林寺、鼓山湧泉寺、金陵天界寺。崇禎三年示寂。世壽五十六，法臘四十一。著有《博山無異禪師廣錄》三十五卷、《博山無異大師語錄集要》六卷。門人造塔於博山，鼓山僧衆又另建衣鉢塔一座於香爐峯。師一生提倡禪淨不二之旨，以一心不亂、專持名號為淨土之要諦。師所撰《無異禪師廣錄》卷十三至十五，為其《參禪警語》，所言頗可為初學參禪者之津梁。

◉附：《博山參禪警語》卷上（摘錄）

㈠示初心做工夫警語

⑴做工夫最初要發個破生死心，堅硬看破世界身心，悉是假緣，無實主宰。若不發明本具底大理，則生死心不破。生死心既不破，無常殺鬼，念念不停，却如何排遣？將此一念作個敲門瓦子，如坐在烈火焰中求出相似。亂行一步不得，停止一步不得，別生一念不得，望別人救不得。當恁麼時，只須不顧猛火，不顧身命，不望人救，不生別念，不肯暫止，往前直奔。奔得出，是好手。

⑵做工夫最怕執著靜境，使人困於枯寂，不覺不知。動境人厭，靜境多不生厭。良以行人一向處乎喧鬧之場，一與靜境相應，如食飴食蜜，如人倦久喜睡，安得自知耶？（中略）吾人或處於靜境，祇要發明衣線下一段大事，不知在靜境始得，於大事中求其靜相了不可得，斯為得也。

⑶做工夫如覓要緊的失物相似，若覓不著誓

不休心。其中但不可生執、生著、生計。執成病，著成魔，計成外果。得一心一意如覓失物相似，則三種泮然沒交涉，所謂生心動念，即乖法體矣。

⑷做工夫舉起話頭時，要歷歷明明，如猫捕鼠相似。古所謂不斬黎奴誓不休。不然則坐在鬼窟裏，昏昏沈沈過了一生，有何所益。

猫捕鼠，睜開兩眼四脚，撑撑只要拿鼠到口始得。縱有鷄犬在傍，亦不暇顧。參禪者亦復如是，只是憤然要明此理，縱八境交錯於前，亦不暇顧。纔有別念，非但鼠，兼走却猫兒。

⑸做工夫不可在古人公案上卜度，妄加解釋。縱一一領略得過，與自己沒交涉。殊不知古人一語一言，如大火聚，近之不得，觸之不得，何況坐臥其中耶，更於其間分大分小，論上論下，不喪身失命者幾希！

⑹做工夫最怕思惟做偈、做詩、做文賦等。

⑺做工夫不得將心待悟，（中略）只須逼拶令悟。（中略）因緣會合時，貴在話頭眞切，逼拶令悟，非待悟耶。又悟時如披雲見天，而廓落無依，天旋地轉，又是一番境界。

⑻做工夫著不得絲毫別念，行住坐臥，單單只提起本參話頭，發起疑情，憤然要討個下落，若有絲毫別念，古所謂雜毒入心，豈但傷身命，此傷乎慧命，學者不可不愼。

余云別念，非但世間法，除究心之外，佛法中一切好事，悉名別念。又豈但佛法中事，於心體上取之捨之，執之化之，悉別念矣。

⑼做工夫最怕的一個伶俐心，伶俐心爲之藥忌，犯著些毫，雖眞藥現前，不能救耳。若眞是個參禪漢，眼如盲、耳如聾，心念纔起時，如撞著銀山鐵壁相似。如此則工夫始得相應耳。

⑽做工夫不怕錯，只怕不知非。縱然行在錯處，若肯一念知非，便是成佛作祖底基本、出生死底要路、破魔網底利器也。釋迦大師於外道法，一一證過，祇是不坐在窠臼裏，將「知非便捨」四個字，從凡夫直到大聖地位。

⑾做工夫不可避喧向寂，瞑目合眼，坐在鬼窟裏作活計。古所謂黑山下坐、死水浸濟，得甚麼邊事？只須在境緣上做得去，始是得力處。一句話頭頓在眉睫上，行裏、坐裏、著衣喫飯裏、迎賓待客裏，祇要明這一句話頭落處，一朝洗面時摸著鼻孔，原來太近，便得個省力。

⑿做工夫不得求人說破，若說破，終是別人底，與自己沒相干。如人問路到長安，但可指路，不可更問長安事。彼一一說明長安事，終是彼見底，非問路者親見。若不力行，便求人說破，亦復如是。

⒀做工夫不可須臾失正念，若失了參究一念，必流入異端，忘忘不返：

如人靜坐，只喜澄澄湛湛，純淸絕點，爲佛事。此喚作失正念，墮在澄湛中。

或認定一個能講能譚能動能靜爲佛事，此喚作失正念認識神。

或將妄遏捺，令妄心不起爲佛事，此喚作失正念。將妄心捺妄心，如石壓草。

或觀想身心如虛空，不起念，如墻壁，此喚作失正念。玄沙云：「便擬凝心斂念，攝事歸空，即是落空亡外道魂不散底死人。」總而言之，皆失正念故。

㈡示疑情發不起警語

⑴做工夫疑情發不起，將情識妄想心遏捺令妄心不起。到無起處，則澄澄湛湛絕點處。此識心根源，終不能破，於澄澄湛湛絕點處，都作個工夫理會，纔遇人點著痛處，如水上捺葫蘆相似。此是生滅心，非禪也。

蓋爲最初不肯參話頭，起疑情，縱遏捺得身心不起，如石壓草。若死得，識心成斷滅去，正是落空亡外道。若斷滅不去，逢境緣時，即引起識心。於澄湛絕點處，便作聖解，自謂得大悟門。縱則成狂，著則成魔，於世法中，狂妄無知，便起深孽，退人信心，障菩提道。

⑵做工夫疑情發不起，將身心器界，悉皆空去，空到無管帶處，無依倚處。不見有身心，不見有世界，非內非外，總是一空。謂空便是

禪，謂空得去便是佛。行也是空、坐也是空，空來空去，行住坐臥如在虛空中行。此是生滅心，非禪也。

不著則成頑空，冥然無知。著則成魔，自謂大有悟門。

若眞是個參禪漢，發起疑，一句話頭，如倚天長劍，觸其鋒者，即喪身失命。

⑶做工夫疑情發不起。將身心看破，純是假緣，其中自有一物，往來、能動、能靜、無形、無相，於六根門頭，放光動地。散則遍周沙界，收則不立纖塵。向這裏一認認定，不肯起疑情，不肯參究，便謂了事人。此是生滅心，非禪也。

殊不知，生死心不破，將此等爲快意，正是弄識神。一朝眼光落地，便作不得主，隨識神牽引去，隨業受報去。

以此觀之，參禪全要見人，若自作主宰，總用不著。

⑷做工夫疑情不起，於境緣上生厭離，喜到寂靜無人處坐去，便覺得力，便覺有意思。纔遇著有些動處，心即不喜。此是生滅心，非禪也。

坐久則與靜境相應，冥然無知，絕對絕待，縱得禪定，凝心不動，與諸小乘何所異也。

稍遇境緣則不自在，聞聲見色，則生怕怖，由怕怖故，則魔得其便。由魔力故，行諸不善，一生修行，都無所益。皆是最初不善用心，不善起疑情，不肯見人，不肯信人，於靜謐處，强作主宰。縱遇善知識，不肯一念知非，千佛出世，其奈爾何？

〔參考資料〕《五燈嚴統》卷十六；《續燈存稿》卷十一；望月信亨《中國淨土教理史》；忽滑谷快天《禪學思想史》下卷第六編。

元長（1284～1357）

元代臨濟宗僧。越州（浙江省）蕭山人，號千巖，字無明。俗姓董。七歲入富陽（浙江省）法門院，十九歲出家受具。後於武林山（浙江省）靈芝寺學戒律，又謁中峯明本，機緣不契，一夜，忽聞鼠翻貓食器墮地之聲，恍然開悟，復參中峯，嗣其法，受囑隱棲。其後，出世烏傷伏龍山無明寺。泰定四年（1327），修復荒廢多時之聖壽寺。爾後，獲賜「普應妙智弘辯禪師」、「佛慧圓鑑大元普濟大禪師」、「佛慧圓明廣照無邊普利大禪師」等號。至正十七年六月十四日示寂，世壽七十四，法臘五十六。有《千巖和尚語錄》一卷傳世。

〔參考資料〕《五燈全書》卷五十八；《五燈會元續略》卷六。

元昭（1675～1763）

日本黃檗宗僧。煎茶道之中興祖師。肥前蓮池（佐賀市蓮池町）人。號月海，別號賣茶翁，又號高遊外。俗姓柴山，幼名菊泉。貞享二年（1685）投龍津寺化霖出家。四年（1687），謁見黃檗山萬福寺獨湛性瑩。元祿九年（1696），四處參訪，翌年至陸奧（宮城縣）仙台，十四年（1701）參萬壽寺月耕，十六年（1703），再謁獨湛性瑩。

享保五年（1720），化霖示寂，十六年（1731），元昭將龍津寺寺務委託大潮元皓，其後前往京都，在京都東山通仙亭設立茶舖，以煎茶爲生，人稱賣茶翁。寬保元年（1741）還俗，自稱高遊外。著有《梅山種茶譜略》、《賣茶翁偈語》。寶曆十三年七月十六日示寂於京都幻幻庵。世壽八十九。後世稱之爲煎茶道的中興之祖。

〔參考資料〕《佐賀縣鄉土史物語》卷一、卷二；《續日本高僧傳》卷八；《北禪遺草》卷三；《近世畸人傳》卷二；《近世禪林言行錄》。

元照（1048～1116）

字湛然，俗姓唐，浙江餘杭人，是北宋時期弘傳律宗和淨土教的一位高僧。他幼時依錢塘祥符寺慧鑑律師爲童行（沙彌候補者），治平二年（1065）遇度僧考試，因通誦《妙法蓮華經》得度，時年十八。熙寧元年（1068）和同學擇瑛從神悟處謙（1011～1075）習天台教

觀，同時博究諸宗，而以戒律爲主。後覽天台《淨土十疑論》，始歸心淨土法門。並依善導之說一意專持阿彌陀佛名號，發願領衆同修念佛，更編成《淨業禮懺儀》（今佚），以自修持。又因神悟勸令「闡明法華宗旨，以弘四分戒律」，於是歷遊溫、台二州，從事參學。元豐元年（1078），他從廣慈慧才受菩薩戒於西湖雷峯。此後，博究南山一宗律學，搜集道宣著作，撰《南山律師撰集錄》。常布衣持鉢，乞食於市。後住靈芝崇福寺從事著述。

元豐八年（1085）十二月，高麗僧統義天（？～1101）率弟子衆來求法，主客（接待外賓官名）學士楊傑陪伴到杭州，曾至西湖靈芝寺謁請元照開示律儀，時元照正講《四分律刪補羯磨疏》，即爲演說律宗綱要並授菩薩戒，義天並請得元照所著書携歸高麗雕板流通。

其後，元照鑒於當時禪僧輕視戒律和念佛，乃於紹聖三年（1096）翻刻唐《慈愍三藏文集》（即慧日著《往生淨土集》），倡導依經律修持，因此引起僧衆的攻擊，並被控僞造《慈愍文集》。元照乃上書敍明顚末，並檢附古本爲證，其事始寢。

紹聖五年（1098）二月，元照於明州（今浙江寧波）開元寺，建築戒壇依律傳戒。政和六年（1116）九月一日圓寂，年六十九，葬於靈芝寺西北隅。南宋高宗紹興十一年（1141），諡號「大智律師」，一般稱爲靈芝律師。

元照的思想，主張戒律和淨土並重。他常對門徒說：「生弘律範，死歸安養，平生所得，唯此法門。」又說：「化當世無如講說，垂將來莫若著書。」因此他出家後數十年間，以奉持戒律，專修淨土自行；以聚徒講學，弘法著書，並詳究律宗傳承，楷定南山九祖，後世稱爲律宗中興的大師。

元照力說比丘持淨戒的必要。他說：「出家之人，若禪若教，以至房居，所習雖殊，未有不登壇受戒者。世多偏學，見學律者薄爲小乘，見持戒者斥爲執相；而不觀己身削髮染衣，復不思自心登壇納具。且受而不持，雖受何益？」元照認爲入道歸心，須有始有終。有始即須受戒，專志奉持，一切時中，不可暫忘。有終謂歸心淨土，決誓往生。他的往生觀，又屬於他力本願的範疇。他說末法之時，自無道力，唯淨土法門是修行徑路。因此門全假他力，即彌陀世尊本誓願力，光明攝取之力，但具信願行三法，即得往生。

元照以二種教觀，判別釋迦一代佛教，以求在娑婆世界入聖得果的教法，爲娑婆入道教觀；以修行往生淨土的教法，爲淨土往生教觀。此土入聖的教觀，有大小偏圓之殊；淨土往生的教觀，則是圓頓純一大乘。元照的弟子戒度評價這二教觀說：「約娑婆、淨土二土，分別教觀之純雜，爲前古所未聞」（《觀無量壽經義疏正觀記》）。元照以爲娑婆入道，以觀心爲主；淨土往生，以觀佛爲要。他在《觀經義疏》，盛倡觀佛之法；後來在《阿彌陀經義疏》，一轉而高揚執持名號的功德。他勸不能觀佛者，可依稱名之法而往生。元照又因得襄陽龍興寺石刻《阿彌陀經》拓本，有「專持名號即是多善根」之語，遂依之以稱名爲首要，布施、造寺等一切福業次之。由於稱名善根故，即能滅罪往生（戒度《阿彌陀經疏聞持記》）。

元照又唱律、禪、教三學一源之說。他說：「律，佛所制也；教，佛所說也；禪，佛所示也。」這是遠承慈愍慧日的思想而來的。他又說：律非學無以自明，教非學無以自辨，禪非學無以自悟。故律、教、禪，同出而異名，即同出於一心，主張無分別地加以修學。顯見他對律教禪三學的調和主張。

元照倡導律、淨二學相結合，並著書、造像、講學、傳戒，從事於多方面的弘法活動，在當時享有很高的聲望。蘇東坡即受其影響爲母和妻的冥福而畫彌陀佛像供養於佛寺中。元照在傳戒方面，撰有《受戒方便》、《授大乘菩薩戒儀》、《剃髮儀式》等文（俱見《芝苑遺編》卷中），是今日研究北宋時代傳戒儀式的重要史料。他說：三藏三學，以戒律爲首，

但受戒的人心有明昧，對於初受戒時未發大心的人，佛開重增（一作重受或增受）一法，是名增戒。他的弟子中如宗利和思敏，就是依律增受戒法的，其一生爲人增授戒法達六十餘會。但有些同道以他爲矯異駭衆，故尋短失，以致鬥訟，幾欲置之於獄。因而他在推行增戒中也受到不少挫折。

律宗傳至宋代，以南山道宣一系爲盛。但南山律宗祖承，歷代取捨不一，元照乃作《南山律宗祖承圖錄》，楷定南山九祖。他認爲南山道宣傳承出於智首，智首以上，爲法聰、道復、慧光、道雲、道洪相承。法聰初傳四分，其本則承受於曇摩迦羅（法時），而宗於曇無德（法正）部。故元照以四分開宗爲始，斷自曇無德，而下至於南山（道宣），躡迹傳通共九人。宋・志磐《佛祖統紀》卷二十九依之，作爲南山律宗傳承，後附允堪和元照二人略傳。清初福聚著《南山宗統》，即依元照所立九祖次第，於道宣下續文綱、滿意、大亮、量一、辯一、道澄、澄楚、允堪至靈芝元照，定爲中國律宗十六祖。

元照的著述，在律學方面有解釋南山三大部的《四分律行事鈔資持記》四十二卷、《四分律羯磨疏濟緣記》二十二卷、《四分律含注戒本疏行宗記》二十一卷。淨土方面有《觀無量壽佛經義疏》（對天台、善導等所著《觀經疏》舊疏，稱爲新疏）三卷、《阿彌陀經義疏》一卷。雜著《芝園集》二卷、《補續芝園集》一卷、《芝苑遺編》三卷。他又撰《法住記》（釋《遺教經論》）、《報恩記》（釋《盂蘭盆經疏》）、《應法記》（釋道宣《釋門章服儀》）、《佛制比丘六物圖》、《道具賦》（三衣、鉢、坐具、漉水囊）等各一卷，並刪定《比丘尼戒本》，共計著書百餘卷。道宣所著《行事鈔》，自唐至宋，解者六十餘家，而以允堪的《會正記》和元照的《資持記》二書最負盛名。允堪於慶曆間（1041～1048）主錢塘西湖菩提寺（即後之昭慶寺），撰《會正記》，以釋南山的《行事鈔》。後來元照律師出，因爭論繞佛左右、衣制短長等，遂別撰《資持記》。於是《會正》、《資持》，遂分二家（《佛祖統紀》卷二十九）。當時律宗學者稱之爲會正派和資持派；但後代學者專弘《資持記》，推爲南山律宗正統，允堪《會正記》遂不流傳。

元照的及門弟子見於史傳的有用欽、戒度、行詵、慧亨、道言、宗利、思敏等，而傳持他的律宗法脈的爲智交。

用欽，從元照學律，並專修淨業。著有《白蓮記》四卷釋元照《觀經疏》，《超玄記》一卷釋《阿彌陀經疏》。

戒度，號拙庵，居四明龍山。學《四分律》，晚年專修淨業，撰《正觀記》三卷釋元照《觀經疏》，《無量壽佛贊注》一卷釋《無量壽佛贊》等。當時山家學匠草庵道因，見元照的《觀經疏》中有排斥知禮的「約心觀佛之說」，作《輔正解》一卷破之。戒度因撰《觀經扶新論》一卷反破，大張元照之說。淳熙四年（1177）又作《和陶淵明歸去來辭》一篇，以見歸心淨土之志。

行詵、慧亨、道言、宗利、思敏也都修習念佛法門。

智交的事蹟不詳。他的門下出惟一，惟一門下出法政，法政門下出如庵了宏和石鼓法久，了宏門下出鐵翁守一，法久門下出上翁妙蓮。這些人到南宋時還傳持著元照的律系。鐵翁守一著有《律宗會元》、《終南家業》；上翁妙蓮著有《蓬折直辨》和《蓬折箴》各二卷，都是有關律學的著作。

南宋・慶元五年（1199），日僧俊芿（1166～1227）入宋，於四明景福寺，師事了宏三年，專修律學，於大小部文，悉皆通達。不久，淨業（1187～1259）繼之，於嘉定七年（1214）、紹定六年（1233）兩度入宋，從守一增受戒法，並究律藏，守一爲撰《重受戒文》示之（《終南家業》卷中）。後來，眞照又入宋，於開慶元年（1259）從妙蓮和其門人行居傳受戒法。俊芿回國時，請回許多律宗典籍和

南山、靈芝眞影各一幅，於日本京都大弘律法，成爲日本律宗泉涌寺派的開祖。淨業等亦於京都戒光寺、西林寺、東林寺等廣說戒法，盛傳元照一系的律學（望月信亨《支那淨土教理史》第二十九章）。（林子青）

〔參考資料〕《佛祖統紀》卷二十九、卷四十八；《佛祖歷代通載》卷十九；《釋氏稽古略》卷四；忽滑谷快天《禪學思想史》下卷第四編。

元瑜

㈠（1228～1319）日本眞言宗僧。西院元瑜方始祖。枇杷大納言延光之子。寶治元年（1247）出家受戒，建長四年（1252），於鎌倉無量壽寺從宏教受保壽院流之法；弘長二年（1262），於明王院依良瑜受安祥寺之傳法印可。其後，補鶴岡八幡宮與勝長壽院五佛堂之供僧職。正應二年（1289），從賴助受醍醐流印可。永仁三年（1295）及乾元二年（1303）修止雨法，皆有靈驗而得賀章。嘉元三年（1305），因關東之推擧而任權僧正，又補鶴岡八幡宮之別當職，住雪下淨國院。

德治元年（1306）至將軍一品親王家，講授《菩提心論》。後於野山一心院建立金光院，元應元年入滅，年壽九十二。付法弟子有賴遍、行瑜、賴伊、親助、心惠、良濟、有助等七十餘人。著有《血脈類集記》十三卷等書。

㈡（1756～1826）日本眞言宗僧。或稱玄瑜。圓福寺第一世。曾遊學根來、智山等地，精通事相、教相、華嚴等，與智山弘基並稱。寬政八年（1796），從謙順受學諸法流。文化十四年（1817）住圓福寺。門下有海應、隆瑜等人。著述甚多，有《即身成佛義講翼》三卷、《辨雜部密經釋》一卷、《金剛界傳授要意》三卷、《天台四教儀集註聞記》一卷、《起信論私記》五卷等。

元慶（1648～1710）

日本黃檗宗僧。京都人。號松雲，俗名九兵衞。幼好雕刻。二十三歲，入難波瑞龍寺鐵眼門下出家。後遊歷九洲，訪豐前國（福岡縣）羅漢寺，拜五百羅漢，其後返回瑞龍寺，奉鐵眼命雕刻羅漢像。貞享年間（1684～1687），下江戶著手雕刻。元祿四年（1691），面謁弘福寺鐵牛，獲其鼓勵，廣募淨財雕造佛像。八年（1695），建天恩山羅漢寺於武藏國（東京）葛飾郡龜戶村，請鐵眼爲開山。寶永七年七月示寂，年壽六十三。今東京都目黑區羅漢寺內的五百羅漢像即其作品。

〔參考資料〕《江戶黃檗禪刹記》卷六；《江戶砂子》卷六；《新編武藏風土記稿》卷二十四；《江戶名所圖會》卷十八。

元賢（1578～1657）

明代曹洞宗僧。建陽（福建省）人。俗姓蔡，字永覺。萬曆六年七月十九日生。天資聰穎，少時習儒，頗爲精進，獲學邑庠弟子。萬曆三十年（1602），二十五歲時，始知除周孔外，尙有佛道之學，遂博涉經論，深究義理。翌年，歸依壽昌慧經，四十歲從其披剃。萬曆四十六年（1618），壽昌示寂，乃事其弟子博山元來，受具足戒，復往香爐峯、金僊庵、荷山等地研修數年。

天啓三年（1623）九月，歸閩，途過劍津時，聞舟中人誦《法華經》，廓然心悟。崇禎六年（1633），從聞谷廣印受雲棲戒本，次年，住福州鼓山，又歷住泉州開元寺、杭州眞寂寺、延州寶善寺等刹。後再返鼓山，整建寺觀堂宇，大振洞上宗風，時人皆稱古佛再世。

師志在西方，常勸人修持淨業。清・順治十四年十月七日示寂，年壽八十。弟子有爲霖道霈等多人。著有《永覺賢和尙廣錄》三十卷、《楞嚴經略疏》十卷、《金剛經略疏》一卷、《般若心經指掌》一卷、《四分戒本約義》四卷、《律學發軔》三卷、《淨慈要語》一卷、《禪門疏語考證》四卷、《繼燈錄》六卷、《建州弘釋錄》二卷、《禪餘內集》二卷、《禪餘外集》八卷等書。

◉附：林子青〈元賢禪師的鼓山禪及其生平〉
（摘錄自《現代佛教學術叢刊》⑮）

㈠從明代中葉以後，佛教各宗的教學已經非常衰微。即宗門龍象，也是寥若晨星。到萬曆（1573～1619）時，各宗却產生了些代表人物，如蓮池、紫柏、憨山三大師，都是萬曆時代全國聞名的大善知識，後來加上蕅益，併稱為明末四高僧。同時雪浪（1545～1607）盛弘華嚴於吳中，無明慧經（1548～1618）弘傳曹洞於壽昌，密雲圓悟（1566～1642）高唱臨濟於天童，慧雲如馨（1541～1625）、寂光（1580～1645）復興戒律於古林和寶華。其間如杭州眞寂寺的聞谷廣印（1566～1636）、紹興雲門顯慶寺的湛然圓澄（1561～1626）、磬山的天隱圓修、車溪的無幻性冲等，亦都為一方所重。

曹洞宗無明慧經的門下，出無異元來和永覺元賢，分為博山、鼓山二系。博山系元來傳長慶（福州西禪長慶寺）宗寶道獨，道獨傳丹霞（在廣東南雄）天然函是，開廣東曹洞的淵源；鼓山系元賢傳為霖道霈，續福建曹洞的法脈。元賢和博山的關係，在法門的輩分為兄弟，在戒學的授受為師資。由於這兩系師資的大力宣傳，使曹洞宗風在明末清初的江西、福建、廣東三省呈現潑剌的生氣，和江浙密雲圓悟一系的臨濟禪形成對峙的形勢。

㈡元賢，字永覺，福建建陽人，生於明．萬曆六年（1578）。俗姓蔡，是宋代大儒蔡西山的十四世孫。由於家學的淵源，為儒生時，即鑽研周程張朱的學說。少年時頗負大志，曾有詩曰：「道德師顏閔，文章宗游夏；其餘二三子，不願在其下。」可以想見他在儒家方面的抱負。他十八歲時，偶讀《六祖壇經》，對它很感興趣，這是他接觸宗門典籍的開始。

四十歲時，投壽昌無明落髮。後往信州（今上饒）博山能仁寺參無異元來，並從受具足戒。

元賢回福建後，閱大藏經三年，奠定了他的佛學的基礎。博採羣籍，作《建州弘釋錄》，記載唐代以來出生或開法顯化於建州（包括甌寧、建安、建陽、崇安、松溪、政和六縣）的緇素大德弘傳釋氏之道的事蹟，博山元來為他作序。他為會通儒釋，又撰《寱言》一卷。

崇禎五年（1632），雲棲高足聞谷廣印入閩弘法，他訪之於劍州（今南平）寶善庵，一見投合，以為相遇之晚。這時宜興曹安祖請聞谷作《諸祖道影贊》，因屬元賢命筆，成百餘贊，大為聞谷所稱賞，即以所傳雲棲戒本授他。崇禎七年（1634）。閩中善信延請主持福州鼓山湧泉寺。

崇禎八年冬，泉州張二水（瑞圖）、呂天池等仰慕元賢道化，率衆請入泉州開元寺，開堂結制，有《住泉州開元禪寺語錄》。越年，出《楞嚴略疏》。同年秋，歸鼓山，建藏經堂於法堂之東，貯藏元明兩代藏經。崇禎九年，聞谷入寂，他親往杭州眞寂院弔之，應請繼席眞寂院，在浙先後五年。

崇禎十四年歸閩。次年修《開元寺志》成。時鼓山山門殿宇已次第修復，為八閩叢林之冠。十六年，刻《禪餘內集》。弘光元年，著《金剛略疏》並修《鼓山志》。永曆元年（1647），著《洞上古轍》及《續寱言》。永曆三年，著《補燈錄》，以補《五燈會元》之闕。四年、五年，作《繼燈錄》，敍自宋末至明四百餘年一燈相承的史實。夏刻《晚錄》，並遣徒至金陵取大藏經。八年，著《心經指掌》。

永曆十一年（1657），元賢年已八十，於上元日，始舉衣拂付上首弟子為霖道霈，上堂說偈云：「曾在壽昌橋頭過，豈隨流俗漫生枝。一髮欲存千聖脈，此心能有幾人知？潦倒殘年今八十，大事於茲方付伊。三十年中鹽醋事，古人有語不相欺。逆風把舵千鈞力，方能永定太平基。」即命為霖首衆分座。是年十月寂。

㈢元賢的風範，在明代高僧中亦不可多得。林之蕃的《永覺和尚行業記》記他的為人說：

「師器宇峻特，具大人相，出世凡歷主四利。（中略）四方學者，來不拒，去不留。座下每多英衲，皆勉以眞參實悟，深誡知解雜毒。其登堂說法，機辯縱橫，若天廓雲布。其操觚染翰，珠璣滾滾，即片言隻字，無不精絕。曹洞綱宗，從上遭濁智謬亂者，皆楷以心印，復還舊轍。生平愼重大法，開堂將三十載，未嘗輕許學者；至年八十，始舉霈公一人授之，諸方皆服其嚴。」

元賢於弘傳禪法外，對於救災工作也非常熱心。當他圓寂前二年（1655）正是鄭成功和清兵戰於福建，興化、福清、長樂等地發生災荒，饑民大批流入福州，困苦萬狀。他即率領徒衆，設粥賑濟，並爲死者具棺葬之，凡二千餘人。

元賢感慨於當時禪風大壞，學者多只重知解、習聞見，少有能以妙悟爲期者。他主張學道的人，應該出外參訪知識，他反對當時「閉關」的風氣，曾「示某禪人閉關」說：「余聞古之學道者，博參遠訪，陸沉賤役，勞其筋骨，餓其體膚，百苦無不備嘗；並未有晏座一室，閉關守寂，以爲學道者也。自入元始有閉關之說。然高峯閉死關於天目，乃是枕子落地後（指大悟已後），非大事未明，而畫地以自限者也。入明乃有閉關學道之事。夫閉關學道，其最初一念，乃是厭動趨寂者也。只此一念，便爲入道之障。況關中既不受知識鉗鎚，又無師友策勵，癡癡守著一句話頭，如抱枯樁相似。日久月深，志漸靡、力漸疲，話頭無味，疑情不起，忽然轉生第二念了也。甚至身坐一室，百念紛飛者有之，又何貴於關哉。」對於閉關的流弊，他是體會得非常深刻的。

關於僧俗的服制有些混亂，元賢以爲居士不宜濫受三衣，提出辯論，糾正了當時在家二衆濫受三衣違反佛制的現象。

㈣元賢的禪學，反對當時流行的學偈頌、學答話和上堂、小參等一系列的徒具形式沒有內容的作風。他在泉州開元寺上堂法語中，提到當時宗門流行的怪現狀說：「如今有等人，只弄虛頭，向古人公案上穿鑿、學頌、學拈、學答話，向人前或喝或棒，擎拳豎指，從東過西，從西過東，拂袖便行。推倒禪床，轉身作女人拜，打個筋斗出門去。此等雖是古人已用三昧，今日種種相襲，便成惡套了也。如何是佛法？所以山僧總不理他！」他標榜自己的「鼓山禪」是不落舊套，要自己進行摸索，發憤苦鑽，要學人獨立思考眞參實學，不要裝模作樣欺騙新學。他說（《永覺廣錄》卷十）：

「鼓山禪，與諸方大不相同。諸方要人學偈頌，這裏不要人學偈頌。諸方要人學答話，這裏不要人學答話。諸方要人學上堂、小參，這裏不要人學上堂小參。所以諸方禪易參，老僧禪難參。老僧只要你向解說不通處，憤憤地如救頭然，如喪考妣，急著力鑽研。（中略）方稱眞正參學人。若委委瑣瑣，向他人脚跟後步趨，向他人涕唾下咀嚼，向他人門壁外倚靠，正如生盲倚仗。却道我是臨濟宗，我是曹洞宗，不知面皮厚多少！」

他深嘆眞實參究禪學的人太少，師徒授受，只是專學答問，他給張二水的信裏說（《永覺廣錄》卷十二）：

「某冒據紫雲（即泉州開元寺），結制兩期，但虛費舌頭而已。非獨無一人稍通其意者，即求一眞參實究之士，亦不可得。蓋我宗門下，無意識領略的禪，無逐段商量底句，眞要渠向全無縫罅處透入，通身脫落後承當。其或未能頓領，始有看話頭等法。（中略）近日宗風大變，率尙虛頭。師徒授受，專學答問，學拈頌，文字稍通者，則冬瓜印子付之，自誤誤他。甚至飲酒博奕、戲笑猖狂，自謂我宗下人，不受繩檢，不拘小節，視吾輩所勸勉，直以爲老婆禪而已。（中略）靜言思之，良可痛哭！」

㈤明代佛教的特色，是一種調和禪淨和儒釋的思想，元賢自然不能例外。他所作的《淨慈要語》完全祖述了雲棲蓮池的思想。《要語》中說：「求其修持最易，入道最穩，收功最速者，則莫如淨土一門也。」又說：「當專持

彼佛名號，即得往生。何以故？以是彼佛大願力故。」他極力調和禪淨兩宗的優劣說：「若實論之（禪與淨土）絕無優劣。參禪要悟自心，念佛亦是要悟自心。入門雖異，到家是同。（中略）蓋禪淨二門，應機不同，而功用無別。宜淨土者，則淨土勝於參禪；宜參禪者，則參禪勝於淨土。反此，非唯不及，必無成矣。」

當時禪宗內部，臨濟、曹洞對峙，互挺意氣，元賢也是極力企圖調和的。他在《續寱言》說：「門風之別，所宗有五，其實皆一道也。故眞知臨濟者，絕不非曹洞；眞知曹洞者，絕不非臨濟。如汾陽昭雖善三玄（臨濟三玄），且遣瑯琊覺、浮山遠學洞上之旨於大陽。（中略）後世妄生人我，割截虛空。嗣臨濟者謗曹洞，嗣曹洞者謗臨濟。破滅法門，自喪慧命，豈不深痛哉！」元賢雖爲曹洞巨匠，但他是先學臨濟而後學曹洞的。他在《三玄考》的序言說：「予三十年前學臨濟，三十年後學曹洞，自從胡亂後（按即大悟之後），始知法無異味；又因曹洞而得臨濟。近因諸師大起三玄之諍，後學莫知適從。予不忍傍觀，聊出一手，豈曰好辯哉！」他在《洞上古轍》卷上，特別闡明「洞山五位」，並作《五位圖說》。「臨濟三玄」和「洞山五位」是臨濟和曹洞二宗各各標榜的宗義，元賢自己認爲都有一定的理解。

關於會通儒釋，也是元賢調和思想的表現。他把釋迦、孔子作爲同等的聖人，認爲一個是由入世而出世的聖人，一個是由出世而入世的聖人。這也正是說出元賢自己由儒入釋的本色。宋儒排佛，以朱熹爲最激烈。明初空谷景隆作《尚直編》，自序說：「宋儒深入禪學，以禪學性理、著書立言，欲歸功於自己，所以反行排佛，設此暗機，令人不識也。如是以佛法明擠暗用者，無甚於晦庵也。」元賢對於空谷的「宋儒之學皆出於釋」的論點表示不同意。他說：「若謂諸儒之所得，即釋氏之道；則非獨不知儒，且自不知釋矣。（中略）至於力詆晦庵，事無實據。不過私揣其意，而曲指其瑕，語激而誣，非平心之論也。」但他對於「朱晦庵謂釋氏初來，但卑卑論緣業，後人張大其說，遂極其玄妙」的說法，及宋儒硬說佛徒是以老莊文飾佛教的歪曲說法，則給與嚴正的指摘。他說：

「宋儒曰：佛氏將老莊文飾其教，此宋儒之妄也。（中略）佛說諸經，俱在老莊之先，豈佛先取老莊文飾之歟？自漢以來，諸經迭至，文雖由譯，義實出梵，豈譯師自取老莊文飾之歟？（中略）一經梵本，或更數譯。有前師之略，後師得據梵本而詳之；前師之誤，後師得據梵本而正之，豈容一時妄取老莊文飾之歟？但譯梵成華，必用此方言句；而此方談道之書，老莊爲最，故多取其文，而意義甚殊，不可不察。」

總之，元賢是明末清初一個唱導禪學爲主，而兼融淨土，並會通儒釋的多方面活動的人物。他的清淡樸素的家風，深受壽昌無明的影響。他認爲禪人須先具正法眼，門庭施設，實在所緩。他記壽昌的作略說：「先師粗衣糲食，躬秉耒耜，年至七十，未嘗暫輟。時歲大饑，磨麥爲羹，率衆開田。其田今呼爲麥羹坵。蓋百丈之後，一人而已。今吾輩直草不踏，橫草不拈，安坐享用。每思及此，便覺藏身無地！」

元賢在明朝末年，以提倡洞上心法自任，兼唱臨濟宗旨，頗與臨濟宗的巨匠汾陽善昭而兼唱洞上之旨，先後輝映。元賢雖數開堂演法，而極重視勞動。在今天佛教徒提出修持勞動兩不誤的口號下，元賢的師法百丈精神是值得我們敬仰和學習的。

〔參考資料〕《五燈會元續略》卷二；《續燈存稿》卷十一；《五燈全書》卷六十二；〈永覺賢公大禪師塔銘〉；望月信亨《中國淨土教理史》；忽滑谷快天《禪學思想史》下卷第六編。

元曉（617～？）

朝鮮新羅華嚴宗僧。俗姓薛，幼名誓幢。

二十九歲出家於皇龍寺，後遍遊諸方，精研教義。以文辭縱橫、辯難風發，故人稱萬人敵。新羅・眞德王四年（650），與義湘入唐求法，途中，悟及「萬法皆由心起，毋須外求」之義，遂獨自攜囊而返。又，據載師嘗留宿瑤石宮，與公主生下一子薛聰（博通經史，爲新羅十賢之一），乃還俗，自稱卜姓居士。又作歌行世，且持樂器至各村落，以載歌載舞之方式教化民眾，使庸夫黃髫皆識佛陀之號，咸念南無。後住芬皇寺，纂輯《華嚴經疏》，未完即命終，年壽不詳。諡號「和諍國師」。

師言行狂悖，晦跡塵中，或入酒肆倡家，或持金刀鐵錫，或作疏講華嚴，或撫琴樂祠宇，或宿閭閻，或坐禪山水，恣意隨緣，放浪優遊。當新羅王設百座仁王經大會，遍請碩德時，師雖爲州所薦擧，但諸德皆惡其爲人，故諫王勿納。其後，王夫人病，醫藥無效，廣求靈法，得《金剛三昧經》，然無人能解，遂命師作疏；師成疏五卷，但爲宵小所竊，因此重錄略疏三卷，延遲三日於黃龍寺敷演。王臣道俗雲集，此法遂廣行於國內，王夫人亦因而不藥而癒。其著作除上述一疏之外，另有《瓔珞本業經疏》二卷、《無量壽經宗要》、《阿彌陀經疏》、《遊心安樂道》、《彌勒上生經宗要》、《大乘起信論疏》、《般舟三昧經略記》、《十門和諍論》、《法華宗要》、《二障義》、《判比量論》等書。其中《二障義》、《判比量論》二書佚失已久，近年始爲日本學者橫超慧日、神田喜一郎所發現。

◉附一：里道德雄〈朝鮮半島的佛教〉（摘錄自《東亞佛教概說》）

元曉其人何止於新羅佛教，即使比起中國佛教任一時代來，其業績亦絕無遜色。堪稱一位傑出而卓越的高僧。據說，元曉是新羅湘州人，姓薛，幼名誓幢。長而得度於皇龍寺，專心修學，後來師事於興輪寺法藏及高句麗僧普德，學習《涅槃經》等，也不時雲遊四方，從未怠忽研鑽。眞德女王四年（650），元曉學而有成，邀同普德門下的同門義湘，試圖入唐，可是，行至海門與唐州交界時，突遇暴風雨，宿於道旁土龕（塔下之室）中。第二天一覺醒來，放眼一看，竟然置身古墳裏，脚底下還散亂著骸骨。狂風暴雨依然不息，第二天晚上，還是不得不硬著頭皮，繼續在古墳裏住下去。夜漸深，幽鬼出現了，幢幢鬼影，煞是嚇人。於是乎，元曉就想了：「第一天晚上，一心以爲那是個土龕，一切平安無事。今晚，心想業已託身鬼鄉，才有這麼多鬼魅作祟。可知，全是心生，才有種種的法生，只要心滅，龕墳本來是不二的。」又想：「這正是三界唯心、萬法唯識，也是心外無法之證。何需別求眞理於我心表徵之外呢？」然後，元曉告別義湘，旋踵而回，終生未曾再起離開故國之念。這便是元曉所謂萬法唯識之論，然其根據則在於眞理的普遍性與獨特性。朝鮮由此脫離了求法佛教的時代，進入依據自內證而立的教法，自行確立本國佛教的時代。這一個故事的眞僞暫且不提，但，確也是個極富時代意義而意味深長的插曲。從此，元曉或沒身於俗塵之中，或跋涉山野，過著自由奔放的生活。從此，他時寄身祠宇，彈琴遣懷，甚或出沒於酒肆、青樓，有時又坐禪於山水之間。元曉的日子，可稱得上隨意之所趣而清遊，從未有過絲毫顧忌。其間，他還參與過動亂時期裏的軍事計劃，獻策於帷幄之中，也在宮中講佛經，深獲新羅各階層人士的尊崇。單從元曉打動瑤石宮寡公主的芳心，生下了日後被讚爲新羅十賢之一的名儒薛聰一事，便能知曉他在宮中是如何地深得人心。

據富貴原章信博士統計，元曉著作被確認其曾存在者共有五十七部二百三十卷，其他還有八十一部、九十九部、二百四十餘部……等，眾說紛紜，莫衷一是，追究其原因不外是許多別人的論書都被歸列於元曉名下。其代表性著作如下：

(1)《無量壽經宗要》，一卷。

(2)《阿彌陀經疏》，一卷。

(3)《金剛三昧經論》，三卷。
(4)《十門和諍論》，二卷。
(5)《大乘起信論疏》二卷。
(6)《華嚴經疏》，八卷。
(7)《彌勒上生經疏》，三卷。
(8)《彌勒上生經宗要》，一卷。

其他重要著作有《涅槃》、《入楞伽》、《般若心經》、《瑜伽》、《維摩》等諸經的疏，《楞伽》、《維摩》、《成唯識論》等的旨要及《四分羯磨記》、《梵網宗要》等的戒律書，尤以《起信論疏》等諸疏，頗得中國本土佛教界的尊重，名之爲《海東疏》，進而成爲清涼澄觀的思想根據。

元曉的思想複雜多歧，若欲勉强略述一下他的思想根幹，似可稱之爲：基於起信論式如來藏思想及佛性論的華嚴教學。因此，元曉思想大有諸教總合之態，因此元曉曾爲此立下四教判，論評如下：(1)三乘別教：如《四諦論》。(2)三乘通教：如《般若》、《深密》等。(3)一乘別教：如《瓔珞》、《梵網》等。(4)一乘滿教：如《華嚴經》。

質言之，這是以一乘圓教的無二之趣、一味之宗爲目標，以圖百家圓融的思想，和後來的《十門和諍論》有一脈相通之處。因爲《十門和諍論》的理想在於集往昔教學的大成，進而樹立新的新羅佛學，所以，論起來，元曉的地位可稱之爲朝鮮佛教八宗之祖而無愧。

到了晚年，元曉又潛心淨土教，成爲新羅淨土教學先驅，業績不凡。他著過《阿彌陀經》和《無量壽經》的疏，尤其是在《無量壽經宗要》及《遊心安樂道》二書中，力說必須透過稱名念佛的實踐，救濟一切衆生。此說與憬興的定性二乘不往生說相並存，雙雙成了新羅淨土教學史上二大主流。除此之外，元曉曾雲遊全國，化導民衆，撰寫《願往生歌》等獨特鄉讚，作爲新羅鄉歌，對於淨土門的民衆教化方面可說有了很大貢獻。

◉附二：李能和《朝鮮佛教通史》上編(摘錄)

師生小名誓幢，第名新幢（幢者，俗云毛也）。初母夢流星入懷，因而有娠，及將產，有五色雲覆地，眞平王三十九年大業十三年丁丑歲也。生而穎異，學不從師，其遊方始末，弘通茂跡，具載唐傳與行狀，不可具載，唯鄉傳所記，有一二段異事。

師嘗一日，風顚唱街云：「誰許沒柯斧，我斫支天柱。」人皆未喩，時太宗聞之，曰此師殆欲得貴婦產賢子之謂爾，國有大賢利莫大焉。時瑤石宮（今學院是也）有寡公主，勅宮吏，覓曉引入宮，吏奉勅將求之。已自南山來過蚊川橋（沙川俗云年川，又蚊川，又橋名，楡橋也）遇之，佯墮水中濕衣袴，吏引師於宮，褫衣曬晾，因留宿焉，公主果有娠，生薛聰。聰生而睿敏，博通經史，新羅十賢中一也。以方音通會華夷方俗物名，訓解六經文學，至今海東業明經者，傳受不絕。

曉既失戒生聰已，後易俗服，自號卜姓居士（他本作小性居士）。偶得優人，舞弄大瓠，其狀瑰奇，因其形製爲道具，以《華嚴經》一切無礙人一道出生死，命名曰無礙，仍作歌流於世。嘗持此千村萬落，且歌且舞，化詠而歸，使桑樞瓮牖玃猴之輩，皆識佛陀之號，咸作南無之稱，曉之化大矣哉。其生緣之村名佛地，寺名初開，自稱元曉者，蓋初輝佛日之意爾，元曉亦是方言也，當時人皆以鄉言稱之始旦也。

曾住芬皇寺，纂《華嚴疏》，至第四十回向品，終乃絕筆。又嘗因訟，分軀於百松，故皆謂位階初地矣。亦因海龍之誘，承詔於路上，撰《三昧經疏》，置筆硯於牛之兩角上，因謂之角乘，亦表本始二覺之微旨也。大安法師，排來而粘紙，亦知音唱和也。既入寂，聰碎遺骸塑眞容，安芬皇寺，以表敬慕終天之志。

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷四；《三國遺事》卷三、卷四；《三國史記》卷四十六；《高麗史》卷十一；《東史會綱》卷五；望月信亨《中國淨土教理史》。

元亨寺

位於臺灣高雄市鼓山區。舊稱打鼓岩。係經元於清・乾隆八年（1743）所興建。爲本省佛寺中少數古刹之一。現任住持菩妙自1964年晉任本寺住持後，致力於整頓寺容、弘揚佛法，先後三次傳授在家菩薩戒，剃度弟子逾數百衆。自1988年以後，該寺又倡譯《南傳大藏經》爲中文，至今年（1992）已出版《律藏》三冊。此外，先後又在台灣及斯里蘭卡籌設巴利佛學研究機構，並派學員赴斯里蘭卡研究巴利語及南傳佛教。對於南北傳佛教文化的交流，頗爲致力。

元興寺

日本南都七大寺之一。位於奈良市芝新屋町。崇峻天皇元年（588），蘇我馬子於飛鳥眞榊原（現奈良縣高市郡明日香村飛鳥）創建一寺，號法興寺，又稱飛鳥寺，爲日本最古的伽藍。後改稱元興寺，與大安寺、川原寺、藥師寺並稱爲飛鳥四大寺，寺勢殷盛。本尊爲丈六釋迦如來像（稱作飛鳥大佛），約高二點七五公尺，相傳爲止利於推古天皇十四年（606）所作。養老二年（718），遷都平城之際，本寺移至現址重建。爲資區別，乃稱舊址所建者爲本元興寺，新建者爲新元興寺。建久七年（1196），本元興寺遭雷擊，伽藍毀壞殆盡，其後逐漸衰微，現僅存塔頭安居院，內供飛鳥大佛。

新元興寺建立之初，寺運隆興，成爲三論、法相義學的中心地。後遭祝融肆虐與強風襲擊，堂舍多毀壞不全，今僅存極樂坊等。極樂坊，又稱極樂房，內置智光曼荼羅；平安時代中期，以該院爲中心而興起的淨土信仰，至鎌倉、室町時代，漸成爲庶民信仰。

〔參考資料〕《日本書紀》卷十七、卷二十一～卷二十七、卷二十九、卷三十；《續日本紀》卷二、卷三、卷五、卷十、卷十七；《三代實錄》卷六、卷七；《延喜式》卷二十六；《扶桑略記》卷三、卷四、卷六；《元興寺緣起》；《本朝佛法最初南都元興寺由來》；《聖德太子傳曆》卷上、卷下。

元代佛教

指元世祖即位至順帝末年的百餘年間（1260～1368），蒙古族在全中國範圍內建立元王朝時期的佛教。爲了敍述方便，將元朝未正式建立以前蒙古時代的佛教也在本文內略加敍述。

自十三世紀初葉，元太祖成吉思汗就曾命其後裔，給各種宗教以平等待遇。元世祖忽必烈在即位前，即邀請西藏地區的名僧八思巴東來。即位後，奉爲帝師，命掌理全國佛教，兼統領藏族地區的政教。八思巴圓寂後，他這一系的僧人繼續爲元朝之帝師的有亦憐眞、答兒麻八剌乞列、亦攝思連眞、乞剌斯八斡節兒、輦眞監藏、都家班、相兒家思、公哥羅古羅思監藏班藏卜、旺出兒監藏、公哥列思八冲納思監藏班藏卜、亦輦眞吃剌失思等喇嘛（《新元史》〈釋老傳〉）。又終元之世，每帝必先就帝師受戒，然後登位。凡舉行法會，修建佛寺，雕刻藏經等佛事費用，多由國庫支出，並常給與寺廟大量田地以爲供養。而喇嘛僧則享有一些政治經濟特權。

此外，漢族僧徒與河西回鶻僧，仍受到相當的待遇。元初佛教界一些著名人物，如耶律楚材、劉秉忠等，或爲朝廷所尊信，或居政府的要職，對於當時佛教的護持，起了相當重要的作用。且禪宗盛行江南，天台、白雲、白蓮等宗亦相當活躍。但對佛教教義未有多大的發揚，僅寺院經濟的發展與僧尼人數之增加，有甚於過去。而寺院大力經營工商業等，尤成爲元代佛教的一特殊現象。

元代管理佛教的機構，最初設總制院，即以國師爲領導。後又設功德使司（簡稱功德司）。至元二十五年（1288）總制院改稱宣政院，擴大管理職權，且在各路設行宣政院，代替了功德司的事務。僧官如僧錄、僧正、僧綱等，也都由宣政院管轄。後來到至順二年（1331）撤銷行宣政院，另於全國設立廣教總管府十

六所，掌管各地僧尼事務。元統二年（1334），又罷廣教總管府，復立行宣政院。

元代寺院和僧尼的人數，據宣政院至元二十八年（1291）統計：全國寺院凡二萬四千三百一十八所，僧尼合計二十一萬三千一百四十八人，若將私度僧尼計算在內，恐怕還不止此數。

元代皇室所建官寺很多。從至元七年（1270）到至正十四年（1354）在京城內外各地，建有大護國仁王寺、聖壽萬安寺、殊祥寺、大龍翔集天寺、大覺海寺、大壽元忠國寺等，這些土木費用都很浩繁。英宗至治元年（1321）所建的壽安山佛寺，鑄一佛像曾冶銅五十萬斤（即今北京西山臥佛寺的臥佛）。

隨著寺院的興造，又規定每寺住僧約三百人，於是朝廷將大量田地給與寺院。例如：中統初（1260）給慶壽、海雲二寺地五百頃。大德五年（1301）給興教寺地一百二十頃，上都乾元寺地九十頃，萬安寺地六百頃，南寺地百二十頃。皇慶初（1312）給大普慶寺田八萬畝，崇福寺河南地百頃，上都開元寺江浙田二百頃，普慶寺山東益都田七十頃。至正十二年（1352），建清河大壽元忠國寺成，以江浙廢寺之田歸之。據大略統計，自世祖中統二年（1261）到至正七年（1347），前後共給寺田三千二百八十六萬一千畝（《續文獻通考》卷六）。這些寺院土地的主管機構是太禧宗禋院。各寺都設有總管府、提舉司或提領所來經管業務。其一寺的田地散在各路的，便就各地設立主管機構。如大護國仁王寺，有襄陽、江淮等處營田提舉司、大都等路民佃提領所。大承華普慶寺，有鎮江、汴梁、平江等處稻田田賦提舉司。大承天護聖寺，有平江善農提庫司、荊襄等處濟農香盧提舉司、龍慶州等處田賦提領所等（《元史》〈百官志〉）。

元代寺院經濟成了畸形的發展。因為寺院在擁有大量土地的同時，還大力從事商業和工業。當時各地解庫（當鋪）、酒店、碾磑、湖泊（養魚場）、貨倉、旅館及邸店（商店）等，很多是寺廟所經營。如皇慶初（1312）給與大普慶寺腴田八萬畝外，還有邸店四百間，即其一例（《陔餘叢考》卷十八）。其在工業方面，如開採煤炭和鐵礦，也有寺僧參加。成宗大德元年（1297）有禁權豪僧道擅據礦炭山的命令（《元史》〈成宗紀〉）。仁宗延祐三年（1316）於山西五台山靈鷲寺置鐵冶提舉司（《元史》〈仁宗紀〉二），這也是前代寺院所無的經濟活動。還有銀礦的開採雖非寺院直接經營，而其收入却歸寺院所有。如至順元年（1330），聞蔚州廣靈縣地產銀礦，文宗即令中書太禧院派人經營，而以其所得歸大承天護聖寺（《元史》〈文宗紀〉三）。寺院的工商業經營，當然和政府賦稅收入有關。政府對於寺營的解庫，有時禁止，有時命其納稅。而政府對於各處住持僧人將常住金穀掩為己有，修建退居私宅，開設解庫，也有禁令（見《元典章》卷三十三）。至元三十年（1293）曾命僧寺之邸店、商賈舍止（旅館），其貨物照章納稅（《元史》卷十七）。其後更時有明令，使僧道為工商者納稅。特別是諸河西路僧人有妻子者，當差發、稅糧、鋪馬、次舍，與庶民同；以防止當時富戶冒為僧道，規避差役（《元史》〈刑法志〉卷一〇三）。

元代沒有大規模舉行官刻藏經的事，這是因為大都（今北京）弘法寺原來已有金代刻成的大藏經版，世祖至元中曾重加校訂，成為元代的弘法寺大藏（當時有《弘法入藏錄》，今已佚）。至元二十二至二十四年間，更召集漢藏大德僧人學士等對勘漢藏兩種大藏經的異同，編成《至元法寶勘同總錄》十卷。此外，民間私刻的藏經也還有幾種版本。先是杭州餘杭縣南山大普寧寺白雲宗僧徒於至元中募刻了大藏經版一副，約六千卷，此即通稱的普寧寺本。稍後，在成宗大德年間（1297～1307），宋末創刻未完的磧砂版藏經繼續雕刻，至仁宗至治末年（約1323頃）完成，共六千三百餘卷。又在大德十年間（1306），松江府僧錄管主八從弘法寺大藏中選出南方各種藏經刻版所

缺之祕密經類等，刻成二十八函，約三一五卷，以爲普寧寺版和磧砂版的補充。管主八還於大德六年（1302）以來刻成河西字（西夏文）大藏經版一副，共三千六百二十卷，並印施三十餘部於各地。又白蓮宗復興而傳入福建之後，也於仁宗延祐二年（1315）在建陽縣發起開雕毗盧大藏，得到當時福建行省長官亦黑迷失的贊助，擔任了勸緣主，但只刻成《般若》、《寶積》、《華嚴》、《涅槃》四大部，今福州鼓山和山西太原崇善寺還存有它的一些印本。至於蒙、藏文大藏經亦於武宗至大年間（1308～1311）由嘉渫在內地和西藏地區分別刻成版片，但印本久佚。

元朝喇嘛教的著名人物，首推帝師八思巴（1239～1280）。他在至元六年（1269）曾受命爲蒙古族製造文字，進號「大寶法王」。他曾說出《根本說一切有部出家授近圓羯磨儀軌》一卷。後來又爲世祖太子眞金講《彰所知論》。其著名弟子有膽巴、阿魯渾薩理、沙羅巴、達益巴、迦魯納答思等。

膽巴（？～1303），藏族人。幼年依止八思巴，被命赴國外學習梵典。中統間（1260～1264）八思巴荐之於朝廷，號爲金剛上師。因不容於宰相桑哥，被謫於潮州，後召還。寂後進號「帝師」。

阿魯渾薩理（1245～1307），維吾爾族人。從八思巴修學，旁通一些民族語言並漢文經史百家之學。八思巴回西藏時，携他同行；後荐之於朝廷，官至集賢館學士、平章政事。

沙羅巴（1259～1314），西域人。幼從八思巴剃染爲僧，學諸部灌頂法。他能操一些不同民族的語言，尤精通藏文，任世祖和八思巴之間的譯人。他譯有八思巴《彰所知論》二卷、《藥師琉璃光王七佛本願功德經念誦儀軌》二卷、《佛說壞相金剛陀羅尼經》、《佛頂大白傘蓋陀羅尼經》、《文殊菩薩最勝眞實名義經》各一卷。後授江浙等處釋教總統，所譯經典都雕板流通。

達益巴（1246～1318），師事八思巴十三年，八思巴回西藏時，他送到甘肅臨洮，又親近其地學者綽思吉十九年。武宗即位，召問法要，寂後謚「祐聖國師」。

迦魯納答思，維吾爾族人，通達佛教及諸民族語言。他被荐入朝後，世祖命他從八思巴學習佛法和藏文，期年而通。他曾用維吾爾文翻譯梵文和藏文的經論，世祖命鋟版，散給諸王和大臣。

此外，還有必蘭納識里（？～1331），是八思巴死後仕於元朝的維吾爾族學者。他精通佛教三藏及諸國語言。皇慶中（1312～1313），受命翻譯梵文經典。西域各地送來的文書，都由他翻譯。至順二年（1331）給以「國師」之號。他用蒙古族文字譯了漢文的《楞嚴經》，梵文的《大乘莊嚴寶度經》、《乾陀般若經》、《大涅槃經》、《稱讚大乘功德經》和藏文的《不思議禪觀經》等，皆行於世。

元代的禪宗，北方有金代萬松行秀、雪庭福裕一系的曹洞宗師，與海雲印簡一系的臨濟宗師。南方則有雲峯妙高、雪岩祖欽、高峯原妙、中峯明本、元叟行端等著名臨濟宗匠，傳持禪學。

萬松行秀（1166～1246），在金代極有盛名。他撰有評唱天童正覺《頌古百則》的《從容錄》六卷，與當時江南的天童如淨並稱爲曹洞宗二大宗匠。他的及門弟子有雪庭福裕、林泉從倫、全一至溫及居士耶律楚材等，而以福裕的法嗣繁衍最盛。

耶律楚材（1190～1244），出身遼的皇室而仕於金，後來成了有名的政治家。他從萬松行秀參禪三年，得到印可，號湛然居士。他隨成吉思汗出征西域時，致書請行秀評唱天童正覺的《頌古百則》，行秀即在燕京報恩寺內從容庵撰出，楚材爲作序刊行，即後來有名的《從容錄》（〈從容錄序〉）。

海雲印簡（1202～1257），曾爲忽必烈講說佛法並傳戒。他重興眞定臨濟寺，時人稱他爲臨濟中興名匠。嗣法者十四人，有語錄曰《雜毒海》。元代著名政治家劉秉忠，就是他的

弟子。

劉秉忠（1216～1274），原是雲中南堂寺僧人，名子聰。印簡應忽必烈之召赴蒙古，途經雲中時，聞他的才名，約之同行，很受忽必烈器重。印簡南還，他遂留於行帳，參決軍政大事，後恢復本來的劉姓，命名秉忠。世祖即位時，他起草的朝儀、官制等一切典章，成爲元朝一代的政治制度。遺著有《文集》十卷。

當時南方，自南宋以餘杭徑山、臨安靈隱等爲禪宗五山小刹後，禪門宗匠輩出，其代表人物有：

雲峯妙高（1219～1293），於至元十七年（1280）住徑山，時教家大毀禪宗，妙高與一、二同志入京力爭。和教僧仙林論辯得到勝利（《佛祖通載》卷二十二）。

雪岩祖欽（？～1287），得法於徑山無準師範。歷主潭州龍興寺、湖洲光孝寺，最後主江西袁州仰山，人們稱他所住的地方是法窟。他的語錄力說儒釋一致。有《雪岩祖欽禪師語錄》行世。

高峯原妙（1238～1295），從雪岩祖欽問道，後入臨安龍須山力參。又至天目西峯獅子岩隱居，常設三個疑問（三關）勘驗學者，時稱「高峯古佛」，有語錄行世。

中峯明本（1263～1323），是高峯高足。他有時住庵，有時住船，到處稱其所居爲「幻住」。丞相脫歡和翰林學士趙孟頫等多從他問法。仁宗時高麗王子王璋特往參謁，明本作《眞際說》開示之。遺著有《幻住庵淸規》、《山房夜話》及《語錄》等，收於《天目中峯和尚廣錄》，元代編入大藏經中流行。嗣法弟子天如惟則、千岩元長等，皆爲宗匠。

元叟行端（1255～1342），和天目中峯同時，闡揚大慧（宗杲）門風於徑山，名聞京國。門下人材甚盛，楚石梵琦、夢堂曇噩是他的高足。有《語錄》行世。

一山一寧（1247～1317），是南海普陀山的名僧。大德三年（1299）奉成宗命持詔書使日，住鎌倉建長寺、圓覺寺及京都南禪寺等處。寂後，給以「國師」之號，稱一山國師。其所傳禪學稱一山派（《元亨釋書》卷八）。

此外，天台、華嚴、慈恩、戒律諸宗，仍餘緒未絕。如天台宗的湛堂性澄、玉崗蒙潤、浮休允若、大用必才、絕宗善繼等；華嚴宗的仲華文才、大林了性、幻堂寶嚴、麗水盤谷等；慈恩宗的普覺英辯、雲岩志德、吉祥普喜，以及律宗的光教法聞等，都是當時各宗碩果僅存的學者。

湛堂性澄（1253～1330），從佛鑒銛（音先）學天台教觀，弘法於杭州演福寺。至治元年（1321）應召入京，校正大藏。著有《金剛經集注》、《彌陀經句解》等行世。蒙潤、允若、善繼等，都出其門下。

玉崗蒙潤（1275～1324），從古源、湛堂等受業，盛弘《法華》於杭州。晚年隱居龍井白蓮庵，率衆修法華三昧，著有《四教儀集注》，爲台宗學徒入門書。

浮休允若（1280～1359），從大山恢學天台教儀，後依湛堂於南天竺寺，極受器重。他的風度嚴峻，被稱爲僧中御史，著有《內外集》。

大用必才（1276～1343），從蒙潤受教，遂嗣其法。至正二年（1342）大弘天台教於杭州。著有《法華》、《涅槃》諸經講義。

絕宗善繼（1286～1357），爲湛堂法嗣，歷住天台荐福、能仁等寺，闡揚《法華》三大部教義，晚年專修淨業。他的弟子如玘是明初的名僧。

仲華文才（1241～1302），是元代華嚴名僧。他講授經論，主張通宗會意，視語言文字，不過糟粕而已。世祖命爲洛陽白馬寺住持，號「釋源宗主」。後爲五台山佑國寺開山第一代住持，署「眞覺國師」。了性、寶嚴等是他的高足。所著有《華嚴懸談詳略》五卷、《肇論略疏》三卷、《慧燈集》二卷（《佛祖通載》卷二十二）。

大林了性（？～1321），歷遊諸方講席，學賢首教，後從文才至五台，備受啓迪。當時

喇嘛受朝廷尊寵，所有名僧莫不摳衣接足，乞其摩頂，謂之攝受；了性惟長揖不拜。寂後諡曰弘教。

幻堂寶嚴（1272～1322），是文才的嗣法弟子。文才三坐道場，他都隨從。後住普安、佑國二寺，與了性大弘華嚴教義（《大明高僧傳》卷二）。

麗水盤谷的師承不明。他一生好遊名山，詩名著當世。世祖的駙馬高麗王子王璋，請他講演《華嚴大意》於杭州慧因寺，備致禮敬。有《遊山詩集》三卷行世（《大明高僧傳》卷一）。

普覺英辯（1247～1314），受慈恩學於柏林潭，弘法於秦州景福寺，道俗稱爲無佛世之佛。

雲岩志德（1235～1322）從眞定龍興寺法照學慈恩教義。至元二十五年（1288）朝命江淮諸路立御講所三十六所，他被選爲講主，開講《法華》、《唯識》等疏，號佛光大師。

吉祥普喜通達《唯識》、《因明》諸論，也是江淮御講所的講主之一。當時雲南僧端無念爲唯識名家，曾和普喜辯論唯識，對他的造詣極爲傾服（以上見《大明高僧傳》卷二）。

光教法聞（1260～1317）是元代唯一律師。他從溫公受學《法華》、《唯識》及《四分律》。帝師亦憐眞請他講《般若》，指授《因明》要義。後被召居京師大原寺、大普慶寺。當時從他受戒的僧俗很多，號光教律師（《佛祖通載》卷二十二）。

元代佛教在傳統的各宗以外，江南還有白雲宗、白蓮宗等教團。這兩家都起源於宋末，都提倡念佛，勵行菜食，只是白蓮宗許有妻室爲異。白蓮宗是宋蘇州延祥院沙門子元所倡。子元自稱白蓮導師，其徒號爲「白蓮菜人」。此宗因發展迅速，遭受「妖妄惑衆」之嫌，子元被流放到九江，教團也被解散。後來小茅闍黎糾集信徒，重新倡導，但他的見解就差遠了（《釋門正統》〈斥僞志〉）。另外，白蓮宗被禁以後，由於優曇宗主普度的活動，在廬山得到復興。普度所著《廬山蓮宗寶鑑》旨在顯彰子元的教義，破斥當時彰德朱愼寶、廣西高仙道等附托白蓮宗的異說。至大三年（1310）他親自入都，呈上白蓮宗書，進行白蓮宗的復興運動，因而得到宣政院的認可。以後，一般遂以白蓮教中得到朝廷認可的稱爲正宗，未得到認可的稱爲邪宗（明・果滿編《廬山復教集》）。

元代的佛教藝術有好些特色。特別是由於八思巴等弘傳西藏地區流行的密教，使元代的佛像塑造及雕刻藝術起了一大變化。尼泊爾著名的佛像工藝家阿尼哥擅長畫塑及範金爲像。中統元年（1260）帝師八思巴在西藏地區建黃金塔，阿尼哥和尼泊爾一批匠人到了西藏。八思巴因他技術優異，命他監工。塔成以後，即從八思巴出家，相隨至北京。最初奉命修補了明堂的針灸銅像，京師金工都佩服他的巧妙。至元十五年（1278）還俗，授大司徒，領將作院事。兩京（大都和上都）寺觀之像，都出其手（《新元史》〈阿尼哥傳〉）。其他自西藏地區和蒙古地區來的工匠，如塑造大聖壽萬安寺佛像大小一四〇尊的稟搠思哥斡節兒八哈失，塑造青塔寺四天王像助手阿哥撥，鑄造玉德殿三世佛、五方佛等鍮石像，又製造文殊、彌勒布漆像的諸色人匠總管府總管雜兒只，及奉文宗皇后命鑄造八臂救度母等鍮石像的八兒卜等，多是阿尼哥的徒弟（《永樂大典》本《元代畫塑記》）。

從阿尼哥學塑梵像最稱絕藝的是漢人劉元。至元七年（1270）世祖建大護國仁王寺，求造梵天佛像奇工，劉元被荐見阿尼哥，從學西天梵像，遂成絕藝。元朝兩都名刹的塑土、範金、摶換（即夾紵漆像俗稱脫沙）爲佛像，出於劉元之手者，皆精絕無比。官至正奉大夫祕書監卿。後人稱爲劉正奉（虞集《道園全集》〈劉正奉塑記〉）。

阿尼哥、劉元一派以前的佛像手法稱爲漢式佛像。自阿尼哥始稱爲梵式佛像。這種梵式佛像，不但盛造於北方寺刹，現今南方杭州也

有一些遺蹟。如著名古刹靈隱寺前飛來峯岩壁上的幾百尊佛像，就是至元二十四年至二十九年（1287～1292）之間所鑿造的梵像。

元代僧徒的著述，雖不及唐宋之盛，但如禪宗僧徒行秀的《從容錄》、明本的《中峯廣錄》、普度的《蓮宗寶鑑》、德煇的《敕修百丈清規》、慶吉祥的《至元法寶勘同錄》、念常的《佛祖歷代通載》、覺岸的《釋氏稽古略》等，都是一代的要著。

元代僧人中以詩文著名者頗多，如明本、行端、祖銘、梋堂、大圭、宗衍、子庭、本誠、子貢、圓至、實存、善住、大訢、清珙、至仁、惟則等皆是（以上各人的作品都收入清代顧嗣立編的《元詩選》）。

明本為著名禪僧，作有船居、山居、水居（住水邊）、鄽居所謂《四居詩》數十首，爲世傳誦。行端亦宗門名匠，嘗擬寒山子詩百餘篇，自號《寒拾里人稿》。梋堂益爲大慧杲四世法孫，有《山居詩》四十首流傳於世。清珙居吳興霞霧山，禪餘作《山居吟》，其章句精麗，有《石屋珙禪師詩集》。圓至字天隱、大訢字笑隱、本誠字覺隱，詩名相埒，當時稱爲「詩禪三隱」。圓至善爲古文，所著《牧潛集》，雅麗可誦。明・姚廣孝謂元代僧人的文章，雖三隱並名，應推天隱爲第一（見姚廣孝〈牧潛集序〉）。大訢爲南京龍翔集慶寺開山第一代住持，校正《敕修百丈清規》，爲禪門定式。說法之餘善爲文，著有《蒲室集》十五卷。本誠後名道元，居吳下，善詩並工山水繪畫，有文集行世。大圭爲文古雅，詩尤有風致，著有《夢觀集》。善住字雲屋，著有《谷響集》。子庭善口辯，有詩名，平生好遊，著有《不繫舟集》。這些都是元代特出的詩僧。（林子青）

〔參考資料〕 蔣維喬《中國佛教史》；牧田諦亮《中國佛教史》（《世界佛學名著譯叢》㊺）；道端良秀《中國佛教通史》。

元亨釋書

日本佛教史書。三十卷。日本虎關師鍊撰。收在《大藏經補編》第三十二册。元亨二年（1322）成書，貞治三年（1364）至永和三年（1377）刊行。集錄推古朝至元亨時期七百年間的高僧傳記而成，以編年體方式敍述佛教史事。是日本第一部系統性的僧傳，也是日本紀傳體史書的濫觴。

全書分傳（僧傳）、表（資治表＝佛教通史）、志（佛教文化誌）三部份。卷一至卷十九僧傳部份，是參考中國的高僧傳編輯而成，分爲傳智、慧解、淨禪、感進、忍行、明戒、檀興、方應、力遊、願雜等十科。正傳收有四一六人，附傳有二十六人。資治表、志是受司馬遷《史記》一書的影響；志又分學修、度受、諸宗、會儀、封職、寺像、音藝、拾異、黜爭、序說十類，末附略例、智通論二文。

本書卷首附元亨二年虎關自請勅許入藏的上表文。虎關滅後，法嗣無比單況刊刻本書，明德二年（1391）再刊。此外，又有慶長四年（1599）、十年（1605）、元和三年（1617）所刊行的古活字版、寬永元年（1624）版等。註疏書有《元亨釋書微考》三十卷、《元亨釋書便蒙》三十卷、《元亨釋書和解》二十三卷等；而《元亨釋書王臣傳論》、《元亨釋書源空上人別傳私註》也有本書的部份註解。

〔參考資料〕 《海藏和尚紀年錄》；《濟北集》卷十；《續史愚抄》卷十七。

元品無明

即最微細的根本無明。爲天台宗所立四十二品無明之一。此無明最爲微細，一旦生起即開始流轉迷界，若斷此無明當證妙覺佛果。在流轉門中，由於此無明爲「最初」，故稱「元初無明」。由於此最初爲「無始」，故稱「無始無明」。由於位列四十二品無明之「首」，故稱「元品無明」。在還滅門中，此無明由於是「最後斷之惑」，故稱「最後品無明」或「終品無明」。又，由於此無明能障妙覺之智，故稱「妙覺分無明」。總之，此無明係無明之

最始，也是最終。《大乘起信論》：「忽然念起，名爲無明。」《法華玄義》卷五（大正33・734c）：「觀達無始無明源底，邊際智滿，畢竟清淨，斷最後窮源微細無明，登中道山頂，與無明父母別。」所言者即此之謂。

天台宗對於斷除元品無明有二說，即等覺智斷說與妙覺智斷說。主張等覺智斷說者認爲元品無明障妙覺極位，若不以等覺智斷之，則妙覺智如何得顯？且引南本《大涅槃經》卷十六「有所斷者，名有上士（等覺）。無所斷者，名無上士（妙覺）。」以及《維摩經玄疏》卷三之文證之。主張妙覺智斷之說者認爲元品無明其力强大，非因位之智力所能斷，故須以妙覺果智斷之，復引《勝鬘經》（大正12・220a）：「無明住地，其力最大（中略），唯如來菩提智之所能斷。」及《摩訶止觀》卷一（大正46・10c）：「等覺一轉入於妙覺，智光圓滿不復可增，名菩提果，大涅槃斷更無可斷，名果果，等覺不通，唯佛能通。」證之。

對於後說，主張前說者難之曰：若謂妙覺智斷，則彼斷惑之智係與惑俱生者，而惑已斷之智則不與惑俱生。若果如此，即謂於同一妙覺位，智有優劣。又，等覺最後心之金剛喩定，謂斷盡一切惑，若斷惑未了，則不得云金剛喩定。至於彼所引《勝鬘經》之經證，持前說者認爲別教初地及圓教初住以後，常以佛智斷盡無明云云。

對於此一非難，持後說者認爲如《俱舍》等所說，惑智有別，因此，於無間道、解脫道前後，與惑俱生者爲劣。反之，則優。但由於惑智體一，斷惑證理，如闇去明來，明來闇去，並無前後。因而，前智後智，並無優劣之分；此外，佛果也有金剛喩定，用在等覺，功歸妙覺。

此二說之分別，在於前者執「斷惑入位」，後者執「入位斷惑」，各執一邊。因此，《金光明疏》卷五以悉檀和會之，且謂經論既有二說，則無須定執於一云云。

〔參考資料〕《台宗二百題》卷六；《七帖見聞》卷七；《玄義私記》卷三（末）；《四教義集註》卷下（末）。

元潔瑩禪師語錄

十卷。清・智祥編。收在《嘉興藏》（新文豐版）第三十九冊。淨瑩（1612～1672），曹洞宗僧。江都人，字元潔，別號睦堂。二十歲，至金陵投鍾山出家。翌年，於杭州報恩院參弁山瑞白明雪和尚（1584～1641）；二十四歲，隨師上天台護國寺，受具足戒。嘗住洪都阿耨寺、玉崖山上方寺、弁山龍華寺、江南棲靈寺、寧州無住寺、澧州慈雲寺、越州雲門顯聖寺、台州護國寺等。清・康熙十一年（1672）示寂，世壽六十一，法臘四十一。

本語錄分十卷，卷一至卷五輯錄元潔淨瑩住各禪寺之上堂法語。卷六爲示衆、小參。卷七爲普說、垂語、代語、機緣。卷八爲拈古、頌古。卷九爲代古、示語、佛事。卷十爲像贊。卷末附有〈行狀〉及〈塔銘〉。

〔參考資料〕《五燈全書》卷一一三。

允汾（1622～1680）

明初臨濟宗僧。字兪昭。別號歉堂。竟陵（湖北省）人。俗姓吳。二十歲投郢州（湖北省）蓮臺寺玄萃薙染，訪沱潛法雲社三昧律師受具戒。後遭亂世，隱居荊南（湖北省）玉泉山，學經論三年。二十九歲參武林山具德弘禮，復遇退翁弘儲，機緣契合，遂於三十歲得弘儲之法。清・順治十四年（1657）奉師命住廬山西林乾明寺。十八年住郢州法興寺，後歷住天台赤城寺、鄂州廣慧寺、大洪山寶通報國寺、景陵（湖北省）紫芝菴等。康熙十九年二月十三日示寂，世壽五十九，法臘三十八。有《兪昭禪師語錄》六卷傳世，曉青爲撰〈歉堂和尚塔銘〉。

〔參考資料〕《五燈全書》卷八十五。

允若（1280～1359）

元代僧。紹興相里路（浙江紹興）人。字

季蘅，號浮休。九歲即能通春秋大義。年長，有絕塵之趣，於十五歲剃髮爲僧。隨杭州興福寺之大山恢習《天台四教儀》、《金剛錍》、《十不二門指要鈔》等。更師事湛堂，學四明知禮所立之陰觀、別理、隨緣、六即、蛣蜣、理毒、性具等理。對於思凊之兼業、昭圓之異說、齊潤之黨邪與仁岳之背正，皆能明其是非。對天台宗教義有較清晰的理解。

元・至治元年（1321），湛堂奉詔入燕都校大藏經，乃將允若之修行德業上奏，遂得英宗賜號爲「慈光圓照」，並勅住昌源淨聖院。時該院頗爲頹弊，師力擔修復之職，三年成巨刹，延請湛堂居第一座。泰定（1324～1327）年中復出，住杭州興化寺。時矢岸濟、我庵無、玉庭罕三公素有道譽，加允若一人，世稱錢塘四依。後暫退居越之雲門，又與斷江恩、休耕逸相友同樂，臨風吟詠，世稱雲門三高。

至正（1341～1367）年中住越之圓通，後隱於雲門，興築精舍，專修法華三昧，以此爲暮年之淨業。後值天下大亂，干戈紛擾。衆勸允若稍事避難，允若不肯，獨自跪坐，遂爲賊所殺。時爲至正十九年二月二十九日。世壽八十。著有《內外集》行世。

〔參考資料〕《明高僧傳》卷一；《續佛祖統紀》；《佛祖綱目》卷四十一；《續稽古略》卷一。

允堪（？～1061）

宋代律學僧，爲中興律宗之名師。浙江錢塘人。弱冠從慧思出家，後從仁和擇悟習南山律。慶曆年間（1041～1048），主西湖菩提寺，講南山律，並著《會正記》、《發揮記》、《正源記》等十二部爲南山十鈔作註，世人稱之「十本記主」。不久，於杭州大昭慶寺、蘇州開元寺、秀州精嚴寺等，建立戒壇，弘揚南山律宗。其於律學上有關遶佛之左右、衣制之長短的論點，不同於當時靈芝元照所著《四分律行事鈔資持記》之義，故稱允堪爲「會正宗」，元照爲「資持家」。嘉祐六年十一月二十六日，師於昭慶寺示寂，年壽不詳，諡號「眞悟智圓律師」，後世多稱之爲昭慶允堪律師。著作除上列諸書外，另有《衣鉢名義章》一卷、《淨心戒觀法發眞鈔》三卷、《新受戒比丘六念五觀法》一卷等書。

〔參考資料〕《佛祖統紀》卷四十五；《釋氏稽古略》卷四。

內凡

修行過程中之一階位。爲見道以前的階位之一。係「外凡」之對稱。「凡」爲聖之對稱，指修行佛道而未證見正理者，亦即對正理發相似之智解者，稱作內凡。反之，未發相似之智解者，則稱外凡。

由於大小乘在修行上之階位並不全同，故其對內、外凡的判定也有差別。小乘以五停心、別相念處、總相念處等三賢位爲外凡，以煖、頂、忍、世第一法等四善根位爲內凡。如《大乘義章》卷十七（本）云（大正44・792b）：「一者外凡，五停心觀總別念處，事中安心未觀諦理，名之爲外，具足死凡鄙之法，故名爲凡。二者內凡，煖等四心，學觀諦理得聖人性，故名爲內，凡法未捨，故稱爲凡。」《成實論》卷十五云（大正32・362a）：「若不得達分善根，名外凡夫，得名爲內，是內凡夫亦名聖人，亦名凡夫，因外凡夫故名聖人，因見諦道故名凡夫。」

大乘則以初地以上爲聖者，十住、十行、十迴向等三十位爲內凡；十信位爲外凡。《大乘義章》卷十七（末）云（大正44・810b）「言外凡者，善趣之人向外求理，未能息相內緣眞性，故名爲外，六道分段凡身未捨，故名爲凡（中略）。言內凡者，種性以上漸息緣故內求眞性，故名爲內，六道分段雖分斷離未有盡處，凡夫身未盡，故亦名凡。」

天台家所立藏通別圓四教之中，其內外凡之分位，亦有不同，依《天台四教儀》說，藏教以三賢位爲外凡，四善根爲內凡，與小乘之說相同。通教則以十地中之第一乾慧地爲外凡，以第二性地爲內凡。別教以五十二位中之十

信爲外凡，十住、十行、十迴向爲內凡。圓教以八位之第一五品弟子位爲外凡，十信位爲內凡。

若就六即之位次而言，五品弟子位相當於觀行即，十信位相當於相似即。若與別教配對時，則五品弟子位相當於十信位，而十信位相當於十住、十行、十迴向等三十位，故內凡外凡雖都屬凡夫，然因教行有高低而有差別。

〔參考資料〕《金剛仙論》卷一；《大乘義章》卷十八（本）；《四教義》卷二、卷四、卷五；《止觀輔行傳弘決》卷一之五；《天台四教儀集註》卷上、卷下。

內明（梵adhyātma-vidyā，藏naṅ-gi rig-pa）

五明之一。指有關佛所說的因果之理的教學，又稱內術、內明處。通常以之爲「佛學」、「佛法」之同義語。《大唐西域記》卷二云（大正51・876c）：「內明，究暢五乘因果妙理。」

《菩薩善戒經》卷三云（大正30・976c）：「內術者，謂十二部經，菩薩摩訶薩爲二事故，求十二部經，一者知因果，二者作業不失不作不受。」《瑜伽師地論》卷三十八云（大正30・500c）：「諸佛語言名內明論（中略），謂內明論略二相轉，一者顯示正因果相，二者顯示已作不失、未作不得相。」即以說示五乘因果及已作不失、未作不得之理的諸佛語言爲內明。

《瑜伽師地論》卷十三謂，內明有事施設建立相、想差別施設建立相、攝聖教義相、佛教所應知處相等四種相。

按：梵語adhyātma-vidyā的原義爲有關至上神我的學問，即指與聲明、工巧明等外在學藝不同領域的形而上學的思索，因此佛教教徒以佛之教法爲內明，而外道婆羅門教徒亦各自稱其所宗爲內明。

〔參考資料〕《菩薩地持經》卷三；《瑜伽師地論》卷十四；《成唯識論掌中樞要》卷上（本）；《法華三大部補注》卷十四；《因明論疏明燈抄》卷一（本）；《因明論疏瑞源記》卷一；《大乘法相宗名目》卷二（中）。

內典

又稱內經或內教，即指佛教經論典籍而言。道安〈二教論〉（《廣弘明集》卷八所收）云（大正52・136c）：

「救形之教，教稱爲外。濟神之典，典號爲內。是以智度有內外兩經，仁王辯內外二論，方等明內外兩律，百論言內外二道。若通論內外，則該彼華夷。若局命此方，則可云儒釋。釋教爲內，儒教爲外。」

古來以內典爲書名者爲數不少。茲擧數例如次：梁・虞孝敬《內典博要》三十卷（收在《法經錄》卷六）、隋・彥琮《內典文會集》若干卷（收在《續高僧傳》卷二）、唐・道宣《大唐內典錄》十卷、夢微《內典編要》十卷（收在《宋史藝文志》卷一五八）及日本凝然《內典塵露章》、《內典十宗秀句》等。

〔參考資料〕《廣弘明集》卷十九、卷二十二；《翻譯名義集》卷五；《華嚴原人論解》卷上；《類聚名物考》卷五、卷二十四。

內道

「外道」之對稱。即佛教徒相對於其他教門而稱自己的教法時所用的語詞。關於內外道之分別，有多種說法。北本《涅槃經》卷十七云（大正12・465c）：「善男子，道有二種，一者常，二者無常（中略）。外道道者名爲無常，內道道者之名爲常。」同經卷三十五又云（大正12・572a）：「或言佛性即是內道，何以故？菩薩於無量劫中，修習外道，若離內道，則不能得阿耨多羅三藐三菩提，是以佛性即是內道。」

道安〈二教論〉則云（大正52・136c）：「救形之教，教稱爲外，濟神之典，典號爲內（中略）。釋教爲內，儒教爲外。」吉藏《三論玄義》更比較震旦三玄與佛典九部，其文云（大正45・2a）：

「外但辨乎一形，內則朗鑒三世；外則五情未達，內則說六通窮微；外未即萬有而爲太虛，內說不壞假名而演實相；外未能即無爲而遊萬有，內說不動眞際建立諸法；外存得失之門，內冥二際於絕句之理；外未境智兩泯，內則緣觀俱寂，以此詳之，短羽之於鵬翼，坎井之於天池，未足喻其懸矣。」

一般而言，原始及部派佛教以是否合乎諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜等三法印之原則爲內外二道之分域。而無相大乘之見地則不侷限於此說，如《十二門論疏》說，道無內外，隨行人之道而自成內外，即以所得中道之立場，顯示不執於內外一異之差別相。

內供奉

古代皇宮大內之僧職。又稱內供、供奉。即宮中舉行齋會等法會之時，在內道場擔任讀師等職者。我國在唐代即設有此職。依《大宋僧史略》卷下所載，唐肅宗至德元年（756），下詔於鳳翔開元寺置藥師道場，並選元皎（不空之法孫）等二十一位僧侶，六時行道念持。法會期間，道場中忽生一叢李樹，元皎謂李樹繁滋，興國之兆，帝感此祥瑞，勅元皎爲內供奉。乾元二年（759），又以子麟爲供奉僧，並任圓照爲「臨壇兩街十望大德內供奉撿校鴻臚少卿」。至憲宗之世，端甫、皓月、栖白等相繼擔任內供奉職。後梁以後，此職斷絕。

日本宮中也有此職，《元亨釋書》卷二十三云：「三年（寶龜）春正月戊寅立皇太子。三月置內供奉。夏、秋、冬十有一月納田於行基菩薩故院。僧正良辨寂，僧階配官位。」寶龜三年即西元772年，《塵添壒囊鈔》卷十五所載者同此。其後，相次補此職者，有最澄、空海、眞濟、圓仁、圓珍、春耀、安圓、安慧、常濟、眞延、源仁、良源、淳祐等人。此外，如桓算、寬印、千觀等人，亦以任內供奉職而聞名。

◉附：《大宋僧史略》卷下〈內供奉并引駕〉

內供奉授僧者，自唐肅宗聚兵靈武。至德元年，迴趨扶風，僧元皎受口勅，置藥師道場，令隨駕仗內赴，請公驗，往鳳翔府開元寺，御藥師道場，三七人六時行道。時道場內忽生一叢李樹，奉勅使驗實，李樹四十九莖，元皎表賀批答：瑞李繁滋，國興之兆；生伽藍之內，知佛日再興。感此殊祥，與師同慶。又李讓國宣勅云：勅內供奉僧元皎。置此官者，元皎始也。

次有子麟者，泉州人也，繼受斯職。憲宗朝，端甫、皓月、栖白相次應命。朱梁、後唐、晉、漢、周、我大宋，無聞此職。爲引駕大德者，唯端甫稱之。此必勅補，儻自號私署，安可稱之。此命近亦不聞矣。

然則車駕巡幸還京，僧道必具旛幢螺鈸遠迎，僧錄道錄騎馬引駕，而無敢自稱引駕者。太祖英武聖文神德皇帝勅兩街僧道，各備威儀迎駕，今以爲常式矣。

〔參考資料〕《續日本紀》卷十、卷三十二；《續日本後紀》卷十七；《文德實錄》卷二；《三代實錄》卷一、卷十；《類聚三代格》卷三。

內道場

指皇宮大內的道場。即設在宮內修行佛事的道場。又作內寺。其所行佛事，主要以皇帝及王室私人之祈願與求福爲目的。據傳，「內道場」之名，起於隋代，當時曾在福壽殿安置佛像、經藏，而稱之爲內道場。然在此之前，東晉孝武帝時（381年）即曾於殿內建精舍，供沙門住宿。又，梁・天監十六年（517），沙門慧超任壽光殿學士，嘗於宮中召衆僧講論法集。

自東晉設內道場之制以來，歷代皆承其制，及至唐代，此風更盛。據《大宋僧史略》卷中所載，武則天於洛京大內置內道場。中宗、睿宗未改其制。代宗時常令百餘僧至宮中陳設佛像經教念誦，稱之爲內道場。相傳不空亦嘗於宮中召僧百餘人誦密教經典，並於內道場中

建壇，爲玄宗、肅宗行灌頂儀。

唐代宗之後，德宗撤內道場，然順宗時又告恢復，並以僧祿端甫掌內殿之法儀。武宗廢佛時，內道場成爲道教的道場。及宣宗即位（847年），又恢復佛教之內道場制，持續至唐末。宋代以後，隨著佛教的盛行，內道場亦被設置。

內道場制曾傳至日本，目的多爲天皇及皇族自身的祈願與追福。但其設置年代始自何時不明，或說天智天皇（662～671）時已設；奈良時代的史書即曾出現內道場之名目。承和元年（834），空海仿唐之內道場，於宮中置眞言院，翌年親自修後七日御修法，爾後成爲恆例，內道場亦因而稱爲眞言院。

◉附：藤田恭俊、鹽入良道合著《中國佛教史》第六章（摘錄自《世界佛學名著譯叢》㊹）

內道場

如謂一州一寺的官寺、官觀，均爲具朝廷國家性質的佛教、道教道場，則內道場，即可謂皇帝及其一族的私人佛堂、道觀的性質，亦即宮廷內宗教法會的道場。其實，無論何者均可視之爲置於王朝統治庇護下的寺觀。據云：「內道場」之名，起於隋在「福壽殿」安置佛像、經藏，而稱之爲內道場。然在此之前，晉孝武帝時（381年）即曾有建立精舍於宮殿內，供沙門住宿的事例；梁武帝（517年）時慧超膺任壽光殿學士，曾於宮中舉辦法集講論；北周宣帝時（578年）具德行的沙門七人，曾於宮中行道，皇帝本身於宮廷內設道場以供講經、祈願之例，屢見不鮮。然係在各州寺觀被納入中央集權制度的國家政策之後，內道場始眞正發揮名實相符的意義。其深植於民間後，再由深獲王室信任之僧，引入宮內，於玆始具王室諮議性信仰的意義。僞僧薛懷義出身藥商，百般取悅則天武后，深受武后寵信，與法明、處一、慧儼、行感、宣政等人，於內道場唸誦以來，內道場即盛行於中唐。早在唐初高祖時，即曾下令沙門、道士各六十九人，於太極殿中行道七日，太宗亦曾下詔與京城的德行沙門，於內殿行道。於此可知，當時必有專屬的佛殿，道教方面亦復如此。

內道場的性質

除前述薛懷義外，據說武后還令邁迴進入內道場，賜其錦繡衣裳，遣宮人服侍之；號稱四朝帝師的文綱，及其弟子恆景亦曾於內道場中行道；中宗、睿宗時，亦有自印度返朝的義淨，及禪宗的神秀等，活躍於內道場中，此外，還有學德兼優的高僧二十人於內道場中修福，內道場之功能逐漸固定。

玄宗之後，爲肅宗、代宗。於此王室安定，文運隆盛之期，內道場亦漸漸興旺。肅宗至德年間，內道場有僧數百人參集，據聞，晝夜梵唄經典之聲，遠及宮城之外。爲此，職司建議的官員，亦曾上表勸諫。此外，相傳，代宗十分寵信元載，時於宮中置僧百人，於佛像前講經唸誦。

此種內道場裏的佛事，乃以皇帝及王室私人祈願與求福爲目的，因皇族無法親臨參與城外寺觀及他地所舉行的佛教信仰儀式，故透過內道場的制度，直接於宮中執行。此外，遴選高德之僧招聘至宮中的意圖，似乎亦極强。此內道場制，甚至傳到日本。其作用則以天皇及皇族自身的祈願與追福較多。然唐朝的內道場，則除儒、道、佛三教談論及講經外，佛誕會及盂蘭盆會亦於此舉行。當然，先帝忌日及當今帝王生辰日等的佛事，於此舉行的例子亦不少，然此種法會亦可於各州官寺中舉行。故內道場大有宮內國家佛教道場的性質。亦可謂一迷你官寺。

非僅佛教，即使道教方面亦復如此。前已述及，唐所採的宗教政策是「道先佛後」，一切悉以道教爲優先，故唐初即於宮內設有道教的內道場。高宗時，召道士葉法善至內道場；玄宗時，亦令黃素文於內道場中祈雨。

密教與內道場

早在三世紀時，講說眞言密呪的經典即已傳入。日本所繼承的正統密教，係初唐至中唐

時期的善無畏、金剛智、一行、不空所傳來者。據傳，善無畏（637～735年）亦曾被召至內道場中，尤其是再度返唐的不空，其活躍於內道場中，更造成宮廷佛教的繁盛。

自佛教傳入中國之後，即常於禳災祈福等現實的一面，應用佛教的儀禮和法會。甚至講經也都儀式化。可知在莊嚴的密教儀軌下，於修法壇上舉行祈雨、除災，乃至祈禱鎮護國家的密教，亦合於中國王朝所期待者。西來僧與入竺僧均能攜回大唐經略西域地方所需的情報。王室對其之信任，亦必與昔之北朝皇帝相同。不空所受的重視，遠超於太宗時（645年）返朝的玄奘及中宗時（695年）返朝的義淨，因不空具有祈禱、密呪的卓越能力。

不空於宮中常設百餘人的僧侶，使之唸誦密教經典，於內道場中建壇，爲玄宗、肅宗舉行密教灌頂。當西域土蕃入侵時，不空必於內道場中講誦《仁王般若經》護國佛典，其所承受的供養之多，大有「窮極珍異」之稱。甚至入宮時，亦特別恩准騎馬。每年七月十五日耗費百萬金，於內道場舉行盂蘭盆會，設置高祖以下七廟的神座，通知寺觀各書以神號，其後將此視爲例行儀式。在安祿山作亂時，又於長安大興善寺，祈禱禳災，祈願肅宗聖壽無疆。於資聖、西明二寺設置百座，爲國家轉讀《仁王經》及《密嚴經》。此雖非於內道場中舉行，然亦係爲皇帝與國家所舉行之修法。

內道場的盛衰

代宗後爲德宗，暫撤內道場制，僧侶均被逐出宮中。順宗時又恢復內道場，直至文宗到五代之間，端甫充任內殿法儀之職，甚至還可看到諸如內道場三教談論大德知玄的名稱，可見其後「宮廷佛教」亦十分隆盛。

然武宗會昌廢佛時，長生殿內道場的經典，悉付祝融。梵經、佛像等亦被銷毀。比丘等亦被逐出寺院。內道場內安置天尊老君像，成爲道教的道場。此次廢佛後，唐代佛教逐漸衰弱，經唐末五代的戰亂，有更加衰弱的傾向。西元846年宣宗即位時，又恢復內道場制，其後每逢皇帝生辰日，均舉行三教談論。懿宗時更設置萬僧會，迎鳳翔法門寺佛舍利，安置於內道場中，此內道場一直持續至唐末。由此看來，內道場與王道的盛衰共存。正如字面上所示，爲朝廷御用宗教場所。

〔參考資料〕《續高僧傳》卷十二；《貞元新定釋教目錄》卷十三；《宋高僧傳》卷一、卷三、卷五、卷十一、卷十三、卷十四、卷二十九；《景德傳燈錄》卷四；《佛祖統紀》卷三十六、卷四十、卷四十二、卷四十八；《佛祖歷代通載》卷十八。

內藏寺

韓國寺剎，屬大韓佛教曹溪宗之第二十四教區。位於全羅北道井邑郡內藏面。山號內藏山。新羅善德女王仁平三年（636），百濟僧靈隱於此興建伽藍，號靈隱寺。其後，高麗僧幸安、李朝僧希默皆嘗修復堂宇。慶長之役（1597）時，遭兵火燒毀。李朝仁祖十七年（1639），靈觀復興重建。1938年，梅谷將之移至現址，命名內藏寺（一說1567年，希默重建時即改稱）。1950年，南北動亂之際，不幸又燒燬。1974至1977年，大興土木，重建大伽藍。由於內藏山內景色優美，故遊客絡繹不絕。

內四供養

密教用語。指內院的四供養菩薩。又作內四供、內供養、內供。爲密教金剛界曼荼羅金剛輪內四隅的嬉、鬘、歌、舞四菩薩。與外四供養（香、華、燈、塗四菩薩）合稱八供養菩薩。

據《金剛頂瑜伽略述三十七尊心要》所述，此四菩薩，從中央大日如來流出，以供養四方如來，即金剛嬉菩薩以適悅菩提心（嬉）供養東方阿閦（不動）佛，金剛鬘菩薩以華鬘瓔珞（鬘）供養南方寶生佛，金剛歌菩薩以說法斷疑（歌）供養西方阿彌陀佛（觀自在王如來），金剛舞菩薩以事業成就（舞）供養北方不空成就佛。

此四菩薩分別住於四佛曼荼羅左邊月輪內，稱內四供養。而四方如來為報答大日如來之供養，分別以香、華、燈、塗四菩薩還供大日如來，稱作外四供養。然亦有以嬉等四菩薩為四佛流出，以之供養大日如來。如《四十帖決》卷四云（大正75・859b）：「問：何故大日以花等供外，四佛以嬉等為內供耶？答：四佛供大日是自受法樂義也，大日智印故也，故身親所有具供之，謂嬉戲也，鬘首莊，歌口所宜也，舞身儀，大日供四佛為他所現也，即當他受用義，故用外所有花等也。」

關於內四供養之形像，據《祕藏記》所載，金剛嬉菩薩是黑色，金剛鬘菩薩是白黃色，金剛歌菩薩是白肉色，金剛舞菩薩是青色，皆在金剛輪內。此為現圖內四供養形像之通軌。而理趣會則依《最上根本大樂金剛不空三昧大教王經》卷三之說，將此四菩薩安置於外院。

〔參考資料〕《金剛頂瑜伽中略出念誦經》卷二；源豪《授法日記》卷二；信日《金剛界曼荼羅鈔》卷下；圓仁《金剛頂大教王經疏》卷六。

內學年刊

支那內學院發行的佛教研究刊物，相當於該院的學報。據傳共有六輯，然坊間所見，僅有四輯，1975年台灣坊間有流通本（鼎文版），將四輯結集成一冊，即以「內學年刊」之名行世。其中所收諸文之作者，皆為支那內學院成員，亦為當時之著名佛教學者。如歐陽漸、蒙文通、呂澂、王恩洋、湯用彤、聶耦庚、熊十力、梅光義等人。作者以居士為主，出家人甚為少見。茲列各輯要目如下：

(1)**第一輯**：今日之佛法研究、心學大意、中國禪學考、顯揚聖教論大意、成立唯識義、雜阿含經刊定記、釋迦時代之外道等。

(2)**第二輯**：談內學研究、龍樹法相學、楞伽疏決、雜阿含經蘊誦略釋、攝論大意、西藏傳本攝大乘論、起信論唯識釋質疑、阿毗達磨汎論、南傳小乘部執、經部義、日本相宗古德著述略表等。

(3)**第三輯**：支那內學院院訓釋、諸家戒本通論、安慧三十唯識釋略抄、入論十四因過解等。

(4)**第四輯**：大般若波羅蜜多經敍、南傳念安般經、觀所緣釋論會譯，集量論釋略抄、因明正理門論本證文、因輪論圖解等。

◉附：內學序（摘錄自《歐陽大師遺集》二）

範圍之比例，因果之遞嬗，天然之模倣，天下古今，世出世學，盡在乎是，是不可以已乎！雖然，有說。今吾且問，立範圍者誰？寧不操柄而聽其命！範圍有量，量寧局是？範圍有數，是數以外，何獨無事？率爾操柄，是名武斷，武斷者不足以立範圍；聽命非創，非創者不足以立範圍。宛轉虛妄，無可憑據，吾復奈何而熒惑乎哉？因不以因起，是因以前因復有因，因則無窮；果不以果止，是果以後果更有果，果則無窮。無窮者莫可得而窮詰也，誰復有能疲繭神精媾結虛牝？如水呈形，如鏡呈影，攝前遺後，顯表晦裹，語不足闡義，跡不足達旨，扣槃捫燭，璞周鳳楚。悲夫！執一行一門者之汩汩沈沈無出期也，離諸根量宗因譬喻，我說因緣非第一義，三世佛冤，如言取義。是故，範圍之比例，因果之遞嬗，天然之模倣，學其所學，非吾黨學。

處處經中皆作是言：善男子，爾及諸菩薩摩訶薩應如是學。此復云何？現證而已矣。共所成立，不由審取，地唯是地，非水火風，苦唯是苦，非樂喜捨，是名世俗現證。諸法非實，如幻如化，如燄如夢，如影如響，水月鏡像，乾城虛空，是為勝義現證。云何為現？三界分別，自心所現；云何為證？不取於相，如如不動。世俗謂遊方以外，吾學謂還滅自內，應如是學勝義現證，是名內學。現證云者，不可以驟得，不可以一概。禹鼎神姦，一覽窮悉，如觀無常，五蘊無常，剎那集顯，是名現證。一眞法界，周徧無外，應如是學，無外之內，是名內學。

吾所親愛，如一子地，寒暑陰陽，凌蔑失

序，一學一動，人之圖已，恐恐惴惴，光天無之。吾之愛矣，奈何勿悲？悲之甚矣，日夜迫切以思，求所以醫。豈秦人視越人之肥瘠，盡大地人皆吾一子，皆失其序，皆吾所悲，吾皆求醫。醫也者，學也。悲而後有學，憤而後有學，無可奈何而後有學，救亡圖存而後有學。不如是而有學，其施也不親，其由來也不眞，其究也無歸，唐其智力精神，危乎冤哉！天下有如是學，吾其愈益悲也。夫人心理咸其一致，如理者事在一己，如量者發由乎人，不可以不審。聲聞緣覺，悲心微薄，是故聲聞出定，不識食鹽，緣覺化人，顯通無二，鈍之至矣，烏足以言佛！菩薩摩訶薩，生心動念，莫不皆悲，舉足下足，無非是學，牛溲馬勃，寶於芝苓，醫方工巧，因明聲明，但可致用，都非蕪菁，惑執無邊，慧解無邊，過患不已，功德不止。三阿僧祇，豈有終極，其悲也大，故其學也大。應如是學，大往大來，是名內學。（吾嘗論之，亂之興也，自無悲始；治之萌也，自親愛起。生心動念，唯私一己，天下忘矣；一舉一動，環顧皆人，世界太平。食不摶飯，坐不橫肱，比丘立戒，二百五十，多視大衆，祛彼妨害。任教育者可以思矣，治學問者可以知矣。）

現證者，學之自體，悲者，學之緣起。然吾病病，又烏知乎人之病？吾亦常樂我淨，又烏知乎無常苦空，無我寂靜？吾亦徧計所執外物眞實，又烏知乎幻化夢燄，影響虛空，水月鏡像，乾闥婆城？以是因緣，又復須知，方便者，學之行軌。洪濤無梁，舟楫是從；徑路雖絕，風雲可通；親辦無因，同類有功；銅山西崩，響應洛鐘；火騰陽燧，水液方諸；菩薩摩訶薩無漏種隱，有大方便引發勝品。曰聖言量，至心歸命，危懼而不捨，不可得也，不此之往，又何之矣？攙已於其閒，不可得也；吾如足智，先已知矣。歸命曰信，一信以往，次解次行，大有事在。旣非盲從，亦非臆度，研求有的，解無量也；旣非冥行，亦非說食，遵道守轍，行無量也。隨順現證，趣向現證，臨入現證，學之序也。多聞熏習熏此現證，如理尋思思此現證，修斷轉依依此現證，三慧漸頓，學之事也。無邊沙界平等現證，盡未來際一味現證，學之至也。如此而已矣。支那內學院刊一年「內學」呈諸大雅，質諸同好。自今伊始歲其有。一星終矣，穮蔉獲年。刊成，歐陽漸喜而敍。

內典塵露章

略述日本佛教十宗之綱要書。一卷，日僧凝然（1240～1321）著，收在《大日本佛教全書》卷三、《大藏經補編》第三十二册。所謂十宗即俱舍、成實、律、法相、三論、天台、華嚴、眞言、禪、淨土等。書中首述十宗之教旨綱要，次記弘傳概況。與《八宗綱要》、《三國佛法傳通緣起》同爲佛教研究之入門書。

〔參考資料〕《傳律圖源解集》卷下；《招提千歲傳記》卷下之三；《增補諸宗章疏錄》。

內證佛法相承血脈譜

一卷。日僧最澄著。成書於弘仁十年（819）。略稱《內證佛法血脈》、《內證血脈》。收在《日本大藏經》第四十四册。係最澄所傳圓、密、禪、戒四種法門之系譜。內容共分五項，略述如次：

⑴達磨大師付法相承師師血脈譜：首先列出釋尊之世俗族譜亦即從釋迦族遠祖瞿曇直至悉達多，其次是摩訶迦葉至菩提達磨等西天二十八祖。並記載達磨、惠可、僧璨、道信、弘忍、神秀、普寂、道璿、行表、最澄等人之略傳。最澄之下，則記其入唐從天台山禪林寺翛然受法，並弘傳牛頭山法門等。

⑵天台法華宗相承血脈：首先揭示靈山淨土久遠實成多寶塔中大牟尼尊，其次是摩訶迦葉至龍樹等十三祖，進而列出須利耶蘇摩、鳩摩羅什、《妙法蓮華經》、《大智度論》，又依次列出傅大士、慧文、慧思、智顗、灌頂、智威、慧威、玄朗、湛然、道邃、行滿、最澄、義眞等人，謂慧思及智顗皆是靈山會衆，直承

塔中牟尼尊之法。

⑶天台圓教菩薩戒相承：記載蓮華臺藏世界盧舍那佛傳法逸多菩薩，其次引智顗《菩薩戒義疏》所載，揭示二十餘菩薩之次第相付，並列出鳩摩羅什、慧思、智顗、灌頂、智威、慧威、玄朗、湛然、道邃、最澄、義眞等人之傳承。其中，謂慧思、智顗乃直承自臺藏舍那云云。

⑷胎藏金剛兩曼荼羅相承：①胎藏界中，收錄毗盧遮那如來、善無畏、一行、義林、順曉等人。金剛界中，則錄毗盧遮那如來、金剛薩埵、龍猛、龍智、金剛智、不空、順曉、最澄、義眞等人。

⑸雜曼荼羅相承：揭示五佛頂至大佛頂法的各別相承。五佛頂法之相承是：金剛道場大牟尼尊、菩提流志、大素、最澄等人。普集壇及如意輪壇等法之相承是：大牟尼尊、阿地瞿多、江祕、最澄等人。軍荼利法是：阿地瞿多、靈光、最澄等人。大佛頂法是：阿地瞿多、惟象、最澄等人。

〔參考資料〕《傳教大師全集》卷二；《增補諸宗章疏目錄》。

六大

又名六界（ṣaḍ dhātavaḥ），是有情身心所依的六種根本原素。即：地（pṛthivī）、水（āp）、火（tejas）、風（vāyu）、空（ākāśa）、識（vijñāna）。《中阿含》卷三〈度經〉云（大正1・435c）：「云何六界法？我所自知自覺，爲汝說，謂地界水火風空識界，是謂六界法。我所自知自覺，爲汝說也。以六界合故便生母胎。」《俱舍論》卷一云（大正29・6c）：

「彼經中所說六界，地水火風四界已說，空識二界未說其相。爲即虛空名爲空界，爲一切識名識界耶。不爾云何？頌曰：空界謂竅隙，傳說是明闇，識界有漏識，有情生所依。（中略）云何不說諸無漏識爲識界耶，由許六界是諸有情生所依故。如是諸界從續生心至命終心恒持生故。諸無漏法則不如是。」

此中，地水火風四界是能造的大種，一切諸色之所依。空界是內外的竅隙，也能成爲生長之因。此五界均攝於色蘊。識界即有漏識，能攝益任持諸有。所以，此六界總爲有情相續之所依。

日僧空海依據前述理趣，而以六大爲法界體性，並倡六大緣起說。此即《即身成佛義》之所說。

◉附一：空海《即身成佛義》

六大者，五大及識。《大日經》所謂：我覺本不生，出過語言道，諸過得解脫，遠離於因緣，知空等虛空，是其義也。（中略）「阿」字諸法本不生義者即是地大。「縛」字離言說謂之水大。清淨無垢塵者是則「囉」字火大也。因業不可得者「訶」字門風大也。等虛空者「欠」字字相即空大也。我覺者「識」大。因位名識，果位謂智，智即覺故。（中略）如此經文皆以六大爲能生，以四法身三世間爲所生。

此所生法上達法身，下及六道，雖粗細有隔，大小有差，然猶不出六大。故佛說六大爲法界體性。諸顯教中以四大等爲非情，密教則說此爲如來三摩耶身。四大等不離心大，心色雖異其性即同。（中略）雖有能所二生都絕能所，法爾道理有何造作。能所等名皆是密號，執常途淺略義不可作種種戲論。如是六大法界體性所成之身，無障無礙互相涉入相應，常住不變同住實際。故頌曰：六大無礙常瑜伽。

◉附二：「六大」之德性等義配列表（日本眞言宗）

六大	德性	作用	顯色	形色	字義
地	堅	持	黃	方	本不生
水	濕	攝	白	圓	離言說
火	軟	熱	赤	三角	無塵垢
風	動	長養	黑	半月	離因緣
空	無礙	不障	靑	圓形	等虛空
識	了別周遍	決斷	白	圓	了義不可得

〔參考資料〕《法蘊足論》卷十；《大毗婆沙論》卷七十五；《順正理論》卷二；《聲字實相義》；《菩提心義略問答抄》卷二（末）；《五輪九字祕密釋》；《心月輪祕釋》；金山穆韶《弘法大師の六大體大說》。

六因（梵ṣaḍ-hetavaḥ，藏rgyu-drug）❶

說一切有部之因緣論用語。即指促使一切法生起的主要原因及輔助原因，共計六種，故謂六因：

(1)能作因，又名所作因、隨造因。
(2)俱有因，又名共有因、共生因。
(3)同類因，又名自分因、自種因。
(4)相應因。
(5)遍行因，又名一切遍行因。
(6)異熟因，又名報因。

此六因之意義，古今文獻多有疏釋之者。近代我國佛學名家呂澂與美國佛教學者W. M. Mcgovern在所撰書中，皆曾涉及其義。依呂澂《印度佛學源流略講》第二章所述，此六因之思想源流及內容要義，略如下述。

有部所謂的「說一切有」就是說有部所歸納的五類六十七法有其自性。並還進一層說，這些法是相待、相依以緣起的形式而存在的，也就是說是互爲因果、處在因果聯繫之中的。如A法爲B法之因，A法即以因的性質出現，這種因是實在的；如A法爲B法之果，A法以果的性質出現，這種果也是實在的。總之，有部不僅認爲一切法實在，而且因也實在，所以它還有個標誌這一顯著特點的名字：「說因部」。其他部也說因，但確定因的實在，對因有所分析，實爲有部的特色。南方的《法聚論》，講二十四緣，北方的《舍利弗毗曇》，講十緣，都講得頭緒紛繁，相當蕪雜，有部却把它簡化了，只列舉了南北兩論中的前四種，即因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣。四種中還有重點，「因緣」是其中起主要作用的，可以謂之因中之因。他們對因緣詳加分析，連同其他爲緣之因，構成六因說：

(1)**相應因**：各種認識，都是依賴心和心所的合作才能實現。它們要同時生起，同一所依（根），同一所緣（境），同一行相（分別），這樣的四事等同了，更互相望，便有相應而存在的意思。

(2)**俱有因**：凡是同時而起的種種法，對於生果有著同一作用的，像心與心所，隨心而轉的身業、語業或不相應行，還有並起的四大種，彼此相望，都屬此類。

(3)**同類因**：這是關涉異時因果的。如過去的善性法，對未來或現在同一界系的善性法，現在的善性法，對未來的善性法；又三世不善法的相對（無界系限制）、無記性的相對，都是此因。這還可以遠推到過去之望過去，未來之望未來，凡前生的善等法望後生的善等法，也有同類因義。

(4)**遍行因**：這是從不善法的同類因中區別出來的，指的是一些煩惱法帶有普遍生起後果染法的因性而言。

(5)**異熟因**：這是從得果的性質來區別的，和以上兩種都不同，所指的是善不善性、有漏心心所法，並包括隨心轉的色和不相應，對於所感召後世無漏無記性的色、心、不相應行（命根、衆同分）種種果法說的。另外，身語業法、無想定、滅盡定等不相應行法，能生異熟果的，也屬於此。以上五種，概括了親能生果的一切因緣。

(6)**能作因**：這只有幫助的作用，或者消極地不相障礙而有利於果法生起的，如等無間、所緣、增上這三類的疏緣。它的範圍最寬泛，可說除了法體本身外，所餘的法都有成爲此因的資格。

關於六因的學說，是有部的一個創作。其他部派不但沒有此說，就連名目也沒有。這一學說淵源是那兒來的呢？據有部自己講，是從綜合佛經中各種不同說法總結出來的。在六因中，很明顯地看出有部特別注意心法，如將相應因放在第一位，講心與心所和其他法的相應。又六因中的前五種，可以包括一切因緣，

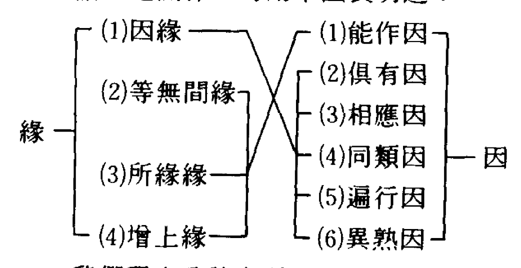
後一種，就概括了四緣中的後三緣。由於有部一方面講四緣，另方面更注意對因的分析，因而使因緣的學說更加完備了。他所以獲得「說因部」的稱號，是不爲無因的。

◉附：William M. Mcgovern著・江紹原譯《佛家哲學通論》(A manual of Buddhist Philosophy)第三分（摘錄）

六因

我們且來查看諸因，或曰諸種直接的因生果能。把因細分爲幾類，乃佛家哲學裏後來的發展，故應該列幾種因，佛家之中沒有一致的意見，說一切有部大抵立六因表。瑜伽宗有時採取說一切有部之六因，但是常常另提出一個十因表，此十因與另五種關係相加，成爲他們的十五種因依（或曰因基）全表。但是瑜伽宗這幾種因果論不甚重要。他們在瑜伽宗哲學（絕對的和相對的兩部分都在內）之中，並佔不到什麼重要位置。故在此點上，我們不如只舉出瑜伽宗與說一切有部共有的，而且他們時常提起的六種因。

其實六因說與四緣說都是論因的；不過是四緣說從「緣」的觀點爲因分類，而六因說是從「因」的觀念爲因分類，故六因說僅是改變過樣子的四緣說。六因說把能間接爲現象緣的三種緣歸在一處算作一因，曰能作因，把那有直接生果功能的一緣別開爲五類（五因）。諸緣與諸因之關係，可用下圖表明之：



我們現在分論各種因：

(1)能作因（kāraṇa hetu）：這是最廣義的因生果功能。它包括其餘一切因和一切法。

能作因既然是一般的因生果能，故其他諸因，皆屬此類，他們實在不過是能作因的分部。但是爲了實際上的便利，佛家把有特性可指的各種因區別出來，而把能作因之名留給那些沒旁的法子分類的諸因，猶之乎十二「處」之中雖有十處屬色界，但十處之中只有一處專名色處（「一切有爲，唯除自體，以一切法爲能作因……雖餘因性亦能作因，然能作因更無別稱，如色處等，總即別名」——以上所引見《俱舍論》卷六。）

當作專稱解的能作因與其他各種因，在積極方面和消極方面都有分別。積極方面的「能作」是指無論什麼存在著的東西都對於其餘一切法有一種影響，即使極小也不是全沒有。消極方面的「能作」，是指一法即使對於另一法沒有確定的影響，也一樣配稱爲能作因，因爲此一法雖不是研究中的現象所由生起，然也不是使他不能生起的障礙。國王爲政有道，則於庶民之安樂固有積極的影響。然國王若無所事事則國將衰；由此可知有些東西即使僅僅乎不動作或不存在，已經能影響其餘的東西。反過來說，這些東西即使沒有生果的功效，然僅僅乎存在就是其餘的東西之能作因。（國王之喻，見《俱舍論》卷六）

故知每一法可以說是其餘諸法每一法之能作因，唯一的限度是每一法不能對於自體有生果的功能。例如心所「信」（sraddha）不能說是「不信」（asraddha）的能作因。增上緣既然也被列入這一類因，故涅槃和其餘諸無爲法都算是能作因。（《俱舍論》卷六）

(2)俱有因（sababhū hetu）：這名詞是用了來解釋同時存在的兩法，彼此之間的生果功能。佛家對於此種因有兩個相異的解釋：

第一個解釋說這是只指幾個法同時引生一個果。例如許多人合在一處，組成一個軍隊。我們仔細玩味此解釋，便知其中實在含有各個生果因子之間，有某種程度的合作之義；此合作之義引起第二說，即《阿毗達磨俱舍論》（卷六）所容納之說：

俱有因是一些法同時的內部互相影響。有些時地俱存在的諸法不但同生起另一個新果，

而且他們彼此互相影響。此等處的內部關係是「相稱的」內部關係，這就是說，不但甲影響乙，而且乙也影響甲。

「相稱的」內部自相影響，在物質現象和精神現象中都有例可舉。在無論那個質點之中，四大種諸元子內部的因生果功能，即稱爲俱有因性。反之，四大種與諸所造色之間的關係，不屬此類，因其間的關係是「不相稱的」：諸大種影響諸所造色，但諸所造色不能直接影響諸大種。

據說一切有部人說，一個心法聚共有五十四法爲俱有因。這五十四法是（甲）心王自身，（乙）十遍行心所，（丙）心王之四本相（laksana），（丁）十心所每一心所之四本相，共四十（「……心王極少，猶與五十八法爲俱有因，謂十大地法，彼四十本相心八本隨相，名五十八法。五十八中除心四隨相，餘五十四爲心俱有因。」——《阿毗達磨俱舍論》卷六。）

⑶**相應因（samprayukta hetu）**：此是俱有因的一特種，特別指心王與心所的關係。此與前一類不同之處，在其俱存在之諸部分有更密切之組合。故每一相應因必是一俱有因；但是有若干俱有因的內部關係卻不深，因而稱不起相應因之名。相應因裏面諸法之組合皆密切到了幾乎溶化的程度；而俱有因之義僅爲共同動作，其中的諸法，各有保存它的獨立的作用。《阿毗達磨俱舍論》用來譬喩俱有因的動作的，是「商旅相依共遊險道，」而相應因的動作則喩爲此諸商人「同受同作食等事業，其中闕一，皆不相應。」

佛家深信密切如斯的組合，非諸色法與諸心不相應行所能有，故相應因只限於心與諸心所的內部關係。心與諸心所之爲相應因，全靠我們在前面解釋過的四分或五分相同性。

⑷**同類因（sabhāga hetu）**：此因通常蒙同性因之稱。它與相應因之區別，在它的因與果不同時；蓋因必滅已，果始能現；而相應因與其果則爲同時的。又與下面的異熟因有別，蓋同類因因果同性，而異熟因不然，如一個蘋菓生另一個蘋菓，則前者爲後者的同類因。人胎的第一時期（羯剌藍位），也同樣被稱爲其後各時期（即額部曇第九位）的同類因。故與同類因最配相提並論的，是前面說過的等無間緣；然二者畢竟有以下幾種不同之處。

①同類因是因不是緣；這就是說，全部心性不過是後一分時的心識之一緣（等無間緣），而能把後一分時裏同類的心識引生的，旣然是前一分時的心識裏面的幾種煩惱，故前一分時的心識是後一分時心識之同類因。

②等無間緣特別指兩個相續分時裏面的兩羣心法之間的關係，而同類因之作用可以延長一段時間。

③因此等無間緣只指心與諸心所的關係，而同類因則可以應用到無論那一種同性法的法羣，例如色法。

佛家信樣樣東西有繁殖他自己的傾向。現在的善心所要產出一個將來的善心所；現在的惡心所要產出一個將來的惡心所。這個傾向或曰生力有時固然可以受阻或被擊退，或者弱到沒外面的助力就不能繁殖的程度，例如諸不定法。但是它如果夠强，能自由施展繁殖的功能，則稱同類因。不過這種因力的範圍極狹，因爲他限於同性、同部、同地的果。

「性」指善、惡、無記（中性）三大類。「部」指這三性的各分部，譬如五部，即見苦所斷乃至修所斷。「地」指宇宙裏面的各種處所；宇宙共分爲九地，全欲界算一地，色界四禪天和無色界四天各算一地。譬如說，欲界的善法有復現於欲界的可能，但是若要進一地到色界裏去，便須例外的外助力。

⑸**遍行因（sarvatraga hetu）**：此與前面的一種因關係很密切，所不同的是此因的範圍稍爲廣一點。有遍行因功能的法爲諸隨眠（anusaya之舊譯名。煩惱之異名也）。《俱舍論光記》卷十九曰：『隨逐有情名隨，行相微細名眠。』《唯識論》卷九曰：『隨逐有情，眠伏藏識，或隨增過故名隨眠。』有六隨眠（即貪、

瞋、慢、無明、見、疑）、七隨眠、十隨眠、十二隨眠等說。他們是能引起以後的不善性心法的。他們所以得遍行（普遍行動）之名，是因爲每一隨眠不但是同類不善法相續生起之因，也是其餘一切染污法（本「部」的或他「部」的）之因。定義如此，可知遍行因之活動雖與同類因之活動相像，限於同「地」諸法，然不像同類因之限於同「部」諸法，故佛家於「同類因」之外，須另建立一類遍行因。

⑹異熟因（vipāka hetu）：從好幾方面看，異熟因都是諸因中最重要的，因爲有情物的前後兩生賴他過渡，絕對不能缺他。他與俱有因和相應因二因不同之處，也是同類因遍行因二因和俱有因相應因二因不同之處，就是他的果必須等他（因）滅後纔成熟。但是他又與同類因遍行因不同，因爲他的行動既不限於同「部」，又不限於同「地」。這一種生果功能專主惡因生苦果，例如在地獄裏受生；和世間善因生樂果，例如在諸天上受生。但是這些後果自身不是善或惡，而只是無定（因爲受生於地獄不見得是永苦，受生於天上也不見得就是永樂；諸地獄和諸天上的受生者，將來是苦是樂還須看他們在地獄裏或諸天上怎樣生活。）故這些後果與他們的因所屬的類完全不同。異熟因普通被佛家稱爲異性因，意云他的果和他自身，二者的成熟時期和性質都不同。

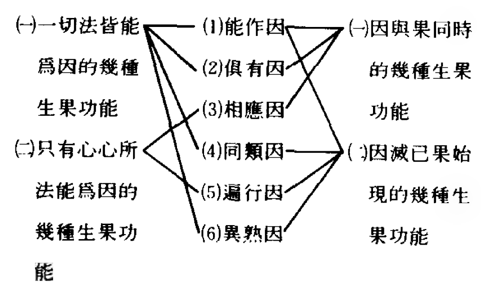
爲異熟因的諸法，或屬色法類，或屬心法和心所法類，或屬心不相應行類，但是這些法必須是善法，或曰有漏善法。中立的兩種法（即有覆無記，無覆無記），以及無漏善法都不能作異熟因。何故中立法被除外耶？《阿毗達磨俱舍論》釋曰：『由力劣故，如朽敗種；』何故無漏善法被除外耶？曰由「無愛潤，如貞實種，無水潤沃，」不能發生。因此無漏善法也不能引起再受生之事。

佛家，特別是說一切有部人，信異熟因與其果可有各種數目多少的關係。此因常被喩爲種子；有幾種種子能生多數的果，如穀麥等種，又有幾種種子只生少數的果，如蓮及石榴等種；異熟因亦然，有能生多數果的和只生少數果的分別。一生裏的一業，有時能在以後好幾生裏都有果；但是數生的共業不能共積成一果在某一生裏出現。一條念業可以引起隨後的好幾條念業，但是好幾條念業不能引起一條念業。

反之，在一個人或一個他種有情物之中同時存在的一些法，有時倒或能成一集合，共爲一異熟因，共感一或一個以上的果。這些能生果的法可以是在一蘊裏，也可以是分屬各蘊的。諸法、諸蘊，以及其他等等，聯合起來爲因爲果的式子共有若干，以及各式中諸法諸蘊之數幾何，可看《阿毗達磨俱舍論》卷六。

六因總論

從以上所說的各節，我們可以看出諸因用下面兩個式子分類是極方便的，第一個式子照著他們所用的「法」分，第二個式子照著諸因與諸果的時間關係分。以圖明之：



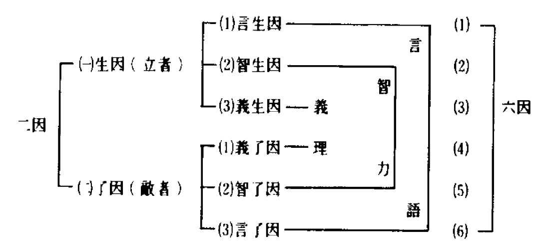
我們因爲本書的篇幅有限，不能從長論佛教北派的因生果功能論以及它與旁的因生果功能論的關係，但是我們要請大家注意佛家的因生果功能論，因爲受了他們反實質論主張的影響，形成一種與實質論者的因論正相敵對的理論。這些實質論者，無論是西洋的如亞歷斯大德，或東洋的如衞世師迦派人和耆那教人和數論人，旣然信屬性與外相之後有個不變的底質，和沒有後面沒有這底質的現象，故此底質可說是一切現象之恆有的並存的因。佛家則與此相對抗，只立兩大類因生果功能，第一類裏面的因與果同時，第二類裏面的果待因滅纔出現。兩大類之中，無論那一類裏的因都不是常住的，不但「因」不常住，而且果也是暫存

的。

〔參考資料〕《發智論》卷一；《大毗婆沙論》卷十六～卷二十一；《雜阿毗曇心論》卷二；《入阿毗達磨論》卷下；《順正理論》卷十五、卷十六；《大乘阿毗達磨集論》卷四；《大乘義章》卷三（本）。

六因❷

因明學用語。在因明三支之「因」支中，依立敵雙方之不同，可分為生因，了因之二因。其中，生因又可分為言生因、智生因、義生因之三種。了因可分為義了因、智了因、言了因三種。合計共為六種，故稱六因。略如下表：



六因的建立原委是這樣的：在論議上，首先分成了立論者和敵論者的兩造。從立論者說，當然須使論敵了悟；而要使論敵了悟，就不能不先有言語。而從敵者方面說，要了解立者的言語，實際又須具備能夠了悟的智力。所以總括起來，要有議論必得有二條件：(1)立者有使敵者了悟的言論；(2)敵者又有了悟言論的智力。因為立者的言論有生敵者了悟的效力，所以立者的言論就稱為生因；又因敵者的智力有了悟立者言論的效用，所以敵者的智力就稱為了因。凡兩造爭論的時候，所謂因總有這生因和了因的分別。簡明地說，就是總有從立者說的與從敵者說的等兩方面。

生因又可以分為三種。因為要使立者的言論，能啓發敵者的智力，那言論就不可不合乎正確的事實及由正確事實所得的義理；不合事實與義理的言論，總之是無效的。而要立者能發包含義理的言論，又須立者具有看攝事實洞達義理的智力（現量智與比量智）方成可能。所以當有議論的時候，直接啓發敵者智力的雖然是言語；實際上即使立者的智力及其智力所透達的義理，也未嘗不在間接啓發敵者的智力。因此立者的言語名為言生因，立者的智力亦可名為智生因，立者所見的事實義理也可稱為義生因。而生因就可別為言生因、義生因、智生因三者。

再從敵者方面說，了因也可以分為三種。因為了悟固然必須智力，但智力之外，也不可沒有所了悟的義理。而要了解義理，又須先聽所以傳義理的言語。當敵者有所了悟時，其次序總是先聽了言語，然後以其智力理解那言語所宣的義理。所以了因也可分為言了因、智了因、義了因三種。

◉附：沈劍英《因明學研究》第三章（摘錄）

因明學上所說的「二因」和「六因」又是什麼呢？《大疏》卷二云：「因有二種：㈠生，㈡了。」這就是說，因首先可以分為「生因」和「了因」兩種。因為在論辯中，總有立敵雙方，從立論者這一方來說，他的任務在開悟論敵，這就必須援引充足的理由來啓發論敵的智慧，使之解悟，這就是「生因」。再從敵論者這一方來說，在立論者的啓示下，加上論敵的主觀能動作用，終於有所解悟，這就叫「了因」。由此可見，「生因」和「了因」是從「立敵對揚」的角度上來分別的。「生因」和「了因」雖然都稱為因，但二者之中，却具有明顯的因果關係。因此《大疏》卷二又云：「了因唯是生因果，而非生因因。」這就是說，了因是生因的結果，而不是生因的原因；生因是了因的原因，而不是了因的結果。因此二者之中，以生因為主，生因是產生了因的前提。

生因又分為三種：即言生因、智生因、義生因。什麼是言生因呢？《大疏》卷二云：「謂立論者立因等言，能生敵論決定解故；（中略）故此前云：此中宗等多言名為能立，由此多言開示諸有問者未了義故。」立論者通過所立的宗、因、喻，使敵論者產生新的解悟，這就叫做言生因。故《因明入正理論》早就說過

：其中宗、因、喻等合起來叫做眞能立，由此能立可以使論敵及證義者了悟立論的宗旨。由此可知，所謂言生因，即立論者通過言論使論敵解悟的原因。那麼什麼是智生因呢？《大疏》卷二云：「謂立論者發言之智。正生他解實在多言，智能起言，言生因因。」智生因就是立論者發言的智慧。因爲要使論敵改變原來的論點主要在於立者的言論，而立者的言論起源於立者的智慧，因此智生因又是產生言生因的原因。什麼叫做義生因呢？《大疏》卷二云：「義有二種：㈠道理名義，㈡境界名義。道理義者，謂立論者言所詮義；（中略）境界義者，爲境能生敵證者智。」

這裡告訴我們，義生因包含兩個方面：一是「道理名義」，即立論者所闡發的正確道理；二是「境界名義」，即立論者根據論敵和證義者所能理解的事實來說，從而使論敵和證義者產生解悟的智慧。這兩種義生因，用現在的話來說，就是講道理、擇事實的意思。

以上所說的三種生因，實際上是生因不可分割的三個方面。因爲智慧是決定言論的，而任何言論要使聞者有所收益，就必須要有充實的義理。這三方面雖然是不可分割的，但有主次之分。因爲因明立論的目的，在於使論敵產生解悟。而啓發論敵的智慧而使之解悟者，主要依靠立者的言論，故在生因中，言生因是正因，而智生因和義生因則體現於言生因之中。

了因也分爲三種：即智了因、言了因、義了因。

什麼是智了因呢？智了因就是論敵和證義者得以了解立者的宗旨和理由的智慧。故《理門論》云：「但由智力，了所說義。」

什麼是言了因呢？言了因就是立論者所說的因和同喻、異喻，使論敵和證者通過這些對所立宗的意義有所解悟。因爲按照因明的規定，立宗雖要「違他順自」，但因喻必須共許極成；以極成之因，來成立不共許的宗，因此立者所陳說的因喻也就是論敵和證義者解悟宗之所由立的原因。故《大疏》卷二云：「言了因者，謂立論主能立之言，由此言故，敵證二徒，了解所立。」

什麼是義了因呢？義了因就是立論者陳述的因、喻中所包含的事實和道理。故《大疏》卷二云：「義了因者，謂立論主能立言下所詮之義，爲境能生他之智了。」

以上所述三種了因，就是從論敵和證義者這方面來說，得以解悟的三個方面。這三方面當然也是統一的，不可分割的，但也有主次之分。其中以智了因爲正因，因爲立者的言論，需要通過敵者的智慧才能解悟，而且在智了的時候，當然也包括言了和義了，否則就談不上智了。這裡不妨引述《大疏》卷二的話來作結：「分別生了，雖成六因，正意唯取言生、智了。由言生故，敵、證解生；由智了故，隱義今顯。故正取二，爲因相體，兼餘無失。」

綜上所述，因有廣狹二義。狹義的因，是相對於宗而言的，它的作用約與中詞相當，它的地位大體上與小前提相同；廣義的因是從立敵兩方面來分別的，在立論者一方來說稱生因，在敵論者一方來說稱了因。生因、了因，各分爲三，其中以言生因、智了因爲正因。就言生因與智了因的關係來看，言生因是因，智了因是果，因此又以言生因爲主。

六味

指苦、醋、甘、辛、鹹、淡等六種味。茲依《大明三藏法數》卷二十八所載，略述如次：

⑴**苦味**（**tikta**）：其性冷，能解腑臟之熱，故味之冷者爲苦。

⑵**醋味**（**amla**）：又作酸味、酢味，其味涼，能解諸味之毒，故味之酢者爲酸。

⑶**甘味**（**madhura**）：又作甜味，其性和，能調和脾胃，故味之甜者爲甘。

⑷**辛味**（**kaṭuka**）：又作辣味，其性熱，能煖腑臟之寒，故味之辣者爲辛。

⑸**鹹味**（**lavaṇa**）：又作鹽味，其性潤，能滋於肌膚，故味之調者，必以鹽爲首。

⑹**淡味**（**kaśāya**）：即薄味，味之淡者，是

受諸味之體。

此六味原出自《俱舍論》、《大般涅槃經》。其中，《大般涅槃經》卷四更以此六味喩該經之法義，云（大正12・385c）：「說苦醋味，無常鹹味，無我苦味，樂如甜味，我如辛味，常如淡味。」灌頂《涅槃經疏》卷九云（大正38・87c）：「以出世三味對破世三味。然鹹、酢、苦是凡夫報味，無常、苦、無我是聖賢道味，凡聖合稱爲世間三味。甜、辛、淡亦是凡夫報味，常、樂、我是出世道味，合稱出世三味。」

《雜集論》曾就世俗之味，於六味之外，又加和合味與變異味。《甘露味論》則由此六味，開出三十六味。

〔參考資料〕《大般泥洹經》卷三。

六宗

㈠陳朝耆闍寺安廩所立之判教：又稱耆闍六宗、六宗教。乃就所詮之理趣，將一代聖教分判爲六宗，即：⑴因緣宗，謂小乘之薩婆多部。⑵假名宗，謂小乘之經部。⑶不眞宗，謂諸大乘通說諸法如幻化之理。⑷眞宗，說諸法眞空之理。⑸常宗，謂眞理恒沙功德常恒等義。⑹圓宗，明法界自在、緣起無礙、德用圓備等義，即華嚴法門。

依《華嚴五教章》卷一所載，大衍寺曇隱立有四宗教，即⑴因緣宗，謂小乘薩婆多等部。⑵假名宗，謂成實經部等。⑶不眞宗，謂諸部般若，說即空理，明一切法不眞實等。⑷眞實宗，謂涅槃法華等，明佛性、法界、眞理。而安廩所立之六宗，其前二宗同於曇隱之因緣、假名二宗；不眞宗、眞宗同其不眞宗；圓宗則由其所立之眞實宗分出，同於自軌之五宗教中之法界宗；常宗則同於諸師所立之同歸時教。

又依《法華玄義》卷十（上）所說，佛馱三藏、學士光統立四宗判教，即⑴因緣宗，指毗曇六因四緣。⑵假名宗，指成論三假。誑相宗，指大品三論。⑷常宗，指涅槃華嚴等。安廩謂其所收不全，故另闢眞宗、圓宗而成六宗。

㈡指日本奈良時代所行的六種宗派：又稱南都六宗，即法相、三論、俱舍、成實、華嚴、律等六宗。至平安時代，加天台、眞言二宗，稱八宗。

〔參考資料〕㈠《四教義》卷一；《法華玄義釋籤》卷十九；《續華嚴經略疏刊定記》卷一。

六念（梵 ṣaḍ anusmṛtayaḥ，巴 cha anussati ṭṭhānāni）

㈠指念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天：又稱六隨念或六念處。爲佛教徒的修行方法之一。

⑴念佛（buddhānu-smṛtiḥ）：指憶念佛具足十號，大慈大悲，智慧光明，神通無量，能拔衆苦，我等以清淨質直之心，能與佛相同。

⑵念法（dharmānu-smṛtiḥ）：指憶念法乃如來所有之功德（即十力、四無所畏等），我等能以清淨質直之心證法，施與衆生。

⑶念僧（saṅghānu-smṛtiḥ）：指憶念僧乃如來之弟子，得無漏法，具足戒定慧，能爲世間衆生作福田，我等能以清淨質直之心修僧行。

⑷念戒（śīlānu-smṛtiḥ）：指憶念諸戒能遮諸惡煩惱，我等能以清淨質直之心，精進護持。

⑸念施（tyāgānu-smṛtiḥ）：指憶念施行有大功德，能除世間爲慳嫉所覆，我等能以布施攝取衆生。

⑹念天（devānu-smṛtiḥ）：指憶念因往昔之戒、施等善根，而生欲界六天，乃至色界、無色界等諸天，享受快樂果報，我等今亦能以如是戒、施，而生諸天。

《雜阿含經》卷三十三云（大正2・237c）：「若比丘在於學地，求所未得（中略），當修六念，乃至進得涅槃。譬如飢人身體羸瘦，得美味食，身體肥澤。」《觀無量壽經》亦謂（大正12・344c）：「修行六念，迴向發願，願生彼佛國。」善導《觀經疏》卷四〈散善

義）云（大正37・273c）：

「言念佛者，即專念阿彌陀佛口業功德、身業功德、意業功德，一切諸佛亦如是。又一心專念諸佛所證之法，並諸眷屬菩薩僧。又念諸佛之戒，及念過去諸佛、現在菩薩等難作能作，難捨能捨，內捨外捨，內外捨。此等菩薩，但欲念法不惜身財，行者等既念知此事，即須常作仰學前賢後聖捨身命意也。又念天者，即是最後身十地之菩薩。」

此外，《大般涅槃經》卷二十五、《別譯雜阿含經》卷九、《觀佛三昧海經》卷六、《大智度論》卷二十二、《大乘義章》卷十二也都提到六念，其中《大乘義章》更開釋名義、開合辨相、隨別廣釋、次第、念之所為等五門釋此六念。

㈡**指戒律中所說的六念**：即受比丘戒已，比丘當知的六種要事。《四分律行事鈔資持記》卷上之三云（大正40・226a）：「法附中既受具戒，即須六念，憶戒緣身師當先授。」

⑴**念知日月**：指念知受戒之日月。

⑵**念知食處**：謂不受請者，當念我今食己食，或食僧之常食，或我常乞食；如受請者，當念我今食己食，無請處，或我今食僧食，無請處，或我今乞食，無請處；有請者，今應有請處，念自去。

⑶**念知受戒時夏臘**：指記憶受戒以後的臘數。

⑷**念知衣鉢有無受淨等**：指念我三衣鉢具足，若有長物，則念我有長物，已說淨。

⑸**念同別食**：指若與衆僧同食，念我今與衆僧同食，若別食之時，則念我今有某緣，與衆別而獨食。

⑹**念康羸**：指若無病，則念我今無病，堪行道；若有病，則念我今有病，應當治療。

〔參考資料〕㈠《大般涅槃經》卷二十五；《觀佛三昧海經》卷六；《集異門足論》卷十六；《觀經疏》〈散善義〉；《法華懺法》；《淨土苾芻寶庫》；印順《佛法概論》。

六法

㈠**指日本真宗的法門大綱**：即教、行、信、證、眞佛、眞土等六法。此六法乃取彌陀四十八願中的第十一、十二、十三、十七、十八等五願而立。即依第十七願之咨嗟立「教」；依第十七願之稱名立「行」；依第十八願之三信立「信」；依第十一願之滅度立「證」；依十二、十三願之光明無量、壽命無量立眞佛、眞土。親鸞《教行信證》即明示此六法義。

㈡**指《往生要集》卷中所明示之六種資助念佛三昧之方法**：《往生要集》係依《觀佛三昧經》卷十所載（大正15・694c）：「念佛三昧若成就者，有五因緣，何等為五？一者持戒不犯，二者不起邪見，三者不生憍慢，四者不恚不嫉，五者勇猛精進如救頭然。行此五事，正念諸佛微妙色身令心不退。亦當讀誦大乘經典。」即將五事和讀誦合稱六法。

㈢**指《大毗婆沙論》卷五所說，不能遠塵離垢的六法**：即⑴不樂聞法；⑵雖聞說法而不屬耳；⑶雖屬耳聽，而不安住奉行教心；⑷於未證善法不勤求證；⑸於已證善法不勤守護；⑹不成就順法。

㈣**《成唯識論》卷八稱五蘊及無為為六法**：論云（大正31・46c）：「三性六法相攝云何，彼六法中皆具三性，色、受、想、行、識及無為皆有妄執緣生理故。」

㈤**指式叉摩那（即正學女）應守的六戒**：即不染心相觸、不盜人四錢、不斷畜生命、不小妄語、不非時食、不飲酒。《俱舍論光記》卷十四則說不淫、不盜、不殺、不虛誑語、不飲酒、不非時食。

㈥**《摩訶止觀》稱念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天等六念為六法**：該書卷六（上）云（大正46・77c）：「五根增長名為五力，或六法為藥，謂六念處。」

㈦**指密宗的六種成就法**：即拙火、化身、夢修、光明、中陰、轉識。

六物

㈠**比丘不可離身的六種資具**：又稱比丘六物。即(1)僧伽梨（saṃghāṭī），又譯大衣或重衣，亦即九條衣。(2)鬱多羅僧（uttarāsaṅga），又譯上衣，即七條衣。(3)安陀會（antar-vasa），又譯內衣，亦即五條衣。以上三者合稱三衣，又稱支伐羅（cīvara）或袈裟（kaśāya）。(4)波呾羅（patra），即用於飲食之鉢。(5)尼師但那（niṣīdana），即坐具。(6)鉢哩薩哩伐拏（pariśrāvaṇa），即漉水囊。此六物略如下表：

六物
- 僧伽梨（saṃghāṭī，僧伽胝）：複衣、九條衣、大衣
- 鬱多羅僧（uttarāsaṅga，嗢呾囉僧伽）：上衣、七條衣、中衣
- 安陀會（antarvāsa，安呾婆娑）：內衣、五條衣
- 波呾羅（patra，鉢多羅）：鉢、應量器
- 尼師但那（niṣīdana，尼師壇）：坐臥具、隨坐具、坐具
- 鉢哩薩哩伐拏（pariśrāvaṇa）：漉水囊、濾水羅、濾水囊

此中，鉢以鐵或瓦作成，其材料、顏色、大小均有定制；由於是應腹量而食之食器、亦係應受人天供養所用之食器，故又譯為應量器、應器。又因多為鐵製，故俗稱銕（鐵）鉢。坐具乃在方形之布上施以周緣而成，為坐臥時所敷，故又稱隨坐衣或隨足衣。漉水囊則飲水時，為不殺水中小蟲，或為除塵芥而用以過濾之器具。

六物中，若略去坐具及漉水囊，即一般所稱的三衣一鉢。若加裁縫所用的針、筒，則稱八物，乃至增加至十八物。佛定此制，乃因僧尼生活所需，均賴他人之布施，故為減少出家者之欲望，而規定不可攜帶多餘之物品。此類生活所需的主要資具，比丘於命終時須交與看護之人。

古來諸師對六物的註釋，有元照《佛制比丘六物圖》一卷、普寂《六物綱要》一卷、妙生《六物圖辯訛》一卷等書。

㈡**日本真宗寺院所必備的六具**：即佛室、廚子、出佛壇、金張附、喚鐘、撞鐘等。乃本願寺派所規定，其末寺皆備之。明治十一年（1878）廢除。

〔參考資料〕 ㈠《四分律行事鈔》卷下之一；《根本薩婆多部律攝》卷十三；《南海寄歸內法傳》卷一；《釋氏要覽》卷中。

六相

華嚴宗重要教義之一。指總相、別相、同相、異相、成相、壞相。這種教義的特點，表達了一切事物，圓通無礙、互涉互入。它說明了一切矛盾對立著的事物彼此聯繫而又互相制約。這六相既同時存在於一切事物之中，又同時表現在每一事物之上。六相既是相反的，又是相成的，圓通自在，無礙溶融。且以房舍為例來分別說明：

第一，總別一對。舉一房舍作為總相。然此房舍總相，是由眾多磚瓦水泥椽柱等物組成而有，而磚瓦椽柱等物，對望房舍即是別相。這是以別成總，總含於別，離別無總，離總無別，總別互融，相即自在。總別二相，似乎相反，究其實際，極其相成，不可分離。

第二，同異一對。同相者，磚瓦椽柱等物和同作舍，不相拒逆，皆是作房舍的諸緣因素，同作房舍，故名同相；磚瓦椽柱，隨自形類，各自差別，名為異相。雖同作房舍，而不失磚瓦椽柱等物差別。這就是同中有異，異中有同，同異乍看矛盾，究其實際，互相滲透，互相融入。

第三，成壞一對。由磚瓦椽柱等諸緣因素組合房舍得成，房舍成名為成相；磚瓦椽柱等諸緣，各住本位，各具自相，雖共成房舍，但磚還是磚，瓦還是瓦，從眾緣各自去看，磚瓦椽柱無一物是房舍，房舍的意義便壞，所以名為壞相。這是成不礙壞，壞不礙成，成壞同時具有，成相壞相，乍聽對立，究其實際而是相輔相成。

這六種相，在一般人看來，是互不相容，各各隔別，是互相對立矛盾的，但在華嚴教義

之中此六相是相互涉入、彼此融通而無礙的，既相反又相成，以此來闡明華嚴教義的逆順具足，同時具足，互融互涉，彼此無礙的圓融理論。房舍一事具此六相，宇宙間一切事物無不具此六相圓融的意義。（對峯）

◉**附：周叔迦〈佛教的辯證法〉**（摘錄自《現代佛教學術叢刊》㉑）

六相與十玄也是賢首宗推理的方法。因爲無論立多少諦或是多少句例，人都可以隨心之所好執著任何一句或執著末後一句。所以必須要知道諦或句例相鈎鏁連貫的統系，於是創立六相與十玄的理論。六相之意義，略如下述：

⑴**總相**：凡是從各各立場各各趨向所得的結論合起來方是這一事理的全體，這是各結論的總相。

⑵**別相**：凡是從各各立場各各趨向所得的結論各有他各自獨立的體性，這是各結論的別相。

⑶**同相**：凡是從不同立場不同趨向所得的結論同是解釋這一事理，這是各結論的同相。

⑷**異相**：凡是從不同立場不同趨向所得的結論對於解釋這一事理的條理是不同，這是各結論的異相。

⑸**成相**：由各各不同立場不同趨向所得的衆多結論互相聯合成一具體學說，這是各結論的成相。

⑹**壞相**：由各各不同立場不同趨向所得的衆多結論互爲反正互相違破，這是各結論的壞相。凡是要明白任何一事理，必須要就各諦各句例的宗旨，得到六相融和不離的意味，方可以算是究竟。但是六相還只算是頓門中的理論，若要是圓門中的學理統系，必須要依據十玄。

六即

㈠**指天台圓教所立的六種行位**：即理即、名字即、觀行即、相似即、分眞即（分證即）、究竟即。此六即又稱理即佛、名字即佛，乃至究竟即佛；或理佛、名字佛，乃至究竟佛。故六即又作六即佛，或六是、六絕、六如。

⑴**理即**：謂一切衆生皆具足三千三諦之理，而無缺減。

⑵**名字即**：謂了解三千三諦之理，對十方三世之佛法無疑。

⑶**觀行即**：謂念念觀照三千三諦之理，相續不止。

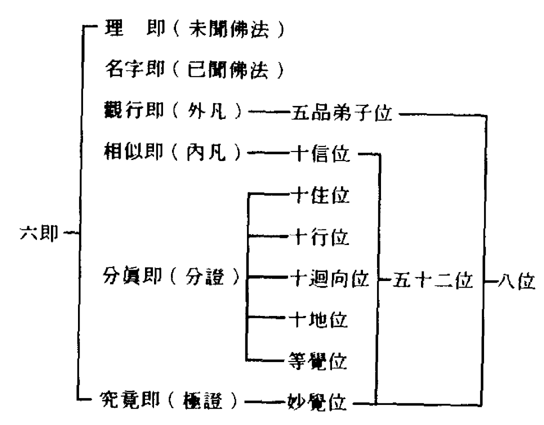
⑷**相似即**：謂三千三諦之觀念相續，使見思二惑盡，而得六根清淨。

⑸**分眞即**：謂徹底觀照三千三諦之理境，無明之惑漸除，法性的理體部份彰顯。

⑹**究竟即**：謂無明之惑全盡，法性的理體究竟彰顯。

天台宗以此六即判圓教之行位，其理由有二：⑴爲令無信行人離卑下之心。⑵爲令無智者去增上慢心。《摩訶止觀》卷一（下）云（大正46，10b）：「此六即者，始凡終聖，始凡故除疑怯，終聖故除慢大。」因佛果尊高不可企及，以致無信者謂佛境非己智分，而起卑下之心，故爲表凡夫與佛無異，而立此六即。又無智者執即佛之一邊，謂己均佛而起增上慢，故爲除其慢心，而立此六即。

此六即與八位、五十二位等階位之關係，配列如下：



此外，日蓮宗亦立六即義，《御義口傳》〈壽量品〉指出，凡夫是理即，頭頂「南無妙法蓮華經」時是名字即，聞奉修行是觀行即，伏惑障云相似即，出而化他云分眞即，究竟無

作二身之佛云究竟即。

㈡指眞宗立了義教時所說的六即：乃親鸞依善導《觀經疏》〈散善義〉中所擧的七深信而立。《愚禿鈔》卷下云（大正83·651a）：「六即者，㈠若稱佛意，即印可言如是如是。㈡若不可佛意者，即言汝等所說是義不如是。㈢不印者，即同無記無利無益之語。㈣佛印可者，即隨順佛之正教。㈤若佛所有言說，即是正教。㈥若佛所說，即是了教。」此六句皆有「即」字，故稱之爲六即。

◉附：慧嶽《天台教學史》第二章（摘錄）

「即」是指不二義（體一），但在修證的進程上，方便分爲六段（用異）的階位。換言之：其所證在名目上，雖有深淺之分，但其理體，却是不二（即）。因爲具六階段的差別，才能顯明凡聖的不同（事異），然其理體是平等（理造），且焦點是置於平等上而分差別，故稱爲「六即」。但唯知「即」而不悉「六」，是屬堅執於理的「生佛一如，迷悟不二」，則容易生起自認爲與佛無異的增上慢！若只知「六」而不悉「即」，則易生自卑感！故前者屬暗證禪者，不悉教門的位次；後者是局限於文字，昧於本具的理體，竟是空勞，於道無益。是以智者大師，爲輔救兩者間的獲益，了知證果的階位，特立六即而顯明凡聖的始終（六階段），並理體的初後不二（即）爲旨趣。所謂六即是：理即、名字即、觀行即、相似即、分證即、究竟即。

(A)理即：是指一切衆生，悉具佛性，性相常住，一色一香，無非中道！但迷的衆生，雖是具眞如佛性之理，因爲缺乏解行證的總用，故無法證得。在《摩訶止觀》卷一（大正46·10b）說：「理即者，一念心即如來藏理，如故即空，藏故即假，理故即中，三智一心中，具不可思議。如上說：三諦一諦、非三非一、一色一香、一切法、一切心、亦復如是，是名理即菩提心。」

「理即」是指「理即佛」（菩提心），在表面看來，唯針對理而無惑業苦，然其實際，却是：一色一香、一切法、一切心，都不離實相，故事用的惑、業、苦三障的顯現，即本具理性，當體即佛。

(B)名字即：然雖在日常中，不離一切理，却迷於理，現由善友，或依經論而了解一實菩提之理，乃屬知識上的言教了解，故云名字。在《摩訶止觀》（同上）說：「名字即者，理雖即是日用不知，以未聞三諦，全不識佛法，如牛羊眼不解方隅，或從知識，或從經卷，聞上所說一實菩提，於名字中，通達了解，知一切法，皆是佛法，是爲名字即菩提。」

於此證明名字是屬口耳所聞的學問，如刻字者，唯會刻字而不知其義理似的，故名字即，是屬尚未證入實踐修觀的理體，但却已發菩提心，或云：發菩提心位。

(C)觀行即：或云：觀行五品位。依教法修行，證悟心觀，獲得理與慧相應，明了其所言、所行的所證位。這在圓教八位是屬弟子五品位，若依《法華經》〈分別功德品〉所說，即：「隨喜、讀誦、說法、兼行六度、正行六度」爲五品位。所謂：兼行六度，是指：專修理觀爲心，以六度爲助行。正行六度是：戒清淨，乃至利根智慧，問答無礙，得自行、化他，而以專修六度爲正行，具足觀心，獲事理不二，將事六度相，悉能融會於不二，遂能伏五住地（見一處住地，欲愛住地、色愛住地、有愛住地、無明住地、煩惱（等於別教十信位）。然智者大師的晚年，自說已證「弟子五品位」。

上述的理即、名字即，尚未入外凡位，至觀行即，才稱是外凡位。相似即，始能稱爲內凡位。

(D)相似即：明靜止觀，得六根清淨，斷除見思、塵沙惑，唯能降伏無明惑，即相似於眞證——圓教內凡十信位（別教三賢）。因眼能徹見三千世界的內外，耳能徹聞三千世界的音聲等，得獲六根的勝用，任運顯現，故云「六根清淨位」。

(E)**分證即**：或云分眞即。斷一份無明，證一份法身，即能顯自家寶，而呈現眞如，且於普門示現，行利他濟度的事業。本來，菩薩的階次，具四十一位，即：十住、十行、十迴向、十地、等覺（一生補處）。

(F)**究竟即**：是智斷的圓滿位。永別無明煩惱，妙證涅槃，顯現淸淨法身，居常寂光淨土。

上述的六即說之思想，是以《菩薩瓔珞本業經》的五十二位說爲骨幹，並以《華嚴經》的「初發心時，便成正覺」爲依據，將初位上的聖位，隨所斷的無明，分爲四十二品，亦以別教的妙覺爲十行中的第二行，特以圓教的極果，遠置於第四十二位，這種論法，純係智者大師的獨創。

〔參考資料〕 《止觀大意》；《六即義》；《止觀輔行傳弘決》卷一之五；《十不二門指要鈔》卷上；《天台思想論集》（《現代佛教學術叢刊》57）；宇井伯壽《佛教汎論》第二編。

六根（梵ṣaḍ indriyāṇi）

指六種感覺能力或感覺器官。亦即六識所依的六種根。即：眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根。根乃能生之義，謂六根能生六識，故名六根。(1)眼根（cakṣur-indriya），眼識所依，能見衆色。(2)耳根（śrotrendriya），耳識所依，能聽聞衆聲。(3)鼻根（ghrāṇendriya），鼻識所依，能嗅聞香味。(4)舌根（jihvendriya），舌識所依，能嚐衆味。(5)身根（kāyendriya），身識所依，亦諸根之所依，能覺觸。(6)意根（mana-indriya），意識所依，能分別五境。

《俱舍論》卷三云（大正29・13c）：「眼等五根於能了別各別境識有增上用，第六意根於能了別一切境識有增上用，故眼等六各立爲根。」又，此六根於十二處中，相對於色等六境，而被稱爲六內處。

此外，六根又稱爲六入。「入」爲趣入之義，意指眼等六根爲六識之所依，能入六塵，故稱六入。北本《涅槃經》卷二十三云（大正12・500c）：「空聚落者即是六入，菩薩摩訶薩觀內六入空無所有，猶如空聚。」此六入，在十二因緣中位列第五，在小乘指衆生具足眼等六根而出母胎之位，在大乘則指生六根的名言種子。

有關六根之進一步說明，請參閱「十二處」條中之「眼處」以迄「意處」之各詞解說。

〔參考資料〕 《俱舍論》卷一、卷二；《順正理論》卷六；《大乘阿毗達磨雜集論》卷一；《佛家名相通釋》；木村泰賢《小乘佛教思想論》。

六時

(一)**指晝夜六時**：即晨朝、日中、日沒（以上三時爲晝）、初夜、中夜、後夜（以上三時爲夜），此六時分別又作平旦、日正中、日入、人定、夜半、雞鳴。

依《西域記》卷二所述，在印度，時間的最小單位稱爲刹那，一百二十刹那爲一呾刹那，六十呾刹那爲一臘縛，三十臘縛爲一牟呼栗多，五牟呼栗多爲一時，六時合爲一晝夜。佛教即以此種時間區分來行事，故經論之中多有六時之說。如《舍利弗悔過經》云（大正24・1090a）：「常以平旦、日中、日入、人定、夜半、雞鳴時，澡漱整衣服，叉手禮拜十方，自在所向當悔過。」《阿彌陀經》云（大正12・347a）：「晝夜六時，天雨曼陀羅華。」《普賢觀經》云（大正9・390b）：「晝夜六時，禮十方佛，行懺悔法。」

《大智度論》卷七亦云（大正25・110a）：「復次菩薩法，晝三時，夜三時，常行三事，一者淸旦偏袒右肩，合掌禮十方佛言，我某甲，若今世、若過去世無量劫身口意惡業罪，於十方現在佛前懺悔，願令滅除不復更作，中暮夜三亦如是。」即謂晝夜六時當禮十方佛，並作懺悔回向。

此外，有關晝夜之分，另有八時之說，即晝四時、夜四時，每時又分四分。

我國則於黃帝時始製漏水器以分晝夜；成

周時，挈壺氏以百刻分晝夜，即冬至時，晝四十刻，夜六十刻，夏至時，晝六十刻，夜四十刻，春分、秋分時，晝夜各五十刻。又，依《高僧傳》所載，淨土教始祖慧遠（334～416）入廬山勸六時念佛時，患山中無漏刻，遂作銅葉蓮華十二葉置於水盆上，以定晝夜十二時，此稱蓮華漏。

㈡印度將一年分爲六時：即漸熱、盛熱、雨時、茂時、漸寒、盛寒。今依《西域記》卷二所載，圖示如下：

六時	梵　　名	月名對配	陰曆對配
漸熱	縛娑多，vasanta	制呾羅・吠舍佉	（正月十六日～三月十五日）
盛熱	訖哩史麼，grīṣma	逝瑟吒・阿沙荼	（三月十六日～五月十五日）
雨時	縛哩沙，varṣa	室羅伐拏・婆羅鉢陀	（五月十六日～七月十五日）
茂時	捨囉致，śarada	頞濕縛庾闍・迦剌底迦	（七月十六日～九月十五日）
漸寒	呬麼多，hemanta	末伽始羅・報沙	（九月十六日～十一月十五日）
盛寒	始始羅，śiśira	磨祛・頗勒窶拏	（十一月十六日～正月十五日）

㈢時解脫阿羅漢要入定及得解脫時所需的六時：即《大毗婆沙論》卷一〇一所說的得好衣、得好食、得好臥具、得好處所、得好說法、得好補特伽羅（即同學）等六時。

六通（**梵** ṣaḍ abhijñāḥ，**藏** mṅon par śes-pa drug）

指佛菩薩依定慧力所示現的六種神通，又稱六神通，即身如意通、天眼通、天耳通、他心通、宿命通等五通及漏盡通。

⑴**身如意通**（ṛddhi viṣaga-jñānaṁ）：又稱神足通，即隨意變現，身能飛行於山海，一切動作皆無障礙。

⑵**天眼通**（divyaṁ-cakṣuḥ-jñānaṁ）：指自在照見世間一切遠近之形色，及六道衆生苦樂之相。

⑶**天耳通**（divyaṁ-śrotraṁ-jñānaṁ）：指自在聽聞世間種種音聲，及六道衆生一切苦樂言語。

⑷**他心通**（paracitta-jñānaṁ）：指自在得知六道衆生心中所想之事。

⑸**宿命通**（purvanivāsānusmṛiti-jñānaṁ）：指能知自身一世二世，乃至百千萬世之宿命，亦能得知六道衆生之宿命。

⑹**漏盡通**（āsravakṣaya-jñānaṁ）：「漏」即三界之見思惑，謂斷盡見思惑，不受三界生死而得解脫。

據《俱舍論》卷二十七所載，以上六通，前五者異生凡夫亦得之，但第六通之漏盡通，唯聖者能得。關於六通之次第，《大智度論》卷二十八云（大正25・264c）：

「如禪經中說，先得天眼，見衆生而不聞其聲，故求天耳通。既得天眼天耳，見知衆生身形音聲，而不解語言種種憂喜苦樂之辭，故求辭無礙智。但知其辭而不知其心，故求知他心智。知其心已，未知本所從來，故求宿命通。既知所來，欲治其心病故，求漏盡通。得具足五通已，不能變化，故所度未廣，不能降化邪見、大福德人，是故求如意神通。應如是次第，何以故，先求如意神通？答曰：衆生麁者多細者少，是故先以如意神通。如意神通能兼麁細度人多故，是以先說。」

有關六通之名稱，諸經論略有差異。《長阿含經》卷九〈增一經〉說神足通、天耳通、知他心通、宿命通、天眼通、漏盡通。《俱舍論》卷二十七說神境智證通、天眼智證通、天耳智證通、他心智證通、宿住隨念智證通、漏盡智證通。《瑜伽師地論》卷三十七則說神境智作證通、隨念宿住智作證通、天耳智作證通、見死生智作證通、無心差別智作證通、漏盡智作證通。

〔參考資料〕《長阿含經》卷九〈十上經〉；《中阿含經》卷二十〈迦絺那經〉；《集異門足論》卷十五；《舍利弗阿毗曇論》卷十；《大毗婆沙論》卷三十、卷一〇二；《顯揚聖教論》卷四；忽滑谷快天《禪學思想史》。

六惡

指惡時、惡世界、惡衆生、惡見、惡煩惱、惡邪無信盛時等六者。此中，(1)惡時，指五濁中的劫濁。即惡衆生、惡見等四濁發起時。(2)惡世界，指娑婆世界。(3)惡衆生，即衆生濁。指因見濁、煩惱濁而起惡見、惡煩惱。(4)惡見，即見濁。以身見、邊見等五利使爲體。(5)惡煩惱，即煩惱濁。謂緣五欲之境而起貪瞋等煩惱。(6)惡邪無信盛時，即五濁增時之總稱。

善導《觀經疏》卷四〈散善義〉云（大正37・272a）：「十方各有恒河沙等諸佛，同讚釋迦能於五濁惡時、惡世界、惡衆生、惡見、惡煩惱、惡邪無信盛時，指讚彌陀名號，勸勵衆生稱念必得往生。」

六道

佛教世界觀用語。指凡俗衆生因善惡業因而流轉輪迴的六種世界。又稱六趣。即地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天。其中，地獄、畜生、餓鬼稱三惡道，或三塗。阿修羅、人、天稱三善道。六道中若不含阿修羅，則爲五道，或五趣。

(1)地獄道：即地獄受苦之處。有八寒、八熱、無間等名。衆生若造上品十惡及五逆罪，則墮地獄。

(2)餓鬼道：即孤貧潦倒受苦之鬼。經常處於飢餓中，到處遊行，求食不得。相傳有歷千百年不聞漿水食物之聲音，而常受餓渴痛苦者，故名餓鬼。衆生若造中品十惡業，則墮餓鬼道。

(3)畜生道：即牛、羊、豬、馬及一切蟲、魚、禽、獸等動物。衆生若造下品十惡業則墮畜生道。

(4)阿修羅：屬於非天道的一種大力鬼神。具有神通和威力而無德，性多瞋恚，統率夜叉、羅刹等，以阿修羅爲首，故稱阿修羅道。衆生作下品十善即可生阿修羅道。

(5)人道：即人類。因人道苦樂參半，善於分辨事物的前因後果，易於知苦斷集，明理去惑，轉凡成聖，故《大智度論》卷四說，佛之三十二相要在人道中培植。衆生修五戒及中品十善即可生於人道。

(6)天道：即天界。天道分布在欲界、色界、無色界三界之中。欲界因有男女情欲，故名欲界。色界，沒有男女情欲，唯色相莊嚴，故名色界。無色界，無有形相，唯精神心識存在，故稱無色界。衆生行上品十善、修四禪定、四空定，即可生於天界。

此六道，若加聲聞、緣覺、菩薩、佛等四界，即天台宗所說之十界。十界之中，六道是迷界凡夫所住，故又稱六凡。聲聞等四界是聖者所住，故稱四聖。

◉附一：〈五趣〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

五趣，指迷界有情所趣之五處。即地獄（nirṛiti）、餓鬼（preta）、畜生（tilyagyoni）、人間（manusya）、天上（deva）。亦稱五道，或五惡趣、五惡道、五有。三界、六道、二十五有等是其相異的分類。三界含攝極廣，此處除去其中的善、染、外在器世間和中有，只限於有情數。

所謂地獄，是指在地獄受寒熱大苦，乃瞋恚者或行上品五逆十惡者所趣。所謂餓鬼，是指爲飢渴所苦者，乃貪欲者或行中品五逆十惡者所趣。所謂畜生，是指禽、獸、蟲、魚之類，乃愚癡者或造下品五逆十惡者所趣。所謂人間，乃持五戒或行中品十善者所趣。所謂天上，是指六欲天、四禪天、四無色天的總稱，乃行上品十善及禪定者的果報。

此五者稱爲趣的原因，根據《大毗婆沙論》卷一七二的解釋，趣是「往」的意思，另有一說是「到」的意思，因爲此五者是往到善惡業因所結的生處，故有此稱。《大乘義章》卷八（末）解釋五趣又名五道，是因（大正44・625a）：「所言趣者，蓋乃對因以名果也。因能向果，果爲因趣，故名爲趣。所言道者，從因名也。善惡兩業，通因至果，名之爲道。

」五趣之地獄、餓鬼、畜生爲純惡之所趣，人、天爲善惡雜業之所趣，皆屬有漏。與無漏之淨土相對。故總名爲惡道、惡趣。又名五有，乃取「有」具因果不亡之義。

五趣再添阿修羅，稱六趣或六道。所謂阿修羅，是指不斷鬥爭並受此苦者；是懷有猜忌心、行下品十善者的果報。其中，地獄、餓鬼、畜生稱爲三惡趣，阿修羅和人、天稱爲三善趣。

關於設五趣，或設六趣這點，在大小乘中有不同的說法。《大毗婆沙論》卷一七二云（大正27・868b）：「謂有餘部立阿素洛爲第六趣。彼不應作是說。契經唯說有五趣故。」《俱舍》、《正理》、《顯宗》、《雜心》等諸論，都只設五趣，而大乘經中卻大多說六道。若根據五趣的說法，則阿修羅包括在五趣之中。《俱舍論頌疏記》（唐・遁麟述）卷八謂（卍續86・313下）：「問：阿素落何趣攝？（中略）瑜伽、佛地論說爲天趣。雜心鬼趣攝。正法念經是鬼、畜趣。伽陀經鬼、畜、天三趣。（中略）慈恩師依瑜伽、佛地爲正。婆沙評爲鬼趣攝。雜心解亦同。」

此外，《首楞嚴經》卷八有開仙趣以爲七趣之說。該經卷九另據阿修羅出生的不同（即胎、卵、濕、化四生），而將之含攝在鬼、畜、人、天四趣中。

◉附二：《阿毗達磨集異門足論》卷十一（摘錄）

五趣者：㈠地獄趣，㈡傍生趣，㈢鬼趣，㈣人趣，㈤天趣。

云何地獄趣？答：與諸地獄一性一類衆同分等依得、事得、處得，若諸所有生地獄已，無覆無記色受想行識；是名地獄趣。復次由上品身惡行，語惡行，意惡行，若習若修若多所作；往於地獄，生地獄中，結地獄生。是名地獄趣。復次地獄趣者：是名是號異語增語想等想施設言說。故名地獄趣。

云何傍生趣？答：與諸傍生一性一類衆同分等依得、事得、處得，若諸所有生傍生已，無覆無記色受想行識；是名傍生趣。復次由愚鈍身惡行，語惡行，意惡行，往於傍生，生傍生中，結傍生生。是名傍生趣。復次傍生趣者：是名是號異語增語想等想施設言說，故名傍生趣。

云何鬼趣？答：與諸鬼衆，一性一類衆同分等依得、事得、處得，若諸所有生鬼界已，無覆無記色受想行識；是名鬼趣。復次由慳吝身惡行、語惡行、意惡行，若習若修若多所作；往於鬼界，生鬼界中，結鬼界生。是名鬼趣。復次鬼趣者：是名是號異語增語想等想施設言說，故名鬼趣。

云何人趣？答：於諸人衆一性一類衆同分等依得、事得、處得，若諸所有生人中已，無覆無記色受想行識；是名人趣。復次由下品身妙行、語妙行、意妙行，若習若修若多所作；往於人中，生於人中，結人中生。是名人趣。復次人趣者：是名是號異語增語想等想施設言說，故名人趣。

云何天趣？答：與諸天衆一性一類衆同分等依得、事得、處得，若諸所有生天上已，無覆無記色受想行識；是名天趣。復次由上品身妙行、語妙行、意妙行，若習若修若多所作；往於上天，生於天上，結天上生。是名天趣。復次天趣者：是名是號異語增語想等想施設言說，故名天趣。

〔參考資料〕《法華經》卷一；《大般涅槃經》卷三十五；《俱舍論光記》卷八；《往生要集》卷上（本）；《大乘法相宗名目》卷一（上）；《過去現在因果經》卷二；《大智度論》卷十、卷三十；《大毗婆沙論》卷一七二；木村泰賢《小乘佛教思想論》。

六境（梵ṣaḍ viṣayāḥ）

指色、聲、香、味、觸、法六者。此六者爲六根所取之對境，亦爲六識所認知之境界，故名六境。此六境能汚六識，害智慧之命，劫功德之財，故又名六塵、六盜、六賊。北本《涅槃經》卷二十三云（大正12・501a）：

「菩薩摩訶薩觀此六塵如六大賊。何以故？能劫一切諸善法故，如六大賊能劫一切人民財寶，是六塵賊亦復如是，能劫一切衆生善財如六大賊。若入人舍，則能劫奪現家所有，不擇好惡，令巨富者忽爾貧窮，是六塵賊亦復如是，若入人根，則能劫奪一切善法，善法既盡，貧窮孤露，作一闡提。」

關於六境所指的意義，請參閱「十二處」條。其中，自「色處」以迄「法處」之各詞，所指與六境之意義相同。

〔參考資料〕《阿毗曇甘露味論》卷上；《順正理論》卷六。

六聚

依出家戒律之輕重所作的分類。共分六類，故云六聚。即將比丘、比丘尼所應受持的戒律分爲六聚。依《四分律刪繁補闕行事鈔》卷中之一所舉，此六聚指波羅夷、僧殘、偷蘭遮、波逸提、提舍尼、突吉羅。

《犯戒罪報輕重經》揭示其所犯罪之應報云，犯衆學戒，命終墮地獄，如四天王之壽五百歲，計人間九百萬歲；犯波羅提提舍尼，墮地獄如三十三天之壽一千歲，計人間三俱胝六百萬歲；犯波逸提，墮地獄如夜摩天之壽二千歲，計人間十四俱胝四百萬歲；犯偷蘭遮，墮地獄如兜率天之壽四千歲，計人間五十七俱胝六萬歲；犯僧殘，墮地獄如化樂天之壽八千歲，計人間二百三十俱胝四百萬歲；犯波羅夷，如他化自在天之壽，計人間九百俱胝六百萬歲。

其中，衆學戒占突吉羅之大部份，相當於突吉羅。而偷蘭遮攝正從、輕重之罪，故其重者，如波羅夷、僧殘之遠近方便，及破僧、盜心之正罪，乃僧殘之次，即第三位；而其輕者，如僧殘的遠方便，及裸身、用髮之正罪，乃提舍尼之次，即第五位。

《四分律》卷十七類聚犯罪相爲「七聚」，即波羅夷、僧殘、波逸提、提舍尼、偷蘭遮、突吉羅、惡說。

此外，在六聚中若除去偷蘭遮，則稱之爲「五篇」。

〔參考資料〕《文殊師利問經》；《翻譯名義集》卷六；《釋氏要覽》卷上；《八宗綱要》卷上。

六識（梵ṣaḍvijñana）

指眼、耳、鼻、舌、身、意等六根對境所產生的六種認知作用，即眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。

(1)**眼識**（cakṣur-vijñānaṁ）：謂眼根對色境時，即產生眼識；但能見色，未起分別。

(2)**耳識**（śrotra-vijñānaṁ）：謂耳根對聲境時，即產生耳識；但能聞聲，未起分別。

(3)**鼻識**（ghrāṇa-vijñānaṁ）：謂鼻根對香境時，即產生鼻識；但能聞香，未起分別。

(4)**舌識**（jihvā-vijñānaṁ）：謂舌根對味境時，即產生舌識；但能嚐味，未起分別。

(5)**身識**（kāya-vijñānaṁ）：謂身根對觸境時，即產生身識；但能覺觸，未起分別。

(6)**意識**（mano-vijñānaṁ）：謂意根對法境時，即產生意識。此意識與前五識之最大差別，在於能對五境分別善惡好醜。

關於六識之所依及所緣，大小乘之見解並不相同。小乘俱舍家不許六識並起，故所依的意根是無間滅的六識，而其所立的等無間緣，只限於一個。例如：前念之眼識，緣色境而起，而後念之意識，以過去之眼識爲依根而起。又謂六識皆依意識而起，然前五識別有所依的五根（眼、耳、鼻、舌、身），而第六識別無所依，故以通依的意根爲所依。而大乘法相宗對於依意根的前五識，所說與上述無異，但對於意根，則立等無間緣依及俱有依二類。又許諸識並起，即五識起時，意識必起。意識起時，五識不必起。

有關六識之體，有「六識體一」及「六識體別」之異說。如《俱舍論》卷四云（大正29・21c）：「心意識體一。」而《五事論》卷下云（大正28・993b）：「識所依唯有六種，若減識至五，則一所依無識，若增識至七，則

一識無所依等。」

〔參考資料〕《入阿毗達磨論》卷下；《品類足論》卷一；《俱舍論》卷一、卷二；《大乘阿毗達磨雜集論》卷一；《成唯識論》卷五；熊十力《佛家名相通釋》。

六難

依佛教徒立場所見的六種難事。出自北本《涅槃經》卷二十三。此六種難事即佛世難遇、正法難聞、善心難生、中國難生、人身難得、諸根難具。

(1)**佛世難遇**：謂諸佛不常出世，衆生不易生於佛世。何況衆生不修勝因，不行衆善，雖有佛出世，亦不得遇。

(2)**正法難聞**：謂雖值佛出世，或緣有違逆，身有障難，根有愚鈍，不能聽受；或佛滅後，有說正法處，然身爲他人制伏，不能往聽；或生邪見，雖聽不能信受。

(3)**善心難生**：謂人生世間，宿習垢重，惡緣易染，何況邪惑蔽心，生諸貪著，若不遇善知識勸教，終不能發心修習善行。

(4)**中國難生**：此處之「中國」指佛法盛行、人口衆多之地。謂若非持福修戒，不得生於此等得遇佛法，較多善知識之處。

(5)**人身難得**：謂修持五因五戒，出離四趣，方能得人身。佛典云：得人身者，如爪上土，失人身者，如大地土。即喻人身之難得。

(6)**諸根難具**：謂雖得人身，或有盲聾瘖瘂而爲殘廢。故六根具全者，亦是難得。

以上六難相當於阿含經典中所廣說的八難（即地獄、畜生、餓鬼、長壽天、邊地、盲聾瘖瘂、世智辯聰、佛前佛後等八種障礙），兩者僅開合不同而已。又，曇鸞《淨土論註》云，欲修大乘而成佛有五種障難，即外道相善亂菩提法、聲聞自利障大慈悲、無顧惡人破他勝德、顛倒善果能壞梵行、唯是自力無他力持。

六觸

指眼觸、耳觸、鼻觸、舌觸、身觸、意觸等六種作用。觸（sparśa），即與一切心、心所法相應，能觸對境的精神作用。《俱舍論》卷十云（大正29・52b）：「觸有六種，所謂眼觸，乃至意觸。此復是何，三和所生，謂根、境、識三和合，故有別觸生。」此中，(1)眼觸，謂眼能觸對一切世間所有青黃赤白等種種色。(2)耳觸，謂耳能觸對一切世間絲竹歌詠等種種聲。(3)鼻觸，謂鼻能觸對一切世間所有旃檀沈水等種種香。(4)舌觸，謂舌能觸對一切世間所有珍饈美餚等種種味。(5)身觸，謂身能觸對男女身分柔軟細滑，及世間所有種種上妙衣服等。(6)意觸，謂意能觸對一切世間所有色、聲、香、味、觸等種種法。

此六觸，凡夫貪愛不捨，稱「六觸生愛」，即眼觸生愛、耳觸生愛，乃至意觸生愛。

六十心

指凡夫心的六十種差別相。出自《大日經》卷一及《大日經疏》卷二。這是對凡夫心理所作的細密分析。茲略釋如次：

(1)**貪心**（ḥdod-chags-kyi sems）：謂隨順染法。

(2)**無貪心**（ḥdod-chags-daṅ bral-baḥi sems）：謂隨順無染法。

(3)**瞋心**（she-sdaṅ-gi sems）：謂隨順怒法。

(4)**慈心**（byams-paḥi sems）：謂隨順修行慈法。

(5)**癡心**（gti-mug-gi sems）：謂隨順修不觀法，即不觀前言善惡是非，遇便信受。

(6)**智心**（śes-rab-kyi sems）：謂順修殊勝增上法，即是人於種種所說之中，皆以智簡擇勝上者而行之。

(7)**決定心**（gtan la phab-paḥi sems）：謂尊教命如說奉行。

(8)**疑心**（the-tsom-gyi sems）：謂常收持不定等事，疑惑不能前進。

(9)**闇心**（mun-par-gyur-paḥi sems）：謂於無疑慮法，生疑慮解。

⑽明心（snaṅ-bar gyur-baḥi sems）：謂無疑慮法，無疑慮修行。

⑾積聚心（sdud-paḥi sems）：謂於一事生信解已，更聞種種殊異法，皆能合集爲一。

⑿鬥心（ḥthab-paḥi sems）：謂互相是非爲性，聞他所說言教，常好辯論是非。

⒀諍心（rtsod-paḥi sems）：謂於自己常內懷是非之心。如自思惟一義竟，輒復自設異端推求其失。

⒁無諍心（mi-rtsod-paḥi sems）：謂是非俱捨者，其心不懷向背，雖先所宗習作如是見解，更聞異言以違合理，即受行之，或先以爲是，聞他以爲不善，即能改之。

⒂天心（lhaḥi sems）：謂心思隨念成就，如諸天以先世果報故，若有所需，不加功力，隨心而生。此心當自覺知勿貪世間悉地。

⒃阿修羅心（lha-ma-yin-gyi sems）：謂樂處生死者，其果報似天，而行業住處不同，因深樂生死果報快樂，不能進取，應觀無常苦爲對治。

⒄龍心（kluḥi sems）：謂思念廣大資財，能障出世淨心，故當思惟少欲知足無常等爲對治。

⒅人心（miḥi sems）：謂思念利他者，常思某甲於我有恩，我當以如是方便令得大利，某甲曾於我有所不益，今當報之。故當早求法利，不應紛紜思慮他緣。

⒆女心（bud-med-kyi sems）：謂隨順欲法者，經云女人多欲百倍於男子，常念所經樂事，或想他容色姿態等，能令行者障蔽淨心，故當以不淨念處等觀身實相爲對治。

⒇自在心（dbaṅ-phyug-gi sems）：謂思惟欲我一切如意者。「自在」即外道所事天神，能隨念造諸衆生及苦樂等事。當觀諸法皆屬衆因緣，無有自在。

(21)商人心（thsoṅ-paḥi sems）：謂行者先務內外學問，令周備已，方復籌量，如商人先儲聚貨物，後思惟分用何處可得大利。當修捷疾智爲對治。

(22)農夫心（shiṅ-paḥi sems）：謂廣聞道品而後求法，如學耕稼者，於未耕之前先諮詢耕植耘耨等事。當修利智爲對智。

(23)河心（thu-boḥi sems）：此心性雙依二邊，或時修常，或時修斷，或復邪正兼信，如河水雙依兩岸。當修專心一境爲對治。

(24)陂池心（lteṅ-kaḥi sems）：此心譬如陂池，若衆水流入，終無厭足，若名利集身，乃至所學法，終無厭足。當以少欲知足爲對治。

(25)井心（khron-paḥi sems）：謂凡所思惟好尙深遠，所有善不善事，皆欲令人不能測量。當以緣起法門及善人相等顯了易知之事爲對治。

(26)守護心（kun-tu-sruṅ-baḥi sems）：謂唯此心是實，餘心皆不實，或已見爲實，餘見悉不實，此護己之心，如世人守護己身財物，故云守護心。當以兼護他人爲對治。

(27)慳心（sor-snaḥi sems）：此心諸有所作，皆爲自身，故財物伎藝，乃至善法，皆自藏吝於惠人。當以念施及無常爲對治。

(28)狸心（byi-laḥi sems）：謂此人雖遇聞種種法要，但作心領受記，持而不進行，如猫狸伺捕禽鳥，屏息靜住不務前進，待良緣會合，方勇健勵行。又此人若受人恩惠，亦如猫狸受人種種養育，不識恩分。故當以隨聞即行、常念恩德爲對治。

(29)狗心（khyiḥi sems）：謂聞少分善法，便以爲行不可盡，不復更求勝事，如狗遇少分粗鄙之食，便生喜足。當以增上意樂爲對治，想心如大海，少亦不拒，多亦不溢。

(30)迦樓羅心（namkhaḥi-ldiṅ-gi sems）：謂迦樓羅鳥常恃兩翅挾輔其身，此心亦爾，常念多得朋黨與輔翼相資以成大事，又因見人行善而後發心，不能獨進，故當以勇健菩提心，如師子王不藉助伴爲對治。

(31)鼠心（byi-baḥi sems）：謂思惟斷諸繫縛者，如鼠見他箱篋繩繫等，輒好咬齧損毁，然時齧時輟無趣爲之，終至所有繫屬及成事，皆阻敗無成。

⑶歌詠心（gluḥi sems）：謂從他聽聞正法，以種種文句莊嚴分別演說，以傳法音，如世人度曲於他，復爲他人奏出種種美妙之音。此多爲聲聞宿習，能障淨心，故當念我當得內證自然之慧，普現色身而爲演說爲對治。

⑶舞心（gar-gyi sems）：謂修習種種神變，現種種未曾有事，令前人心淨悅眼，如世人之舞蹈。此多是五通餘習，若偏尚如是悉地方便求願，亦障淨心，故當念除蓋障三昧心無散動，勿貪世間少驗。

⑷擊鼓心（sil-sñan-gi sems）：謂習種種無礙辯才，擊大法鼓以警悟衆生。此亦能障淨心，故當念早證無量語言陀羅尼，以天鼓妙音普告一切衆，勿以世間小利妨大事因緣。

⑸室宅心（khyim-gyi sems）：謂修習自護身法，如人造房舍以庇身，此心亦爾，當持戒修善，令今世後世遠離惡道衆苦。此多是聲聞宿習，當念救護一切衆生爲對治。

⑹師子心（seṅ-geḥi sems）：謂修行一切無怯弱法，如師子於諸獸中，隨所至處皆勝，無有怯弱，然易陷於己優人劣之境，妨礙淨心，故當發釋迦師子心，令一切衆生遍勝，無有優劣之分。

⑺鵂鶹心（ḥug-paḥi sems）：謂行者晝日雖有所聞，誦習昏憒不得其善巧，至暗夜思憶所爲之事，便得明了，有如鵂鶹鳥於大明中無所能爲，夜則六情爽利。當令所作意無晝夜之別以爲對治。

⑻烏心（bya-rog-gi sems）：謂於一切處常懷驚怖之心，如烏鳥若人善心惠養，或時伺求其便，皆生猜畏之心。當修安定無畏心以爲對治。

⑼羅刹心（srin-poḥi sems）：謂於善中發起不善，如見人爲善，皆作不善意解。應觀功德利益不念彼矩爲對治。

⑽刺心（tsher-maḥi sems）：謂若行善事，便生追悔之心，若作惡事，復自思惟，亦懷慚懼，故常動慮不安，猶如處於棘叢中，一切多損妨。故當犯患時，宜速懺悔，勿生掉悔，若有爲善，當心生慶幸以爲對治。

⑷窟心（sa-ḥog-gi sems）：謂諸龍、阿修羅皆在地下或海底深窟中，多有神仙諸樂，能得長壽自在，因此，或念彼中多美女，端正同於諸天，無夭逝之憂，五欲自恣，或念留彼中，可得劫壽見未來諸佛，此皆窟心。當念如法修行，可於此生見法明道，乃至成佛。

⑷風心（rluṅ-gi sems）：謂於一切處遍種善根，如世間外道種種天尊及三乘諸行，皆悉崇信，猶如種子隨風遍植一切處。當念石田不毛，虛費種子，當求良美福田膏腴之處，專意耕耨，所獲必多。

⑷水心（chuḥi sems）：謂順修洗濯一切不善法，如水性清潔，雖暫爲諸垢所污，澄之則淨，又能洗除諸垢穢，故常發露垢惡，懺洗三業。此亦能障淨心，故當觀心實相，了從本來垢法不生，自能除一切蓋障。

⑷火心（meḥi sems）：謂此心造善時，如火性赫奕躁疾，須臾間，能成無量功德，造惡亦少時成極重業，故當思惟猛暴之心多所敗傷，以柔和慈善之水方便令滅，而熾然善事務令恒久。

⑷泥心（ḥdam-gyi sems）：此是一向無明心，不能分別記憶諸事，猶如泥團。若淖溺泥濘，難事越度，當假藉橋梁方能度之，此心亦爾，須歸憑善友，令方便開發，乃能漸去無知，還生慧性。

⑷顯色心（tshon-rtsiḥi sems）：謂此心易爲外境事緣所染，譬如青黃赤白等染色，素絲入之，便與同色。當念專求自證之法，不由他悟不爲他緣所轉。

⑷板心（śin-leb-kyi sems）：謂簡擇善法，隨己力分，唯行一法，不慕餘善法，猶如板行水中，隨其分量受載諸物，過限則不能勝，終亦傾棄之。當發廣大心學菩提行以對治。

⑷迷心（nor-paḥi sems）：謂因迷亂故，意欲向東而更向西，如意欲學不淨觀，反取淨相。當念專一其心，審諦安詳無倒觀察爲對治。

⑷毒藥心（dug-gi sems）：謂不生善心亦不生惡心，乃至一切心不能起，一切任運而行，漸入無因無果中，如人中毒悶絕，轉趣死地，無有生分。當發起大悲衆善離斷滅空爲對治。

⑸羂索心（shags-paḥi sems）：謂墮於斷見我縛之中，如人爲羂索所縛，乃至手足肢節不得動彈。此見能縛行者之心，應速以緣起正慧刀決除此障。

⑸械心（lcags-sgrog-gi sems）：謂常好端坐，寂然住立，心爲修定及觀察法義所拘，如人雙足爲械所持，不能前進。當於一切時處，思惟修習，使靜亂無間。

⑸雲心（sbrin-gyi sems）：謂有憂樂思慮之心，常滯於淫昏之中，猶如夏季三月霖雨特多。故當行捨心，離世間憂喜、隨順法喜爲對治。

⑸田心（shiṅ-gi sems）：謂好修事其身，令光潔嚴好，如人有良美之田，常修治耕墾，除諸雜穢，種種方便令得清淨。當念迴此功德，修事其心，以如是諸供養具，播植福田資成勝果。

⑸鹽心（lan-tshvaḥi sems）：謂於所思事復加思念，如憶念欲色時，還復自推求，猶如鹽性鹹，凡所入處皆增鹽味。故當安心諦理，使之穿徹爲對治。

⑸剃刀心（spu-griḥi sems）：謂以剃除鬚髮之離俗出家相爲滿足，不求餘行。當知此心最惡，能令一切善根不生，故應念一切聖賢所斷者唯無明住地三毒之根，若能剃除此妄想，乃名眞出家。

⑸彌盧等心（ri-rab-lta-buḥi sems）：謂心如須彌山，高絕衆峯，謂無人出其上者，乃至師、僧、父母所應尊敬處，皆不能低心相待。故當以忍辱謙卑，於一切衆生作大師想爲對治。

⑸海等心（rgya-mtsho lta-buḥi sems）：謂於一切勝事，皆歸之於己，如大海吞百川，謂餘人皆無能比。故當念三賢十聖等無量大功德海，不應起大慢之心。

⑸穴等心（phug-ltar-buḥi sems）：謂初發心受戒時，具足無缺，不久漸生漏法，猶如完堅之器，後遇緣穿穴，終無所堪任。以知性之多變，常令所爲之事皆有始終爲對治。

⑸受生心（skey-bar-ḥgyur-baḥi sems）：謂所修諸行，皆欲迴向受生，故稱受生心。然當知得果亦兼善惡，故當甄擇善惡，除去不善，純修白法，復以慧更去粗獷，乃至得成純一清淨醍醐妙果。

⑹獼猴心：此心梵本不記。依《大日經疏》載爲獼猴心，指行者之性躁動不安，多所攀緣，猶如獼猴之性，身心散亂常不暫住。當以不隨動散之想，繫緣一境爲對治。

西藏文《大日經》則於第四十五心（泥心）之後，加濁心（rṅog-paḥi sems）而成六十心。《大日經疏》卷二云（大正39·600b）：「此六十心，或時行者本性偏多，或由行道用心發動先習，或一時雜起，或次第而生，當於一切時留心覺察，自然得順菩提心。」此中，本性偏多指如獼猴心之散亂偏多，亦指多貪、多瞋等偏多。發動先習指如天心、阿修羅心、龍心、女心、自在心、農夫心、歌詠心、舞心、室宅心等，一時雜起或次第而生則指此六十心或一時俱起，或前後依次而生。

此六十心皆由我執所生，《大日經疏》卷二謂，若能了解十住心中之「唯蘊無我心」，即可斷除此六十心。

〔參考資料〕《大日經住心品疏私記》卷八；《大日經疏抄印鈔》卷十三；《冠註住心品疏略解》卷七；《宗義決擇集》卷二十二〈六十心見修二惑之事〉。

六大城

指中印度著名的六個都城。此六城，南本《涅槃經》卷二十七說是舍婆提城（Śravasti）、娑枳多城（Sāketa）、瞻婆城（Campa）、毗舍離城（Vaiśali）、波羅奈城（Barāṇāsi）、王舍城（Rājagriha）等六處。東晉·白法祖譯《佛般泥洹經》及藏文經典等，所

揭亦同。然而《長阿含經》卷二則以迦毗羅衛城替代娑枳多；巴利經典以憍賞彌城代毗舍離。《摩訶僧祇律》卷三十三更加上迦毗羅衛、憍賞彌二城爲八大城。

六月會

日本天台宗徒在宗祖最澄的忌日（六月四日），於比叡山延曆寺所舉行的法會。又稱山家會、傳教會、長講會。弘仁十四年（823，最澄示寂次年）始修。康保三年（966）開始加入所謂「廣學竪義」的論義問答。建保二年（1214）後，仿宮中御齋會而成爲恒例。天正十七年（1589）後，與十一月會合併，每五年舉行一次。法會是從六月四日開始，爲期五天，依法華十講、大師供、論義問答的順序舉行。

〔參考資料〕《僧綱補任抄出》卷上；《百鍊抄》卷十二；《吉續記》；《皇帝記抄》卷八；《濫觴抄》卷下；《釋家官班記》卷下；《康富記》。

六合釋（梵ṣaṭ samāsāḥ，巴cha samāsā）

解釋梵語或巴利語之複合詞的六種文法規則。又作六離合釋。所謂複合詞（compound），是指兩個或兩個以上的詞彙所組成的新詞，又稱合成語。關於梵、巴語的六合釋，即依主釋、持業釋、有財釋、相違釋、帶數釋、鄰近釋。《大乘法苑義林章》卷一云（大正45·254c）：

「西域相傳，解諸名義皆依別論，謂六合釋，梵云殺三磨娑，此云六合。『殺』者六也，『三磨娑』者合也。諸法但有二義以上而爲名者，即當此釋。（中略）此六合釋以義釋之，亦可名爲六離合釋，初各別釋名之爲離，後總合解名之爲合。」

此六種規則，依玄奘譯述之《六離合釋法式》所載，其內容略如下述：

⑴**依主釋**：謂所依爲主，如說眼識，識依眼起，即眼之識，故名眼識，舉眼之主以表於識。亦名依士釋：此即分取他名，如名色識。如子取父名，即名依主；父取子名，即名依士；所依劣故。言離合相者：離謂眼者是根，識者了別；合謂此二合名眼識。餘五離合，準此應知。

⑵**持業釋**：如說藏識，識者是體，藏是業用，用能顯體，體能持業，藏即識故，名爲藏識，故名持業。亦名同依：藏取含藏用，識取了別用，此二同一所依，故名同依也。

⑶**有財釋**：謂從所有以得其名。㈠如佛陀，此云覺者，即有覺之者名爲覺者，此即分取他名。㈡如俱舍，非對法藏，對法藏者是本論名，爲依根本對法藏造，故此亦名爲對法藏論，此全取他名，亦名有財釋。

⑷**相違釋**：如說眼及耳等，各別所詮，不相隨順，故曰相違。爲眼及耳二言，非前二釋，義通帶數有財。

⑸**帶數釋**：以數顯義，通於三釋。如五蘊、二諦等，「五」即是蘊，「二」即是諦，此用自爲名，即持業帶數。如眼等六識，取自他爲名，即依主帶數。如說五逆爲五無間，無間是因，即因談果，此全取他名，即有財帶數。

⑹**鄰近釋**：從近爲名，如四念住以慧爲體，以慧近念，故名念住。既是鄰近，不同自爲名，無持業義。通餘二釋：㈠依主鄰近；如有人近長安住，人問言：爲何處住？答云：長安住。此人非長安，以近長安故，云長安住。以分取他名，復是依主、鄰近。㈡有財鄰近；如問何處人？答云：長安。以全取他處以標人名，即是有財，以近長安，復名鄰近。頌曰：用自及用他，自他用俱非，通二通三種，如是六種釋。

◉附一：《海潮音》第十六卷第十二號〈漫談聲明並略詮六合釋與八囀聲〉

六合釋者，梵語爲「殺三摩娑」（？），殺者六，三摩娑者合也。諸法以二義以上爲名者，以此六種法式分別其名義，惟一義之名即不當於此釋。二義之名爲判趣何義，必須依此法式。蓋梵語常綴合多種名字以成一種合成語

，於末尾一名乃獨於轉聲變化，以示其義，其在前分之字均以字體直接綴合後分爲一字，繁文複韻皆可省略也。中國文字可任意連綴數字成新名，自無變化形式，而在泰西文字則變化繁多，決不如是之簡捷也。又我國素來所稱之六合釋，不過屬於實字部分，而在梵語則動詞及助動詞亦有之，可知其作用甚爲廣徧。其所以又稱爲六離合釋者，因此合成之名，離之則可獨立各爲一義，合之乃總詮一名，釋者即義之謂。然其解釋之目的則側重在合而非在離，故當以六合釋之譯名爲近是。要而言之，蓋即名詞及形容詞之組合複字之法式也。此六合釋可分三組：

（甲）詞中各分在文句中位次相等者爲相違釋。

⑴**相違釋：**梵名「對偶」（dvaṃdva），唐譯「相違」，此釋係集合各別之名以爲一名，各名所詮事體不同，並皆聯綴爲一字，有「與」、「及」等義而無其綴字，例如「教觀」，或如「天人」。教、觀各別，天、人各異，皆合不相隨順之物以爲一名是也。德語於此不同之二名須加連字，不能合成一字也。

例：海陸軍，漁鹽。

Gotter rmd mensscheu

（乙）一名詞構成之前分限定後分之意義者，又有三種：

㈠語中前分爲後分所依，且對之有領屬關係者，爲依主釋。

⑵**依主釋：**梵名「彼士」（tat-puruṣa），唐譯「依主」，又云「依士」。從所依之體而立能依之法之名，前爲後依，多領屬後，其義頗似八囀聲中之屬聲。例如眼識爲依眼而生之識，故名眼識，是眼爲所依之體，識爲能依之法，本爲別種之法，別法從所法依之而立能依之名，故名依主。

例：花容，山色。

Koeni ssolm

㈡語中前分用如敍述詞，以敍述後分者爲持業釋及帶數釋。

⑶**持業釋：**梵語karma-dhāraya，體能持業，謂之持業，一體持一業，故名持業釋。文義雖二，而體則一，一語中各名號詮義各別而皆同目一法體，故亦稱爲同依釋也。例如無性釋《攝大乘論》解「大乘」之義云：「亦乘亦大，故名大乘。」大乘之梵語爲「摩訶衍那」（maha-yana），摩訶意譯爲「大」，共具七義，形容其勝於小教。衍那意譯爲乘，乘者運載之義，能持運業以濟行者，以喻其用，二者同顯一法體，故云亦大亦乘，乃持業釋也。若大若乘，同依一體，故又名同依。此釋之前分多爲名詞，或形容詞，相當於德文法中之Beifuegung。

例：藏識。

Ein Zalssner Elefant

⑷**帶數釋：**梵語dvigu前分爲數目字，以形容後分之數量者也。德語及中文均須附加數目字，不能合成一字也。

例：十八不共法，二十四史。

Scobs Klassiker

㈢語中前分爲形容附加語（Aduerbial-bestimmung），全體亦用如形容附加語者，是爲鄰近釋。

⑸**鄰近釋：**梵名「不變」（avyayı-bhāva），唐譯「鄰近」，全體用如形容附加語，其後分常爲名稱詞之業聲，一言，非男非女聲，語末無他種囀聲，故名不變也。例如唐譯《阿彌陀經》云：「若一日夜繫念不亂。」此一日夜本係帶數釋，此處顯示繫念所經之時，轉成形容附加語，故爲鄰近釋也。昔日譯者謂爲從同時相近之增勝法得名，非是其義。窺師曾舉四念住爲例，謂念住以慧爲體，以慧近念，故名念住。其實念住係依念而住，或於念之住，皆依主釋，全語作名、形等詞之用，不得謂之爲鄰近釋也。又據德國梵語學家Stensler謂此種組合字之前分形式無變化，其後分名詞之字尾則用第四格（即業聲）、單數、中類之字，與此土所釋略同。此土譯者以爲此釋前分爲助動詞，全體亦用如助動詞者，愚意實不甚妥當。

蓋凡形容動詞之經過時間、情態、地方、緣由者均係形容附加語，自與助動詞有別，譯者見其與動詞有關，遂以爲用如助動詞而不知其性質固不同也。

例：心善解脫，慧善解脫。

Er Kommt eili

（丙）全體用如一形容詞者，爲有財釋。

⑹**有財釋**：梵名「多穀」（bahu-vrihi），唐譯「有財」，亦云多財，以他爲己，從他受稱，如世之有財者之有財物也，例如覺者是爲有覺者，故屬有財釋。又如以多穀之名綴於士夫，即謂有多穀之士夫，其用實與形容詞無異也。此釋多由前一類合成語轉成，故爲第二次合成語，其末分之性數，囀聲必與所形容者全相一致。例如「成唯識」三字，唯識是持業釋，前加成字，以唯識爲所成，即係由持業釋，轉成有財釋也。中文及德語之應用此義多係以動詞或形容詞轉成名詞之用，此由動詞或形容詞新轉成之人或物，即具有如是動作之能力或性質，遂以此二者之任何一種代表其名焉。

例：聲聞，行者。

der Lachende

◉附二：水野弘元《巴利文法》第二十四章（摘譯）

六合釋（chasamāsā）是合成語（compound）的解釋法。關於巴利語的合成語，在幾個合成的單語中，除去最後一個，單以語基或類似於它的形態表示，而且它們像單獨語一般，通常不表示格與數，因此合成語的意思極其曖昧。在此以upekkhā-sati-pārisuddhi（捨念淸淨）這個由三個單語做成的合成語爲例。這個合成語雖是表示第四禪的禪定狀態的語詞，但此語詞可能有的讀法有：

⑴捨與念及淸淨
⑵捨與念之淸淨
⑶捨與由念而有的淸淨
⑷捨與念二者之淸淨
⑸由捨與念而有的淸淨
⑹由捨而有的念之淸淨
⑺由捨而有的念和淸淨
⑻捨的念的淸淨
⑼捨之念與淸淨
⑽由捨之念而有的淸淨

因爲這是三個單語的合成語，所以非常複雜，但也有二個單語的合成或一個單語的合成，因與前後文章的關係，而有種種意思的。將合成語的讀法加以區別說明的，就是六合釋。

所謂六合釋就是

⑴持業釋（kammadhāraya，形容詞＋名詞形）
⑵帶數釋（digu，數詞＋名詞形）
⑶依主釋（tappurisa，名詞形＋名詞形）
⑷相違釋（dvanda，名詞形的併舉）
⑸鄰近釋（avyayıbhava，副詞形）
⑹有財釋（bahubbīhī，名詞的形容詞化——性的變化）

雖在現代的語言學上，這六種不一定全部需要，又縱使不懂這些，文章也會唸，但因爲不只向來的巴利文法，自古以來連梵語和悉曇學也都把六合釋當作問題，所以在此想做一番簡單的說明。

⑴**持業釋**：持業釋是指二語合成一語。其中一個形容，另一個，或二個都同格（apposition）。

前語成爲後語之形容詞的情形。

例 nīlaṁ＋uppalaṁ＝nīluppalaṁ，青蓮花

前後兩語同格時，主要以前語爲主體，後體爲附屬。

例 vinayaṁ＋piṭakaṁ＝vinayapiṭakaṁ，（稱爲）律的藏

有時形容詞放在後面。

例 nāgo viya buddho＝buddhanago，如龍象般的佛陀

前語的形容詞mabant（偉大），不拘什麼性，全改成mahā。

例 mahanto＋muni＝mahā-muni，大牟尼

前語的陰性語基變成陽性語基。但前語是

固有名詞時，以陰性語基原封不動地合成。

例 khattiyā + kumārı = khattiya-kumārī，刹帝利童女

否定語na做形容詞變成a-或an-。

例 na + manusso = amanusso，非人

⑵帶數釋：帶數釋是前之持業釋的特例，以數詞代替做合成語之前語的形容詞；數詞有形容詞的作用。有時，不論後語之名詞其性與數如何，數詞全變成中性單數形，但有時變成據後語的性而做的複數形。前者叫做集合帶數（samāhāra-digu），後者叫做非集合帶數（asamāhāra-digu）。

集合帶數

例 dve + aṅguliyo = dvaṅgulaṁ，二指

非集合帶數

例 tayo + bhavā = ti-bhavā，三有

⑶依主釋：依主釋是合成的兩個單語的格不同，前語對後語有Ac.、I.、D.、Ab.、G.、L.任何一格的關係。（順便一提，前面的持業釋與帶數釋以及後面的相違釋，其合成的二語都有同格的關係。）所以，專依格名，可區別其格關係爲下列六種。

①dutiyā-tappurisa，依對格（Ac.）
②tatiyā-tappurisa，依具格（I.）
③catutthī-tappurisa，依與格（D.）
④pañcamī-tappurisa，依奪格（Ab.）
⑤chatthi-tappurisa，依屬格（G.）
⑥sattami-tappurisa，依處格（L.）

依Ac.的格關係

例 gāmaṁ + gato = gama-gato，能去村子的（人）

依I.的格關係

例 buddhena + desitaṁ = buddha-desitaṁ，佛所指示的（教法）

依D.的格關係

例 raññо + arahaṁ = rājārahaṁ，適合於國王的（東西）

又，據不定法的合成語，被看做同於依據D.的合成語。這是因爲不定法與D.有相同的意思。

例 gantuṁ + kāmo = gantu-kāmo，想去的（人）=（gamanassa + kāmo = gamana-kāmo）

依Ab.的格關係

例 rukkhā + patito = rukkha-patito，從樹上掉下來的人

依G.的格關係

例 buddhassa + vacanaṁ = buddha-vacanaṁ，佛的話、佛語

依L.的格關係

例 gāme + vāsī = gāma-vāsī，住在村子的（人）

在前面諸例中，雖基於依主釋的合成語的前語，有對後語的格關係，但在合成之際，它的格完全消失，而以語基或類似於語基的形態表示，但依主釋中，前語的格形作罷。

例 ante + vāsiko = antevāsiko，住在裡面的人、門人

又基於依主釋而成的合成語，不當作單獨語而存在，却當作合成語而用。

例 dīpaṁ karotī ti = dīpaṅkaro，作燈者、燃燈者

⑷相違釋：相違釋是幾個名詞形並列時的合成關係。相違釋與帶數釋一樣，合成語與合成的諸語的性、數沒有關係，有時是中性單數，有時是合成語最後一語的性的複數。前者叫做集合相違（samāhāra-dvanda），後者叫做非集合相違。

集合相違

例 gītañ ca vāditañ ca = gīta-vāditaṁ，聲樂和樂器

非集合相違

例 cando ca suriyo ca = canda-suriyā，月球和太陽

⑸鄰近釋：鄰近釋在合成的二語的前語是不變語而後語是名詞形時，用作副詞。以下諸例全是以單數Ac.造成的副詞。

例 nagarassa + upa = upanagaraṁ，在都市的附近

又做副詞的，未必限於合成語，單一語的

中性單數Ac.也能做副詞。

⑹**有財釋**：有財釋是指合成語的後語未必取本來之性，爲使合成語用作其他名詞形的形容詞，而取其形容主體的名詞形的性。所以，持業釋、帶數釋、依主釋等都可能成爲有財釋；又在不是合成語的單一語時，也可有有財釋。在讀巴利語等的文章時，這有財釋必須常加以注意。

例如saddha（信）一語，雖本來是陰性名詞，但也有在文中用作陽性saddho的。這saddho被用作有財釋，詳細地說，應該是saddhomanusso（有信仰的人），但manusso等做主體的陽性語略去。這時，saddha被用做manusso的形容詞。這種形容詞的用法，就是有財釋。

一般情況

例 chinna + hatthā（yassa, so）= chinnahattho，手被砍掉的（人）

合成語的後語是陰性，其語基以ī、ū或tar結束時，其合成語取接尾辭-ka而變成-ika、-uka。

例 bahavo + nadayo (yasmiṁ, so) = bahunadiko，多河流的（國家）

同一語隨其所形容的主體（名詞）的性而爲三性中的任何一性時：

例 āgatā samaṇā (yasmiṁ, so) = āgatasamaṇo (ārāmo)　沙門來集的（苑囿）

〔參考資料〕　呂澂《聲明略》；《太虛大師全書》〈六離合釋例釋義〉。

六行觀

佛教修持法。爲以有漏智斷除修惑時所修的六種厭下求上之觀法，即於無間道，緣下地觀粗、苦、障而生厭離，於解脫道，緣上地觀勝、妙、出而生欣求。出自《釋禪波羅蜜次第法門》等書。茲略述如次：

⑴**厭粗觀**：謂思惟欲界五塵，能起衆惡，是爲因粗。復思惟此身爲屎、尿等三十六種臭穢之物所成就，是爲果粗。觀此粗因粗果，即生厭離。

⑵**厭苦觀**：謂思惟身中所起心數，緣於貪欲，不能出離，是爲因苦。復思欲界報身，饑渴寒熱，病痛刀杖等，種種所逼，是爲果苦。觀此苦因苦果，即生厭離。

⑶**厭障觀**：謂思惟煩惱障覆眞性，不能顯發，是爲因障。復思此身質礙，不得自在，是爲果障。觀此因障果障，即生厭離。

⑷**欣勝觀**：謂既厭欲界下劣貪欲之苦，即欣初禪上勝定之樂，是爲因勝。復厭欲界饑渴等苦，即欣初禪禪味之樂。得樂勝苦，皆生欣喜。

⑸**欣妙觀**：謂既厭欲界五塵之樂爲粗，即欣初禪禪定之樂，心定不動，是爲因妙。復厭欲界臭穢之身爲粗，即欣受得初禪之身，如鏡中像，雖有形色無有質礙，是爲果妙。得妙勝粗，皆生欣喜。

⑹**欣出觀**：謂既厭欲界煩惱蓋障，則欣初禪，心得出離，是爲因出。復厭欲界之身質礙，不得自在，即欣初禪，獲五通之身，自在無礙，是爲果出。得出勝障，皆生欣喜。

《釋禪波羅蜜次第法門》卷五云（大正46・513b）：「若離六行觀者，則多生憂悔，憂悔心生，則永不發二禪，乃至轉寂亦失。」有關此點行者應當自我警惕。

此外，《大毗婆沙論》卷六十四謂，以世俗道離諸染時，無間道有粗行相、苦行相、障行相三相；解脫道有靜行相、妙行相、離行相三相。

〔參考資料〕　《俱舍論》卷二十四。

六成就

謂每部佛經篇首之通序所必須具備的六項內容。又稱六種成就、六事成就。即信成就、聞成就、時成就、主成就、處成就、衆成就。宗密《盂蘭盆經疏》卷下（大正39・507a）：「一切經初皆云：如是我聞，一時佛在某處與某衆若干人俱。諸經多具六種成就，文或闕略，義必具之，謂㈠信、㈡聞、㈢時、㈣主、

(五)處、(六)眾。六緣不具，教則不興，必須具六，故云成就。」

即「如是」，是信成就；「我聞」，是聞成就；「一時」，是時成就；「佛」，是主成就；「王舍城」，是處成就；「與大比丘眾若干人俱」，是眾成就。具此六緣則教興，故名六成就。

古來判釋通序之文，諸家所說不同。梁・寶亮《大般涅槃經集解》、法雲《法華義記》、唐・灌頂《大般涅槃經疏》等書，將佛（主成就）攝屬於住處（處成就），僅明五成就。《金剛仙論》卷一以如是、我聞、一時、佛、住處等五句為通序，未舉眾成就。圓測《仁王經疏》卷上（本）載，眞諦開為七事，即(1)「如是」，指所聞之法；(2)「我」，謂能聞之人；(3)「聞」，即親奉音旨；(4)「一時」，指所聞之法善逢時機；(5)「佛」，即能說之師；(6)「住處」，指說法處；(7)「大比丘」，意謂非獨聞。

六成就之說恐係折衷此等諸說而有。除宗密外，另有智顗《法華經文句》、吉藏《觀無量壽經義疏》、《維摩經義疏》，以及慧淨、智儼、元曉、慧沼、湛然、智圓、元照等諸師也皆沿用。

此外，法相宗諸師多依親光《佛地經論》，將通序分為：總顯已聞、教起時、顯教主、教起處、教所被機。其中「如是」與「我聞」合稱總顯已聞。

依《大般涅槃經後分》卷一載，阿難請示佛陀，於如來滅後結集法藏時，當安何語於經首，佛陀答以：一切經首當安「如是我聞，一時佛住某方某處為諸四眾說是經」。因此諸經之經首均有「如是我聞」之語，「我」也被解為阿難之自稱。又此等六事乃諸經通用之序分，故稱通序；又因其乃證實該經確為佛說，誠屬可信，故又稱證信序。

〔參考資料〕《大智度論》卷二；《法華論》；《法華文句》卷一；《法華經義疏》卷一；《集法藏經》；《般若燈論》；《華嚴探玄記》卷二；《華嚴經疏》卷三。

六妙門

天台宗所立的六種禪觀，即數息門、隨息門、止門、觀門、還門、淨門。相當於三種止觀中的不定止觀。智顗《六妙法門》一書（《大正藏》第四十六冊），即闡釋此種法門者。

(1)**數息門**：默數呼吸以收攝心神，俾為入定之方便。有修數、證數二種。修數者，調和氣息，從一至十，數息攝心，令不散馳。證數者，覺心任運，從一至十，不加功力，心住息緣，覺息虛微，心相漸細，患數為粗，意不欲數，故應捨數修隨。

(2)**隨息門**：數息法之後的第二階段修持法。有修隨、證隨二種。修隨者，捨前數息法，一心隨息出入，攝心緣息，知息出入。證隨者，心漸微細，覺息長短遍身入出，心息任運相依，意慮恬然凝靜，覺隨為粗，心厭欲捨，故當捨隨修止。

(3)**止門**：有修止、證止二者。修止者，息諸緣慮，不念數隨，凝寂其心。證止者，覺身心泯然入定，不見內外相貌，定法持心，任運不動。此時應作是念，謂此定者，皆屬因緣，陰界入法和合而有，虛誑不實，即不著止，而起觀分別。

(4)**觀門**：有修觀、證觀二種。修觀者，觀微細出入息相如空中風，皮肉筋骨、三十六物如芭蕉不實，心識無常，剎那不住，無有我人。證觀者，覺息出入遍諸毛孔，心眼開明，徹見三十六物及諸蟲戶，內外不淨，剎那變易，心生悲喜，得四念處，破四顛倒。

(5)**還門**：有修還、證還二者。修還者，知觀從心生，應反觀觀心，則知觀心本自不生，不生故不有。不有故即空。空故無觀心。若無觀心，豈有觀境。境智雙亡，即還源之要。證還者，心慧開發，不加功力，任運自能破折，返本還源。

(6)**淨門**：有修淨、證淨二種。修淨者，能知色淨，不起分別妄想，受想行識亦復如是。故

能息妄想垢、分別垢、取我垢。證淨者，豁然心慧相應，無礙方便，任運開發，三昧正受，心無依恃。

其中，前三門屬定，後三門屬慧，依此定、慧能發眞明，出離生死。又，涅槃曰妙，能通曰門，修此六門能通涅槃，故稱六妙門。

◉附：印順《成佛之道》第五章（摘錄）

以「念息」爲方便而修止，也是容易得力的法門。一呼一吸，叫做一息。息是依緣身心而轉的，對身心的粗動或安定，有密切關係，所以安定身心的定學，對修息極爲重視。修息的有六門：數、隨、止、觀、還、靜；但後三者，是依止起觀的觀法。

㈠**數息**：以息爲所緣，吸入時，以心引息而下達於臍下；呼出時，心又隨息而上，自鼻中呼出。這樣的一呼一吸爲一息，數入息的不再數出息，數出息的不再數入息。一息一息的默數下去，到十數爲止，再從一數起。數息，如念佛的捏念珠一樣，使心在息——所緣上轉，不致於忘失。初學的如中間忘記了，那就從一數起，以做到一息一息的不加功力，憶念分明爲限。

㈡**隨息**：久久心靜了，不再會忘失，就不必再數，只要心隨於息，心息相依，隨息而上下，覺息遍身等。這樣，連記數的散亂，也離去了。

㈢**止息**：久久修息漸成，心與息，如形影的不離。忽而心息不動，身心泯然入定，也就是修止成就。凡修息的，以細長爲妙，但初學不可勉强，以免傷氣。又息須均勻，切勿忽長忽短。佛法的持息，本意在攝心入定，所以不可在身體上著想。修習久了，如少腹充滿，發熱，或吸氣時直達到足跟趾端，或覺臍下氣息下達，由尾閭而沿脊髓上升，或氣過時，幻覺有光色、音聲等——這都是氣息通暢，生理上的自然現象。切勿驚奇誇眩，落入氣功及丹道的外道窠臼！又修息以微密勻長爲準，所以非風相：息出入時，如風的鼓盪一樣，出入有聲，那是太粗而要不得的。也非喘相：這雖然出入無聲，但不通利（艱澀），如刀刮竹一樣，一頓一頓的有形可見。也非氣相：雖然通利了，但口鼻仍有氣入的感覺。離此風相、喘相、氣相，微密勻長，古人形容爲「悠悠揚揚」、「若存若亡」，才合於息相的標準。

〔參考資料〕 《大毗婆沙論》卷六；《阿毗曇心論》卷八；《止觀輔行傳弘決》卷一之二；《佛祖統紀》卷六、卷二十五；忽滑谷快天《禪學思想史》〈印度の部〉第二編；安藤俊雄《天台學》。

六決定（梵ṣaḍ-vidha-niyati-pāta）

㈠**指依修持六度而得的六種功德**：又稱六事決定、六種決定。即《大乘莊嚴經論》卷十二所說的財成決定、生勝決定、不退決定、修習決定、定業決定、無功用決定。茲分述如下：

⑴**財成決定**：謂由布施力，必定常得大財成就。

⑵**生勝決定**：謂由持戒力，必定常得貴勝之家，隨意受生。

⑶**不退決定**：謂由忍辱力，所修善法，必定常不退失。

⑷**修習決定**：謂由精進力，常時修習善法，必定無有間息。

⑸**定業決定**：謂由禪定力，成就衆生之業，必定永不退失。

⑹**無功用決定**：謂由智慧力，不加功行，必定自然住故。

㈡**謂地上菩薩依聖智證眞順理有六種善決定**：

⑴**觀相善決定**：謂菩薩之正智決定觀照眞如之理，契同一味無雜之相。

⑵**眞實善決定**：謂菩薩之實智出世間，決定離倒惑之過，證理不虛。

⑶**勝善決定**：謂菩薩之行，廣大如法界，爲一切佛之根本，決定具足勝德。

⑷**因善決定**：謂菩薩之行因決定有成果之功能。

⑸**大善決定**：謂菩薩利他之行決定普覆一切衆生，無有局限。

⑹**不怯弱善決定**：謂菩薩證果德，入一切諸佛智地，決定無怯懼。

㈢**指六種深信**：即親鸞依善導《觀經疏》〈散善義〉中所說的七種深信，除去第六之「依此經深信」，其餘的六種深信，稱爲決定深信。眞宗稱之爲六決定。七深信者，即第一深信，決定深信自身。第二深信，決定深信乘彼願力。第三決定深信《觀經》。第四決定深信《阿彌陀經》。第五唯信佛語，決定依行。第六依此經深信。第七深心深信者，決定建立自力。其中，「決定」是明了抉擇，顯示深信相狀之語，而第六深信無決定之語，故除去而稱六決定。

〔參考資料〕㈠《大明三藏法數》卷二十六。㈡《十地經論》卷一；《大乘義章》卷十二〈六種決定義〉；《十地經論義記》卷二；《華嚴五教章》卷二；《華嚴探玄記》卷七、卷九；《華嚴經疏》卷三十一；《華嚴五教章義苑疏》卷四。㈢《愚禿鈔》卷下。

六足論（梵ṣat-pāda-śāstra）

小乘佛教說一切有部所依的六部論書之總稱。即：

⑴《**阿毗達磨集異門足論**》：二十卷，舍利弗造，唐・玄奘譯。

⑵《**阿毗達磨法蘊足論**》：二十卷，目犍連造，玄奘譯。

⑶《**阿毗達磨施設足論**》：未譯完，迦旃延造。

⑷《**阿毗達磨識身足論**》：十六卷，提婆設摩造，玄奘譯。

⑸《**阿毗達磨品類足論**》：十八卷，世友造，玄奘譯。

⑹《**阿毗達磨界身足論**》：三卷，世友造，玄奘譯。

上述六部論的譯名，末尾皆繫有「足」字，故名「六足論」。此六論與其後迦多衍尼子所著的《發智論》同爲有部的根本論，《發智論》因八蘊周足、法門最廣，故稱身論。而六論則各釋一支，相對於「身」，故稱「足」，二者併稱「一身六足」。如《俱舍論光記》卷一云（大正41・8c）：「前之六論義門稍少，發智一論法門最廣，故後代論師說六爲足，發智爲身。」

此外，六論在《大智度論》卷二中被稱爲「六分阿毗曇」，相傳初三論是佛在世時所造。其次《識身足論》是佛滅後一百年之作品，後二論是佛滅後四百年之作品。其中，《品類足論》有別譯本，即宋・求那跋陀羅所譯的《衆事分阿毗曇論》十二卷。而後秦・鳩摩羅什所譯的《舍利弗阿毗曇論》三十卷，與上述的《集異門足論》體制上雖有不同，然法義上則相涉。

又，稱友（Yaśomitra）的《俱舍論釋》亦舉出六論之名稱，然順序及著者名與上述所說有異，如謂《集異門足論》爲摩訶俱絺羅所作，《法蘊足論》爲舍利弗所作，《界身足論》爲富樓那之作云云。

◉附：呂澂《印度佛學源流略講》餘論四（摘錄）

初期有部論書莫要於六論，後來婆沙師尊爲六足論者是也。六論次第與其作家，玄奘舊傳一說，梵土稱友釋《俱舍論》又傳一說，西藏多羅那他及布頓等又傳一說，互有同異，而均不可見諸論原來著作之先後次第。今加考證，最初出者當爲《法蘊論》，此有數證：

⑴靖邁後序謂此論爲阿毗達磨之權輿，一切有部之宏源，乃至《發智》、《婆沙》皆挹此清波，分斯片玉云云。此說論文最古，當有所據。

⑵有部舊律《十誦》，說第一次結集阿毗達磨爲近事五戒等（卷六十），即同於《法蘊論》之本經。結集傳說雖不可信，然可知有部推尊此論爲最古也。

⑶西土傳說論是舍利弗所作，有部本信佛時舍利弗與佛後迦旃延尼子爲法爾二大論師（《婆沙》卷一），此論稱舍利弗作，當然甚古。至於論文體裁全是摩呾理迦，二十一品，每品

皆解一經也。大小乘共信之佛說阿毗達磨，殆即指此論本經而言。

其次出者爲《施設論》。舊有譯文七卷，因至宋代方譯，失造論人名，文又不全，故俱舍學者不視爲六論之列。但今人依西藏譯本對勘，乃知譯本即六論中《施設》原文略出。蓋西藏譯文三品，已不完全，舊譯又只有一品也。《智論》卷二說此論從《樓炭經》出，是目乾連作，即指今論第一品《世間施設》而言，其餘品或又爲後人所續矣。論文亦非阿毗達磨體裁，但包羅極富，阿毗達磨所難攝者皆有論列，故有部極重視之。

又次出者爲《集異門論》，此乃解釋《集異門經》之作。舊因經是舍利弗出，說論亦是舍利弗出，但西土傳爲拘絺羅釋，明與出經者爲異人也。經文緣起謂當時離系親子（即尼乾子）徒衆分裂，舍利弗引爲佛徒之戒，及佛在世結集法數以爲預防云。勘巴利文此經緣起，離系親子作跋闍比丘，似此論即以佛滅後第二結集跋闍子（北傳爲犢子）分派之事實爲背景。且跋闍子部奉《舍利弗毗曇》，此亦以舍利弗說爲宗，又見其針鋒相對，故此論當爲有部已經確立後之作。

又次出者爲《品類論》，舊稱《分別論》。此論極爲重要，《智論》言六分毗曇數此第一，下逮《婆沙》亦視爲製作規矩。全論八品，其中《千問》一品，即補《法蘊》而作，蓋《法蘊》解佛說阿毗達磨，但有經文分別，《千問》舉總別二十經各歷五十門以成千問，則論文分別也。有經論二分別而後阿毗達磨之形式備，宜有部重視之也。

又次出者爲《識身論》。此因破我執而歸諸六識身，種種分別而成，較前各論範圍更狹，宜在後出。《西域記》卷五，謂作者提婆設摩是佛滅後一百年人，今詳論文第一品〈目乾連蘊〉，破過去未來無、現在無爲有之說，似對目乾連子帝須而發。第二品〈補特伽羅蘊〉破有我之說，又係對犢子宗而發，可知此論作者必在犢子分部乃至帝須立說以後。且此論〈補特伽羅蘊〉先舉他宗勝義諦義補特伽羅是有之言，而後反復徵破，至於八章，此種體裁全與帝須《論事》破我章門相似。但《論事》以此爲首章，本論即於其先難破帝須之說，是在《論事》以後製作可無疑義。故作者年代當爲佛滅三百年內也。

最後出者爲《界身論》。此論從《品類論》〈七事品〉節出大地法等以爲本事，再加各門分別，故在後出。窺基序云：原有大本六千頌。今譯中本九百頌。所謂大本，殆即指《品類論》，西土傳作論者爲圓滿，與《品類》異其作家，其說可信。《婆沙論》中有望滿大德，亦有部師，或即其人也。

以上六論，時代不一，性質亦殊，後世婆沙師推尊《發智》，以六書爲輔翼，概稱阿毗達磨，並云足論。今細按之，純粹爲阿毗達磨者，惟一《品類論》而已。此論流行極廣，各地有部師皆有誦本，大略別之，迦濕彌羅西方及餘外國師誦本即三類也。其傳譯於我國亦較餘論爲早，劉宋・求那跋陀羅即已譯之，名《衆事分阿毗曇》，此爲西方誦本。後玄奘重譯，亦西方本，但又經改訂，非其舊矣。論文八品：〈辨五事〉、〈諸智〉、〈諸處〉、〈七事〉、〈隨眠〉、〈攝等〉、〈千問〉、〈抉擇〉。《智論》卷二言，四品是世友作，四品是迦濕彌羅羅漢作，但不明指何品。今以《舍利弗毗曇》之形式勘之，〈諸處〉品與《舍利弗毗曇》〈問品〉相同，二者敍述三科均以處爲第一，尤可注意。又〈七事〉、〈隨眠〉品與〈彼非問〉品中標釋相當。又〈攝等〉品即與〈彼非問〉中攝法及攝品相應品相當。此可證〈諸處〉等四品實爲一類。又阿毗達磨有分別抉擇二法門，抉擇又分識所識、智所知、使所使、三科所攝四門。言其依據，則識門觀入（即處）立，智門觀諦立，使門觀種立，攝等門觀界立。以此勘《品類論》，〈諸處〉品言入，〈七事〉品言諦界，〈隨眠〉品言種，〈攝等〉品則依以抉擇，此又可證四品之爲一類，世友舊作，或即此四，而言純粹阿毗達磨者

，亦應取則於是矣。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷十；《俱舍論神泰疏》卷一；《俱舍論寶疏》卷一；《部派佛教與阿毗達磨》（《現代佛教學術叢刊》㊿）；《宗教界》卷十之一〈六足論の發達史〉。

六法戒（梵ṣaḍ dharmāḥ，巴cha dhammā）

式叉摩那（正學女）所應受持的六種戒法。又稱六法、正學律儀。即：(1)不染心相觸，(2)不盜人四錢，(3)不斷畜生命，(4)不小妄語，(5)不非時食，(6)不飲酒。受持此六法達二年者，方可受具足戒為比丘尼。此依《四分律》卷二十七所載。《四分律》卷二十七云（大正22·756c）：

「若式叉摩那犯淫，應滅擯。若有染污心，與染污心男子身相觸缺戒，應更與戒。若偷五錢、過五錢，應滅擯。若減五錢缺戒，應更與戒。若斷人命，應滅擯。若斷畜生命缺戒，應更與戒。若自言得上人法者，應滅擯。若在眾中故妄語者缺戒，應更與戒。若非時食缺戒，應更與戒。若飲酒缺戒，應更與戒。」

《五分律》卷二十九及巴利律所載與此說相同。但是，其他諸律也有異說。如《十誦律》卷四十五列舉淫欲、偷奪、殺生、妄語、聽任男子裸身摩觸、聽任男子捉手捉衣共語等六事為六法。即將上列六法中之不染心相觸，開立為三法，而除不非時食及不飲酒二法。又，《有部苾芻尼毗奈耶》卷十八、《根本薩婆多部律儀》卷十二等謂式叉摩那應持六法及六隨法。六法即：(1)不得獨在道行，(2)不得獨渡河水，(3)不得觸丈夫身，(4)不得與男子同宿，(5)不得為媒嫁事，(6)不得覆尼重罪。六隨法即：(1)不得捉屬己金銀，(2)不得剃隱處毛，(3)不得墾掘生地，(4)不得故斷生草木，(5)不得不受而食，(6)不得食曾觸食。

此外，《摩訶僧祇律》卷三十、卷三十八等處說式叉摩那應受二年的學戒，並隨順十八事，然未舉此六法。

〔參考資料〕《五分律》卷十三；《四分比丘尼羯磨法》；《有部百一羯磨》卷二；《四分律行事鈔》卷下之四；《俱舍論光記》卷十四。

六和塔

浙江杭州市錢塘江畔的佛塔。又名六合塔。始建於宋太祖開寶三年（970），係吳越王錢弘俶為鎮壓洶湧的錢塘江潮而建。宋徽宗宣和三年（1121），寺塔毀於兵火。現存磚構的塔身係於南宋紹興二十三年（1153）所重建，外部木構簷廊則重建於清·光緒二十五年（1899）。又，經1953、1970年兩次的整修後，塔觀更加雄偉壯麗。

塔高五十九點八九公尺，呈八角形，外觀十三層，內為七層。每層飛簷翹角上掛有大鐵鈴，共計一〇四個。塔內存有南宋尚書省牒碑及四十二家所書寫的《四十二章經》殘石等。此外，塔後，保存有明·萬曆年間（1573～1620）重刻的鎮海神像、南宋「敕賜開化之寺」的石碑及清高宗御書的六和塔碑。

六和敬

菩薩度化眾生的六種態度。這六種即：同戒、同見、同行、身慈、口慈、意慈。又作六和、六慰勞法、六可喜法。菩薩為攝眾生，須與眾生久處，若不和合愛敬，則兩不相合，不得成就般若，故須善用此六和。《法界次第》卷下云（大正46·693a）：「外同他善，謂之為和；內自謙卑，名之為敬。菩薩與物共事，外則同物行善，內則常自謙卑，故名和敬。」

(1)同戒和敬：謂菩薩通達實相，知罪不可得，為欲安立眾生於實相正理，以方便善巧，同持戒品，無有乖諍。又知眾生以此戒善，未來必得菩提大果，是以敬之如佛，故名同戒和敬。

(2)同見和敬：謂菩薩通達實相正理，能了知諸法本無所得，亦無所知見，為欲安立眾生於實相正見，以方便善巧，同一切知見，無有乖諍。又知眾生以此知見，必得種智圓明，是以敬之如佛，故名同見和敬。

⑶同行和敬：謂菩薩通達實相正行，能了知無作無行，爲欲安立衆生於實相正行，以方便善巧，同修諸行，無有乖諍。又知衆生以此諸行，漸積功德，當成佛道，是以敬之如佛，故名同行和敬。

⑷身慈和敬：謂菩薩住無緣平等大慈以修其身，慈善根力能不起滅定，現諸威儀，與一切樂，故身與九道和合。又知前得樂衆生，悉有佛性，未來必定當得金剛之身，是以敬之如佛，故名身慈和敬。

⑸口慈和敬：謂菩薩住無緣平等大慈以修其口，慈善根力能不起滅定，普出一切音聲語言，與一切樂，故口與九道和合。又知前所得樂之衆生，悉有佛性，未來必定當得無上清淨口業，是以敬之如佛，故名口慈和敬。

⑹意慈和敬：謂菩薩常住無緣大慈三昧以修其意，慈善根力能不起慈定，現諸心意，與衆生樂，故意與九道和合。又知前所得樂衆生，悉有佛性，未來必定當得心如佛心，是以敬之如佛，故名意慈和敬。

此外，《大乘義章》卷十二云（大正44·712c）：「六和敬者，同止安樂不惱行也。起行不乖，名之爲和；以行和故，情相親重，目之爲敬。」然所舉之名略異，即身業同、口業同、意業同、同戒、同施、同見。其中，前三者就身顯同，後三者就行說同。

⑴身業同：略有二者，一者離過同，謂同離殺盜邪淫等事。二者作善同，謂同爲一切禮拜等善。

⑵口業同：亦有二種，一者離過同，謂同皆遠離妄語、兩舌、惡口、綺語。二者作善同，謂同爲讚誦等善。

⑶意業同：亦有二種，一者離過同，謂同離一切煩惱業思。二者作善同，謂同修信、進、念、定、慧等一切善法。

⑷同戒：略有二種，一者受戒同。二者持戒同。或分三種，一者律儀戒同，二者攝善戒同，三者攝衆生戒同。

⑸同施：略有二種，一者內施同，謂自捨己身，奉給尊事。二者外施同，謂捨餘資具。又分三種，一者財施同，二者法施同，三者無畏施同。

⑹同見：見謂見解，略有二種，一者世諦中見解無別，二者眞諦中見解無別。

此外，《祖庭事苑》亦列有六和之名，即身和共住（謂生活上互相照顧）、口和無諍（謂言語上互相勸善止過）、意和同事（謂思想上彼此友愛敬重）、戒和同修（謂遵守共同的戒律）、見和同解（謂見解一致地共同修學）、利和同均（平等受用合法的財物）。

〔參考資料〕《中阿含經》卷五十二〈周那經〉；《無量壽經》卷下；《增一阿含經》卷二十九；新譯《華嚴經》卷十八；《仁王般若經》卷下；《四分律》卷五十；《集異門足論》卷十五。

六欲天

在欲界、色界、無色界之三界中，欲界包含有六種天，謂之六欲天。此即四王天、忉利天、夜摩天、兜率天、化樂天及他化自在天。此六天之共同特質是仍有欲樂。其中，四王天、忉利天據須彌山而住，稱地居天，其餘諸天則住於虛空密雲之上，稱空居天。茲略述如次：

⑴四王天（Catur-mahārājikā-devāḥ）：又作四大王天、四天王天，指住於須彌山腰的持國天（東）、增長天（南）、廣目天（西）、多聞天（北）等四天王及其所率領的天衆。又，持雙、持軸等七金山亦有四天王之天衆居住，故欲界天之中，此天最廣。其所居之處離大海四萬由旬，距山頂的忉利天亦四萬由旬。此天之壽量，以人間五十年爲一晝夜，定壽五百。其身長四分之一俱盧舍，衣長一由旬。行欲之相，以形交成淫，與人間無異，然無人間諸不淨。

⑵忉利天（Trayastriṃśat-deva）：「忉利」爲梵語Trayastriṃśat的音譯，意謂「三十三」。梵語deva即天。故又譯「三十三天」。指住在須彌山頂上的三十三天。帝釋天止住於

中央（善見城），其四方各有八天（八城），合計三十三天。山頂四隅各有一峯，高五百由旬，由金剛手藥叉於中守護諸天。帝釋天所居住的善見城，城外四面有四苑，乃諸天衆遊戲之處。此天離大海八萬由旬，與上方之夜摩天亦相距八萬由旬。其壽量，以人間百年爲一晝夜，定壽千歲。身長四分之二俱盧舍，衣長二由旬。行欲之相，亦以形交成淫（或說以風爲欲），與人無異，然無諸不淨。

(3)**夜摩天（Suyamā-deva）**：又譯善時天或時分天。此天依空而住，常受快樂。此天離大海十六萬由旬，距上方之兜率天亦十六萬由旬。其壽量，以人間二百年爲一晝夜，定壽二千歲。身長四分之三俱盧舍，衣長四由旬。行欲之相，以相抱成淫。

(4)**兜率天（Tuṣita-deva）**：又譯知足天。此天依空而住，於五欲境知止足。《彌勒上生經》說此天宮有牢度跋提大神，於發誓爲彌勒菩薩造善法堂時，額上出五百億寶珠，此摩尼光迴旋於空中，形成四十九重微妙寶宮。此天離大海三十二萬由旬，距上方之化樂天亦三十二萬由旬。其壽量，以人間四百年爲一晝夜，定壽四千歲。身長一俱盧舍，衣長八由旬。行欲之相，由執手成淫。

(5)**化樂天（Nirmāṇarati-deva）**：此天依空而住，常自化五塵之欲而娛樂，故稱化樂天。此天離大海六十四萬由旬，距上方之他化自在天亦六十四萬由旬。其壽量，以人間八百年爲一晝夜，定壽八千歲。身長一又四分之一俱盧舍，衣長十六由旬。行欲之相，唯男女相向而笑。

(6)**他化自在天（Paranirmitavaśavatin-deva）**：即魔王天，依空而居，常假他所化之欲境而自在受樂，故稱他化自在天。此天離大海一百二十八萬由旬。其壽量，以人間一千六百年爲一晝夜，定壽一萬六千歲。身長一又四分之二俱盧舍，衣長三十二由旬。行欲之相，爲男女相視成淫。

關於此六天之生因，諸經論之說不盡相同，然不外受持戒行與修世間禪定。如《正法念處經》卷二十二說以十戒中的口四、身三等七種戒爲生因。《天台四敎儀》卷上說修上品十善可生地居二天，而空居四天則修上品十善，兼修未到定才能生彼處。

此外，有關六欲天之間的來去，《俱舍論》卷十一頌云（大正29・60c）：「離通力依他，下無昇見上。」如三十三天由自通力，能從本處昇夜摩天，或依他（由上天衆接往）而昇夜摩天，其餘諸天昇上亦爾。

〔參考資料〕《長阿含經》卷二十；《大毗婆沙論》卷七十；《順正理論》卷三十一；《顯宗論》卷十六；《大智度論》卷九、卷三十四、卷九十六；《首楞嚴經》卷九；《瑜伽論》卷四；《佛地經論》卷五；《法苑珠林》卷二。

六榕寺

廣州著名古刹。蕭梁・大同三年（537），曇裕爲供奉自柬埔寨迎回的佛舍利，乃創建本寺及塔。寺原名寶莊嚴寺，五代時改稱長壽寺，後燬於火。北宋・端拱二年（989）重修後改名淨慧寺，並加奉禪宗六祖像。其後蘇東坡來遊，見寺內植有六株榕樹，乃題「六榕」二字，後遂改稱六榕寺。寺內現存花塔、六祖堂、觀音殿等建築，其中以花塔最著名。

花塔，與寺同建於蕭梁時代，原名舍利塔，又名六榕塔、千佛塔，高五十七點六公尺，呈八角形，外觀雖僅九級，但每級均有暗層，共計十七層。塔身原爲磚木結構，民國四年（1915）因震災受損，至民國二十二年（1933）整修時，內部改以鋼筋水泥加固。塔內供奉八十八佛。塔頂裝置黃松木柱，套銅雕刻千佛。此千佛柱上之金色葫蘆狀佛利，乃元・至正十八年（1358）所鑄，有九霄寶盤、寶輪、雙龍寶盤及寶珠，並有鋼鏈扣緊寶盤，以穩固此重達五噸的佛利。

花塔之西有重建的大雄寶殿，其中供奉三尊銅鑄大型佛陀坐像，各高六公尺，重十噸，造於清・康熙二年（1663）；又同年所造的觀

音菩薩銅像，今供於觀音殿內。六祖堂內所供者，則爲北宋・端拱二年以紫銅鑄造的禪宗六祖像。寺內之碑廊，保存有自宋迄清的碑石十餘方，可供研究本寺與花塔之歷史沿革。此外，1985年秋，泰國致贈本寺一尊釋迦佛銅像，高二點六公尺，重一噸，今供奉在友誼佛堂。

六齋日（梵upavāsa，巴uposatha）

指每個月內行爲特別檢點，且清淨持戒的六日。在印度，一個月分成二部份，稱爲白月、黑月。六齋日即白月的八日、十四日、十五日，及黑月的二十三日、二十九日、三十日等六日。

據《長阿含經》卷二十所載，八日（二十三日），四天王之使者巡行世間，觀察萬民是否孝順父母，敬順沙門、婆羅門，宗事長老，齋戒布施，救濟窮乏，然後向四天王報告；十四日（二十九日），四天王之太子巡行；十五日（三十日）四天王親自巡行。因此，古來即以是日應受持八齋戒（即一日戒）。《大智度論》卷十三亦云（大正25・159b）：「有一日戒，六齋日持，功德無量。」

〔參考資料〕《四天王經》；《佛本行集經》卷三十七；《四分律》卷三十五；《大智度論》卷六十五；《十住毗婆沙論》卷八；《大乘四齋日》；《法苑珠林》卷八十八；《禪林象器箋》〈節時門〉。

六十二見（梵dvāṣaṣṭi dṛṣṭiayaḥ，巴dvāsaṭṭhi-vatthu）

指在釋迦牟尼時代，佛教以外的各種學說。總共有六十二種，故云六十二見。然此有數種異說：

⑴《長阿含經》卷十四〈梵動經〉及《梵網六十二見經》所載：十類六十二見說。係將外道所執大別爲本劫本見、末劫末見二種。本劫本見即依過去前際起分別見，凡有五類十八見，包括四種遍常論、四種一分常論、二種無因生論、四種有邊等論、四種不死矯亂論。末劫末見即依未來後際起分別見，凡有五類四十四見，包括十六種有想論、八種無想論、八種非有想非無想論、七種斷滅論、五種現法涅槃論。合計爲十類六十二見。

⑵《涅槃經》所說：由五見生六十二見。灌頂《大般涅槃經會疏》卷二十三解之，謂我見有五十六，邊見有六，合我見、邊見爲六十二見。我見五十六：包括欲界五蘊各有即、離等四見，爲二十見；色界之五蘊也各有即、離等四見，亦爲二十見；無色界之四心各有四見，爲十六見；共爲五十六見。邊見有六：指三界各有斷、常，合爲六見。又依《三大部補註》，即、離等四見爲：即色、離色、亦即亦離、不即不離。

⑶《大品般若經》卷十四〈佛母品〉及《大智度論》卷七十所說：過去五蘊各有有常、無常、常無常、非常非無常四句，成二十句。現在五蘊各有有邊、無邊、有邊無邊、非有邊非無邊四句，成二十句。未來五蘊各有如去、不如去、如去不如去、非如去非不如去四句，成二十句。合爲六十句。另加神與身一、神與身異等斷、常二句，總成六十二見。

◉附：谷響〈佛陀時代印度諸國的社會思想概況〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》⑨）

所謂「六十二見」，是當時佛陀以外的所有沙門、婆羅門種種不同的偏別見解的總滙。如《長阿含經》卷十四〈梵網經〉中所說：「諸有沙門、婆羅門，於本劫本見、末劫末見種種無數隨意所說，盡入六十二見中。」這六十二見又可大別分爲十類：

⑴世間常存論：四種。

⑵世間半常半無常論：四種。

⑶世間有邊無邊論：四種。

⑷異問異答論（詭辯論）：四種。

⑸無因而有論：二種。

以上本劫本見十八種——於過去世所起常見。

⑹世間有想論：十六種。

⑺世間無想論：八種。

⑻世間非有想非無想論：八種。

⑼衆生斷滅無餘論：七種。

⑽現在生中涅槃論：五種。

以上末劫末見四十四種——於未來世所起斷見。

這是當時印度思想界流行的六十二種或偏於常或偏於斷的見解，佛陀曾加以批判並採納了衆說之長，以顯示其眞正饒益有情的正道；矯正諸沙門、婆羅門各趨極端的思想，而發揮佛教無上的中道第一義諦。如《雜阿含經》卷三十四說：「若先來有我，則是常見，於今斷滅，則是斷見；如來離於二邊處中說法。」又《大般涅槃經》卷八說：「若言一切行無常者，即是斷見；諸行常者，復是常見；佛法中道，遠離二邊。」這是佛陀對待當時思想界流行的諸種學派的態度。

〔參考資料〕《增一阿含經》卷七；《中觀論疏》卷十（末）；《大般涅槃經》卷二十五；《止觀輔行傳弘決》卷二之三；《十住毗婆沙論》卷八；宇井伯壽《六十二見論》。

六大緣起

眞言宗用語。以「地、水、火、風、空、識」六種元素爲宇宙萬法之根本的緣起論。一般說來，顯教諸宗都主張森羅萬象緣起於平等一實的眞如。然而，此係遮情門所談，未充分呈露其眞相。

眞言宗以地、水、火、風、空、識六大爲萬有的根本，立於表德門而說宇宙萬有的開展。謂六大爲一切萬法的本體，遍在法界，故又云六大體大。而且六大又有互具互遍之義，每一大各具其他五大而互遍，此稱爲異類無礙。亦即在將六大分爲色心時，六大是物而無非心，心而無非物，金胎兩部二而不二，不二而二。

又，某甲之六大與某乙之六大互具互遍，自在無礙，此稱爲同類無礙。亦即：佛的六大，原原本本也是地獄等衆生的六大，而地獄等衆生的六大就是佛的六大。

如是，異類和同類互具互遍的六大，實際上，是一切萬法的本體，是法爾的六大，乃法爾本有、古今同然的存在。而此法爾的六大，一由於因緣而呈現森羅的一切法，就稱爲隨緣的六大。但其隨緣，並非只是隨緣，而是法爾即隨緣、隨緣即法爾。

總之，六大隨緣，事實上，是約現象即實在而述說的。這種說法比華嚴、天台的緣起論更進一步。

◉附：神林隆淨著·歐陽瀚存譯《密宗要旨》第七章

㈠六大之名稱

六大者，指地、水、火、風、空、識之六種。其中前五種稱五大，第六稱識大。

五大爲物質之元素，識大爲精神之元素。蓋認地水火風四大爲萬有之本質，不獨佛教，其在印度，凡《烏巴尼夜陀》（Upaniṣad）、數論、勝論等，亦均有此說。又希臘有達勒斯（Thales，600B.C.）之水元說，亞拿克西墨勒斯（Anaximenes）之空元說，額拿枯萊陀斯（Herakleitos，534～475B.C.）之火元說，額模柏陀枯勒斯（Empedokles，490～430B.C.）之地、水、火、風四元說。又四大說，固不待論，即地、水、火、風、空、識之六界說，亦爲業已盛行於原始佛教中者。但原始佛教不曰六大，而稱爲六界。即六界說雖重在分析指示有關於人體構成之元素，然人類以外之物象，亦認爲由六界所成立。惟密教則謂當有有情與非情之別，有情一方，識之作用雖爲顯著；非情一方，則識毋寧爲潛在之狀態，恰可視識爲全無。若無有情與非情之別，則爲六大圓具矣。

㈡六大緣起說

眞言密教，就五大說更進一步，而建立六大緣起說。此六大有法然與隨緣二種。法然之六大，稱爲性之六德，謂性之六德者，具有堅、濕、暖、動、無礙、了知。此堅濕等名，於原始佛教已明之，非密教獨特之說。凡斯六德

，以指法爾法然，爲諸法萬有實體上所具之本性，惟此性之六德，不能訴諸吾人之五官而得認識，吾人所得認識者，爲地、水、火、風、空、識，名之爲隨緣六大。隨緣六大者，即性之六德，隨緣顯示於現實之上，成爲吾人認識之對象物之義。隨緣六大，與佛教通說之六界，爲同一之物，依於吾人之業煩惱而感得者，與吾人之業煩惱共相隨逐，而成緣起。復次法然六大者，成就諸佛諸菩薩之體性。因諸佛諸菩薩，已無業煩惱，故非依於業煩惱所感得，而爲不生不滅之實體。然此實體，非僅空理，乃色相莊嚴具足之體，而爲吾儕所能觀見之物，故似於吾人凡夫所認知之六大，但非由業煩惱所造出，而當爲自然本有之物也。似此名自然本有之六大爲法然六大，或性之六德。法然六大者，非爲業煩惱所纏綿之吾人所得認知，設此爲吾儕凡夫所得感見，則不得不認爲是乃依於如來加持感應之力也。

復次法然六大，與隨緣六大相對。若玩味其本末，則隨緣六大，依於業煩惱，爲吾等所造出者。其實性不外爲業煩惱之實相，假託於法然六大而存在者也。法然六大，爲物之自體存在，與吾人之業煩惱，無若何關係。隨緣六大，因係假託於法然六大而存在，故大師以法然六大爲能生，視四曼三密爲所生。但密教僅稱六大之時，則指法然六大，非指隨緣六大。又以六大爲一切萬有之本體，說爲一切萬有能生之體，是時乃以所謂一切萬有云者，統攝於四曼三密二者之中而處理之。如說六大能生之時，則四曼三密，成爲所生。蓋四曼爲相大，三密爲用大，六大爲體大。綜合此體相用三大而觀察之，雖不外爲於一實相之三方面，循於思索上之便利，區別爲三，然自能生所生言之，則與子由母胎降生，其義殊異。蓋體相用三大，於三即一，一即三之關係而存在，以一實相，由思索上之立場，爲體相用之區別考之，即不外爲依據一實相之三方觀察法，故離體別無相與用存在，相與用之外，亦固別無體，雖立能生所生之名，不外爲如本末始終差異之區別。雖稱爲六大緣起，並不以諸法萬有，自六大緣起而來，蓋緣起當體之如實，即有六大，六大之如實，即成諸法萬有，斯乃不可忽者也。

㈢六大乃大師之新思想

於眞言密教教義上，提倡六大體大之說，厥爲弘法大師（774～835）。大師以前之密教諸大德，關於此事，尙未極力主張。大師於即身成佛義，樹立六大之說，其根據雖取諸《大日經》及《金剛頂經》，但兩部大經，文字上並未顯示六大之意義，故謂兩部各別說述六大之義，乃大師之新說。又大師並以爲《大日經》曾舉示五大，《金剛頂經》曾舉示識大，其理由則大師以爲六大之種子眞言，乃出於阿（地）、卑（水）、羅（火）、吽（風）、欠（空）、吽（識）之六字眞言。此六字中，前五字表五大，最後一字爲識大之種子，以阿、卑、羅、吽、欠五字，配合五大。自《大日經》觀之，決非不自然者，至以吽字配合識大，則《大日經》上，究無說明，竊意此種意義，於《金剛頂經》，方始顯現耳。

「吽」字原爲金剛手菩薩之種子，鑁字爲智法身之種子。但在《金剛頂經》，智法身爲果上之身，自不待言此果位智法身之因位身爲金剛手菩薩，因位之菩薩以成爲果上之法身，遂轉捨識而成轉得智。蓋即以爲因位識勝，果位智德勝也。故若因位菩薩之心稱之爲識，則果位法身佛之心稱之爲智，乃深入於大師心意之思想，於是以爲金剛手菩薩，乃因位之身，故識之作用爲優。爰是以此菩薩種子之吽字，而視爲識大之種子，夫然，自六大種子眞言推之，大師之所謂六大，乃以宣顯兩部大經之要旨，洵可斷言。惟六大之種子眞言，於密教之經軌，就吾人所得之知見爲限，尙無定論。故此眞言，殆大師自身所作，當可想像也。

就大師樹立六大緣起之新說，以爲於此當具有種種之思考，若舉其重要者，則爲⑴因明現象即實在之義，⑵因示金胎不二之思想。

以上二項，成爲最有力之動機，使大師而

提出六大緣起說者，詎非以此。現象即實在之哲學思想，足爲大師最注重之即身成佛說之第一原理，以現象即實在故，乃得主張凡身即佛之說，金爲智，胎爲理，此之理與智，本來不二，而爲五大之理所存。職是，遂以謂佛智必定潛在，當屬無違，似此因宣揚凡即是佛、生佛一如之教義，而昭顯金胎兩部大經中，認爲具有極微妙之原理，斯即六大緣起說耳。是故關於六大緣起說，雖有種種弱點，其意義或有未能徹底，然當觀察大師樹立新說之苦衷，俾此六大緣起說，圓融大成，以完成此未完成之思想，並期授與成佛說以學理上之基礎，斯乃後學所極須黽勉從事者也。

㈣六大法身

復次眞言宗不僅以六大爲一法體，且視爲一大法界身，稱之爲六大法身。按六大法身之名，首創於覺鑁上人（1095～1143）。六大法身者，綜合十界，視宇宙全體爲一，所命之名稱，蓋以指全宇宙之統一體。六凡（地獄、餓鬼、畜生、修羅、人、天）四聖（聲聞、緣覺、菩薩、佛）均不過可認爲此六大法身部分的顯現，實則宇宙之事事物物，即至於一微塵亦咸圓具六大之德，其一一個體仍得胥視爲六大法身。同時一一六大法身，更成爲綜合統一之一體，而成爲六大法身。似此視宇宙萬有爲六大法身，其思想之肇始者，固爲弘法大師，然當大師之時，僅六大法界體性之思想，業爲甄明。其明白名此六大體性爲六大法身，則爲覺鑁上人。大師以六大法界體性，視爲宇宙萬有之本體實相，此種本體實相外，任何皆不存在。六凡四聖之十界當體相，即諸法界之實相，即此可認爲法界曼荼羅，大師識見之高，蓋即在此。大乘佛教之理想，亦遂至此境地。若以哲學上之詞句言之，是爲現象即實在，據此哲學的見解，殆足以徹底明顯凡即是佛之理，是故視全宇宙爲六大法界身時，吾人凡夫亦爲六大法身，同時又爲法界身之一分身。吾人眞實了悟之時，自此剎那，吾人業已非凡夫迷人，而與宇宙大我之遍法界身，全爲同一。蓋即視爲體解娑婆即寂光土之妙諦，悟入凡即是佛之眞實義者。似此意義之思想，弘法大師業已於即身成佛義等，力爲陳說。故六大法身之名，雖至覺鑁上人時，始爲使用，然思想已於大師時顯示之，殆爲不可諱者。夫此六大法界身，即爲宇宙法界身，以此全宇宙，視爲一大法界存在，於此全宇宙萬有個個之物象，咸爲大宇宙法界身之縮寫，其個個之物，完成爲個個之物，且認爲足可完成者，此個個物與全宇宙，圓融無礙自在，此不離彼，彼不離此，成爲融混一體，於以保持全宇宙之秩序與統一，是乃眞言密教哲學思想之基本原理也。

〔參考資料〕《大日經》；《即身成佛義》；悟光《密教思想與生活》。

六不定過

因明學用語。因十四過中的六種過失。指在因明論式中所立的因，缺因三相中的第二相同品定有性，或缺第三相異品遍無性，或是其因各部都具備三相，卻不能判別誰是誰非，導致所立宗義不能確定的六種似因。這六種不定過如下所列：(1)共不定過，(2)不共不定過，(3)同品一分轉、異品遍轉過，(4)異品一分轉、同品遍轉不定過，(5)俱品一分轉不定過，(6)相違決定過。

這六種不定過可以概括爲三類：

⑴共不定、同品一分轉異品遍轉、異品一分轉同品遍轉、俱品一分轉等四過，係缺因的第三相。即本來應該是異品遍無的，但這四種不定過卻是異品遍有或有非有，使因通於同異二品。

⑵不共不定係缺第二相。即本來應該是同品定有的，但在不共不定因中卻是同品遍無，致使此因無所攝屬。

⑶相違決定。此過雖不缺因相，卻因立敵雙方所決定的是彼此相違的宗，因而不能判別孰是孰非，以致所立宗義陷於不定的狀況。

茲分釋此六不定過如次：

⑴**共不定過**（sādhāraṇa anaikāntika）：指

因明論式中，所立的因範圍過大，將同品與異品全都包括進去的過失；與九句因中的第一句相當。如《因明入正理論》云（大正32・11c）：「此中共者，如言聲常，所量性故，常無常品皆共此因，是故不定。為如瓶等，所量性故，聲是無常。為如空等，所量性故，聲是其常。」

這是以聲論師對佛家立「聲常，所量性故」為例，來說明此因於同異二品遍有，因而是共不定因。「量」就是人的意識對客觀外界的量度，「所量性」就是反映到人腦中來的客觀事物。這個因的範圍相當大，幾乎可以囊括一切同品、異品。這種由於同、異品共存於因所造成不定過，就稱為共不定。

⑵不共不定過（asādhāraṇa anaikāntika）：在因明的論式中，這是因的外延與宗上有法一樣大小，容納不了同品（也不能容納異品）的過失。此過與共不定正好相反，共不定是同異全有，不共不定則是同異雙無。與「九句因」中的第五句相當，故《因明入正理論》云（大正32・11c）：「言不共者，如說聲常，所聞性故。常無常品皆離此因。」

這是以聲論師對除勝論派以外的各派立量為例，聲論師立「聲常」宗，以「所聞性」為因。所聞即聽覺的對象，即聲，因為唯有聲才具有可聞性。此量有法與因的外延正好是同一關係，因此「所聞性」因除有法「聲」外，再不能容納「常」的同品或異名「無常」了。因法不容異品固然符合第三相異品遍無的要求，但因法不容同品却是違反第二相同品定有的規定，而缺第二相的過就稱為不共不定。即同品異品共不存於因法所造成的不定。

⑶同品一分轉、異品遍轉過（sapakṣa-eka-deśa-vṛtti vipakṣa-vyāpin anaikāntika）：又稱同分異全不定過。所謂同品一分轉，就是因法具分宗同品的意思。所謂異品遍轉，就是因法具有全部宗異品的意思。這「轉」字約相當於「有」的意思。

「同分異全不定」缺因三相的第三相。因明學規定：同品定有，異品遍無。「同分」雖然符合第二相的要求，但「異全」却與第三相完全相背，此因遂成不定。如《因明入正理論》云（大正32・11c）：

「同品一分轉異品遍轉者，如說聲非勤勇無間所發，無常性故。此中非勤勇無間所發宗，以電、空等為其同品，此無常性於電等有，於空等無；非勤勇無間所發宗，以瓶等為異品，（無常性因）於彼遍有。此因以電、瓶等為同品，故亦是不定：為如瓶等，無常性故，彼是勤勇無間所發？為如電等，無常性故，彼非勤勇無間所發？」

這是說，如立「聲非勤勇無間所發」為宗，以「無常性故」為因，就犯同分異全過。「非勤勇無間所發」宗的同品有電和空等，「無常性」因能包含電等，但不能包含空等，這就是同品一分轉（同分）。「同品一分轉」符合第二相同品定有的規定。「非勤勇無間所發」宗的異品是瓶等，按第三相的規定因法應該於異品遍無，但「無常性」因却把瓶等異品全部包括進來，這就是「異品遍轉」（異全）。「異品遍轉」與第三相異品遍無恰好相反。因法「無常」既然把部分宗同品（電等）和全部宗異品（瓶等）列為自己的同品，在下述兩方面就陷入了不定。即究竟是像瓶那樣由於有無常性而可證成聲是勤勇無間所發的，還是像電那樣由於也有無常性，從而又可證成聲非勤勇無間所發的？由於「無常性」因可以通向同異二品，所以無法作出明確的斷定。

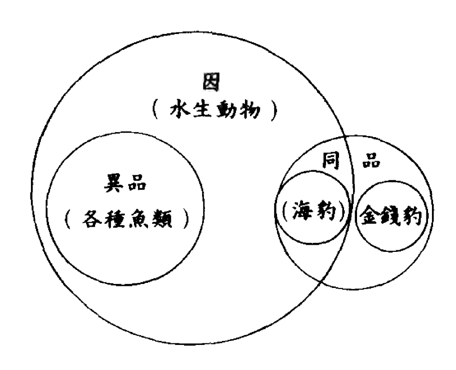
不妨再舉一個淺近的例子：

鯨魚非魚，（宗）

水生動物故。（因）

宗的同品有海豹和金錢豹等，海豹是生活在水中的，金錢豹則生活在陸地，因此「水生動物」因於海豹上有，於金錢豹等却無。宗的異品如各種魚類則全部概括在「水生動物」因內，如圖：（見下頁上圖）

又，據《因明入正理論疏》所述，此過可分三種，茲列表如下：（見下頁）



過名	舉　例	《因明入正理論疏》的說明
他同分異全	如小乘對大乘立他比量云：汝之藏識非異熟識，執識性故，如彼第七等。	此「非異熟識」宗，以除異熟六識外餘一切法而為同品；「執識性」因，於第七等有，於色、聲等無。異熟六識而為異品；「執識性」因，於彼遍有，故是他同分異全。
自同分異全	如薩婆多對大乘立自比量云：我之命根定是實有，許無緣慮故，如許色、聲等。	此「實有」宗以餘五蘊無為等為同品；「無緣慮」因，於色等有，於識等無。以瓶、盆等而為異品；無緣慮因，於彼遍有，故是自同分異全。
共同分異全	如《因明入正理論》所陳：聲非勤勇無間所發，無常性故。	

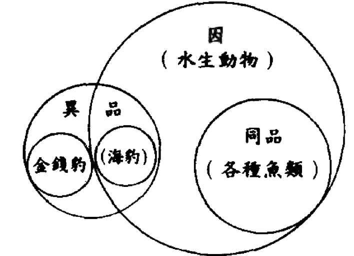
⑷異品一分轉、同品遍轉不定過（vipakṣaikadeśa-vṛtti sapakṣa-vyāpaka anaikāntika）：略稱異分同全不定過。是因三相中關第三相的過失。亦為「九句因」中的第三句，簡稱為異分同全過。從名稱上就可以看出，異分同全過與同分異全過在表現形式上恰好相反，它是因法涉及異品的一部分並概括了全部同品的過失。《因明入正理論》云（大正32·12a）：「異品一分轉同品遍轉者，如立宗言聲是勤勇無間所發，無常性故。勤勇無間所發宗，以瓶等為同品，其無常性於此遍有；以電、空等為異品，於彼一分電等是有，空等是無。」這是說，如立「聲是勤勇無間所發」宗，以「無常性故」為因，就有同全異分之過。「勤勇無間所發」宗的同品如瓶等全部為因法「無常性」所包含，這就是同品遍轉（同全）；另一方面，宗的異品如電等亦在因法的範圍之中，宗的其它一些異品如空等則與因法無所關涉，這就是異品一分轉（異分）。從《因明入正理論》所舉的例子中可以看到，由於因法的外延大於宗法，所以因法不僅包含了全部宗同品，而且也包含了部分宗異品。因法於同品遍有並不與第二相抵牾，但因法與宗異品有一部分關涉則不合異品遍無的規定，因此也是缺第三相的過。

這裡仍以鯨魚為例進一步來說明：

鯨魚是魚，（宗）

水生動物故。（因）

這「水生動物」因的外延太寬了，因為它不僅可以包攝宗的全部同品即各種魚類，而且還涉及宗的部分異品如海豹等，如圖：

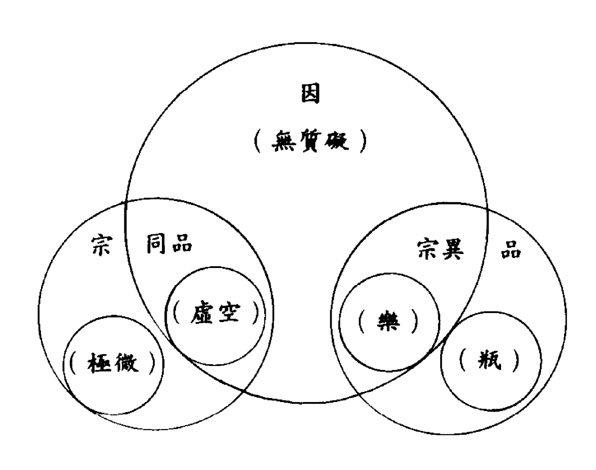


由上圖所示可知，因法如果大於宗法而涉及宗異品的一部，就是同分異全之過（因法如果再寬，把不相關涉的那一部分宗異品也包括進來，就是共不定過了）。

《因明入正理論疏》對同全異分過所作的舉例性劃分如下表：

過名	舉　例	《因明入正理論疏》的說明
他異分同全	如小乘師對薩婆多立他比量云：汝執命根定非實有，許無緣慮故，如所許瓶等。	「非實有」宗，以瓶等為同品，「無緣慮」因於彼遍有；以餘五蘊無為為異品，「無緣慮」因於彼一分色等上有，心心所無，故是他異分同全。
自異分同全	如勝軍論師立：大乘真是佛語，兩俱極成非佛語所不攝故，如增一等。	此中佛語宗，以增一等而為同品，……因於此遍有；以「發智」「六足」等而為異品，……因於「發智」有，於「六足」無。以發智論等小乘自許亦是佛語，大乘不許，亦汝大乘及餘小乘兩俱極成非佛語所不攝故因，既於彼有，亦此因過攝。
共異分同全	如《因明入正理論》所陳：聲是勤勇無間所發，無常性故。	

⑸**俱品一分轉不定過**（sapakṣa-vipakṣaikadeśa-vṛtti anaikāntika）：略稱俱分不定過。又名同異俱分。就是因法與同品的一部分和異品的一部分都有關涉而產生的不定過，即「九句因」中第九句所說的情況。《因明入正理論》云（大正32・12a）：「俱品一分轉者，如說聲常，無質（礙）等故。此中常宗，以虛空、極微等爲同品，無質礙性於虛空等有，於極微等無；以瓶、樂等爲異品，於樂等有，於瓶等無。是故此因以樂、以空爲同法故，亦名不定。」這是說，如立「聲常」宗，以「無質礙」爲因，就有俱品一分轉之失。因爲「常」宗的同品有虛空和極微等，其中虛空是「無質礙」因的同品，但極微則是因的異品；宗的異品有瓶和樂等，其中瓶是有質礙之物，因此是因的異品，樂無質礙，因此是因的異品。由於「無質礙」因可以把宗的一部分同品如空和一部分異品如樂作爲自己的同品，所以是不定之因，如圖所示：



那麼爲什麼因法包含部分宗同品和部分宗異品就會陷於不定呢？這裡的關鍵問題就在因「於一分異品上轉」。故神泰《理門論述記》云（大正44・88c）：「望異品一分無邊即成決定，望異品一分有邊即是猶豫。」這就是說，如果因法不在一分異品上轉，這就是正因；如果因法於一分異品上轉，這就是不定之因。具體地說，因法如於一分異品上轉，就可以同一個因推出截然相反的結論來，如下述兩則推論就是：

聲常；（宗）
無質礙故；（因）
諸無質礙皆悉是常，猶如虛空；（同喻）
若是無常即有質礙，猶如瓶等。（異喻）

聲是無常；（宗）
無質礙故；（因）
諸無質礙法悉無常，如樂；（同喻）
若是其常即有質礙，猶如極微。（異喻）

由此可見，因於宗同品、宗異品都處於交叉關係，雖然不違反同品定有的規定，但却不合異品遍無的法則，由缺第三相而致不定。

又，依《因明入正理論疏》所述，此過可分爲三種，即：

過名	舉　　例	《因明入正理論疏》的說明
他俱品一分轉	如大乘師對薩婆多立他比量云：汝之命根非是異熟，以許非識故，如許電等。	此「非異熟」宗，以非業果五蘊無爲而爲同品，許非識因，於電等有，於心等無；以業果五蘊而爲異品，許非識因，於心等無，於眼等有，故是他俱品一分轉。
自俱品一分轉	如小乘對大乘立：我許之命根是異熟，以許非識故。	小乘返立，即自俱品一分轉。
共俱品一分轉	如《因明入正理論》所陳：聲常，無質礙故。	

⑹**相違決定過**（viruddhāvyabhicārin anaikāntika）：相違決定就是立者立一比量，說S是P，敵者也立一比量，說S非P，兩個比量針鋒相對，不相上下，而所用的因又各具三相，無懈可擊，以至令人不能決定。如《因明入正理論》云（大正32・12a）：「相違決定者，如立宗言，聲是無常，所作性故，譬如瓶等；有立聲常，所聞性故，譬如聲性。此二皆是猶豫因故，俱名不定。」

《因明入正理論》所引的「聲是無常，所作性故」本來是「九句因」第二、第八句中所

說的正因；「聲常，所聞性故」則本是「九句因」第五句所說的不共不定因，因爲此因與有法的外延同一，無法找出同喻來助成因義。但這裡作爲勝論派和聲生派對諍時所立的兩個比量來看，這正與不正的二因却都成了猶豫因，「故俱名不定」。這是怎麼一回事呢？原來，聲生派認爲在聲以外別有聲性，所以聲生派以聲性爲同喻來助成因義；但是，除勝論派以外的各哲學派別都不講聲性，所以聲論以「所聞性」爲因就缺同喻，有不共不定之過。然而當聲論與勝論對諍時情況就不同了；因爲聲、勝二論都講有聲性，所以聲生派立「聲常，所聞性故，譬如聲性」，就成了三相具足的無過比量，而可以用來與勝論派所立的「聲是無常，所作性故，譬如瓶等」相抗衡了。既然兩個比量各具三相而旗鼓相當，以致「令他不定」，所以就都成了不定之因。

佛家所說的相違決定，確切地說應該是「決定相違」，「決定」即因，「相違」乃宗，就是由各自所持的因決定著相違的宗的意思。

相違決定過在正理派稱爲「實有違宗」，近代印度正理論則名之爲「平衡推理」。但相違決定與平衡推理又略有不同之點，相違決定指的是「此二（即「所作性」和「所聞性」）皆是猶豫因」，而平衡推理則是指先立者的因如果被後立者的因「中和」時，則先立之比量爲平衡推理，大有以先立者爲負方的味道。這一點與古師的做法倒是相似的。《因明入正理論疏》卷中云（大正44・126c）：「古有斷云：如殺遲碁，後下爲勝。」神泰《理門論述記》亦云（大正44・89a）：「此所立宗常與無常雖不可定，若論勝負，前負後勝，如殺遲碁。」

這就是說，在處理相違決定比量的勝負時，古來的慣例是像下棋走殺著一樣，以後下者爲勝。近代印度正理論以被中和了的先立的比量爲平衡推理，恐怕也就是「後下爲勝」的意思。

但是這一來又產生了新的問題，即以聲論和勝論所立的比量爲例，究以何者爲先，何者爲後？按陳那《理門論述記》所說，是聲論先立，勝論後立；但按天主《因明入正理論》所列，乃勝論先於聲論。而且以「先負後勝」爲原則也不合理，因爲據此並不能眞正判別孰是孰非。加之在相違決定中如果能判別出孰是孰非的話，也就不是「不定」了。

陳那在闡述相違決定過時似乎存在著思想上的矛盾。他一方面指出相違決定之因是猶豫不定之因，另一方面却又認爲在相違決定中仍然可以判別孰是孰非。陳那似乎不贊成「如殺遲棋，後下爲勝」的辦法，因此他提出另外的判別標準。《理門論述記》云（大正44・89a）：「又於此中現教力勝，故應依此思求決定。」在這裡陳那提出了兩條標準，一是「現」，即現量；二是「教」，即聖教量。憑藉現量人們共知聲有間斷，因此是無常的；借重一切世間所有言教合其理者的聖教量可知勝論的立量是「合其理」的。由此，「現、教」是最有說服力的，於是陳那認爲應該「依此思求決定」。

但是反對者却提出了問難，他們說：

若爾便決定，云何名不定？

這話問得很有道理，因爲既然能夠決定是非眞假，那就不能作爲「不定」過來看待。所以到天主闡釋相違決定時，就改變了說法，認爲「此二俱不定攝，故不應分別前後是非。凡如此二因，二皆不定故」。

相違決定因各具三相，因此與前面所說的五種不定過或缺第二相，或缺第三相者不同，並非缺相過，與「九句因」不相關涉。

按照《因明入正理論疏》所說，相違決定有兩種劃分方法，一是按三種比量來分，二是按有法與法的自相和差別來分。按自、他、共三種比量來分，可以復成九過，《因明入正理論疏》以其中三過爲例，列表如次：（見下頁）

〔參考資料〕《因明入正理論義斷》；《因明入正理論義纂要》；《因明論疏明燈抄》卷四（末）；陳大齊《因明入正理論悟他門淺釋》；《因明概論》（《

太虛大師全書》第十二冊）；李世傑《因明學概論》。

過名	舉　　例	《因明入正理論疏》的說明
他相違決定	如大乘破薩婆多云：汝無表色定非實色，許無對故，如心心所。薩婆多立量云：我無對色定是實色，許色性故，如許色、聲等。	此他比量相違決定。初是他比，後必自比。
自相違決定	如薩婆多先立自義：我無對色定是實色，許色性故，如許色、聲等。大乘破云：汝無表色定非實色，許無對故，如心心所。	若立自比，對必他比，名自比量相違決定。
共相違決定	如《因明入正理論》所舉例。	

（沈劍英）

六本宗書

日本佛教用語。六部宗書的總稱。又稱天長勅撰六本宗書。日本・天長七年（830），三論、法相、華嚴、律、天台、眞言等六宗奉勅命，各錄其宗要，上呈淳和天皇，該六書即稱「六本宗書」。各書的名稱、卷數、撰者如下：

(1)**《華嚴宗一乘開心論》**：六卷，普幾撰。

(2)**《天台法華宗義集》**：一卷，延曆寺義眞撰。

(3)**《大乘三論大義鈔》**：四卷，大安寺玄叡撰。

(4)**《大乘法相研神章》**：五卷，元興寺護命撰。

(5)**《戒律傳來宗旨問答》**：三卷，豐安撰，一般又稱《戒律傳來記》。

(6)**《祕密曼荼羅十住心論》**：十卷，空海撰，略稱《十住心論》。

其中，《天台法華宗義集》、《大乘三論大義鈔》二書，今仍存完本；《華嚴宗一乘開心論》今僅存卷下（本）一卷；《戒律傳來宗旨問答》僅存上卷（即《戒律傳來記》一卷）；《大乘法相研神章》缺卷五之初丁；《祕密漫荼羅十住心論》卷末有闕文。

〔參考資料〕 《祕藏寶鑰鈔》卷一；《錄內啟蒙》卷十二；《弘法大師年譜》卷十；《教理與史論》；《宗教界》卷十之五。

六字經法

(一)**日本眞言宗之修持法**：係依據《六字神咒經》、《請觀音經》所修之法，其目的爲降伏或息災。略稱六字法，或稱六字供、六字神咒。六字者，在《六字神咒經》稱六字咒、六字神咒，在《請觀音經》稱大吉祥六字章句，然非指陀羅尼之字數爲六（如《大乘莊嚴寶王經》之如意輪觀音小咒，即名六字陀羅尼），而係指利益六趣的六觀音之名。

修此法時，先在道場設護摩壇，壇前懸本尊六字經法曼荼羅，壇上備三角形的調伏爐，其三方置弓矢，本尊右方也置弓矢，左置刀，爐前置桑弓一張、葦矢六箭。及天狐、地狐、人形（此名三類形），後依十八道法或金剛界法而修護摩。護摩法以修火天段、部主段、本尊段、諸尊段、世天段爲本法。修本尊段後，或護摩後燒三類形（先燒天狐、次燒地狐、後燒人形），次取爐前弓箭，朝東南西北上下依序射拂。

修此法所供奉之本尊有諸種異說，理性院流以釋迦金輪爲本尊，廣澤流及台密以聖觀音爲本尊，勸修寺流等以六字明王爲本尊，三寶院流以六觀音爲本尊。或謂修息災法時以聖觀音爲本尊，修調伏法時以六字明王爲本尊。或據《莊嚴寶王經》稱如意輪小咒爲六字陀羅尼，而以如意輪爲本尊。

(二)**六字文殊法之略稱**：爲六字法。即念誦「唵縛雞淡納莫」六字眞言，祈念文殊菩薩的修法。

〔參考資料〕 (一)《覺禪鈔》；《別尊雜記》；《

薄草決》；《祕鈔問答》；《白寶口鈔》；《尊容鈔》；《阿娑縛抄》；《行林抄》。㈡《文殊師利菩薩六字呪功能法經》。

六妙法門

一卷。隋・智顗述。又稱《修禪六妙門》、《六妙門禪法》，略稱《六妙門》。收在《大正藏》第四十六册。全書主要在闡示天台三種止觀中的不定止觀法門。爲智顗應尚書令毛喜之請，於金陵瓦官寺所說。自光大元年（567）至太建七年（575），歷經八年而講說完成。

書中初解「妙門」名義，妙者滅諦涅槃義，門者能通義，妙門有數息、隨息、止心、修觀、還、淨六法，故名六妙門。次述此六妙門有歷別對諸禪、次第相生、隨便宜、隨對治、相攝、通別、旋轉、觀心、圓觀、證相十門，並一一加以解說。玆依該書所述，略釋如次：

⑴**歷別對諸禪六妙門**：明三乘歷別諸禪。先以「數息」爲妙門，出生四禪、四無量心、四無色定，最後於非非想定覺知此非涅槃，得三乘道。以「隨息」爲妙門，出生知息出等十六特勝，不著非想定得涅槃。以「止」爲妙門，發地、水、虛空、金沙、金剛等五輪，證盡智無生智入涅槃。以「修觀」爲妙門，出生九想、八念、十想、八背捨、八勝處、十一切處、九次第定、師子奮迅三昧、超越三昧、練禪十四變化心、三明六通及八解脫，滅受想入涅槃。以「還」爲妙門，出生空無想無作、三十七品、十二因緣，修中道正觀入涅槃。以「淨」爲妙門，出生九種大禪，得大菩提果。

⑵**次第相生六妙門**：數息等六法各分別修證，次第相生發三乘無漏慧。

⑶**隨便宜六妙門**：次第不簡，隨機宜一一用妙門。

⑷**隨對治六妙門**：三乘行者依此法，對治報障、煩惱障等一切障。

⑸**相攝六妙門**：分自體相攝及巧修六門二種，六門自體各具六妙，若巧修一法，其他五門自然出生。

⑹**通別六妙門**：凡夫外道二乘菩薩通修此法，因解慧不同故果報有別。

⑺**旋轉六妙門**：前六門爲二乘菩薩等共行之法，即依從假入空觀得慧眼一切智，菩薩進而修從空出假觀，起旋轉，得法眼道種智。

⑻**觀心六妙門**：約觀心明六妙門，大根性人不由次第，可直觀心性。

⑼**圓觀六妙門**：於數息門觀一心，見一切心一切法，觀一法見一切法一切心，乃至如是修其他五妙門，遂開佛知見。

⑽**證相六妙門**：分別六門證相，證分次第證、互證、旋轉證、圓頓證四種，十門之前二門是次第證，第三至第六門爲互證，第七門屬旋轉證，八、九二門乃圓頓證。圓證相有相似證相、眞實證相二種。眞實證相又分別對、通對二種。通對更分初、中、究竟三證。得一念相應慧而妙覺現前者，即究竟證。

本書之註疏，有《文句》一卷（撰者不詳）。

〔參考資料〕《隋智者大師別傳》；《止觀輔行傳弘決》卷一之二；《佛祖統紀》卷六、卷二十五；《新編諸宗教藏總錄》卷三；《東域傳燈目錄》卷下。

六波羅蜜（梵 ṣaṭ pāramitā，藏 pha-rol-tu phyin pa drug）

又作六度。爲大乘菩薩道的核心實踐法門。「波羅蜜」具稱「波羅蜜多」，譯爲「到彼岸」或「度」。此外，在語意上，又有「絕對的」、「完全的」、「完成的」諸義。修此六種法門，則可度生死海，到達涅槃常樂的彼岸，故云六度。《六度集經》卷一（大正3・1a）：「衆祐知之，爲說菩薩六度無極難逮高行，疾得爲佛。何謂爲六？一曰布施，二曰持戒，三曰忍辱，四曰精進，五曰禪定，六曰明度無極高行。」

六波羅蜜之說散見於諸經論之中。其中《六度集經》、《六波羅蜜經》等經，全經皆在廣演六度行；其他如《大般若經》卷五七九以

下、《大智度論》卷十一以下，也都有詳細鋪述。是大乘佛教極其重要的法門。此六度之意義，略如下述：

⑴**布施波羅蜜**（dāna-pāramitā）：又稱檀那波羅蜜、陀那波羅蜜，或布施到彼岸、施波羅蜜、布施度無極。亦可譯爲絕對完全的布施，或布施的完成。有財施、無畏施、法施三種。

⑵**持戒波羅蜜**（śīla-pāramitā）：又稱尸羅波羅蜜或戒波羅蜜、戒度無極。亦可譯爲絕對的、完全的持戒，或持戒的完成。指持守律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒，能對治惡業令身心清淨。

⑶**忍（辱）波羅蜜**（kṣānti-pāramitā）：又稱羼提波羅蜜或安忍波羅蜜、忍辱度無極。亦可譯爲絕對的、完全的安忍，或忍的完成。指修耐怨害忍、安受苦忍、諦察法忍，能對治瞋恚，使心安住。

⑷**精進波羅蜜**（vīrāya-pāramitā）：又稱惟逮波羅蜜或精進度無極。亦可譯爲絕對的、完全的精進，或精進的完成。有身精進、心精進二種。前者指於身勤修善法、行道、禮誦、講說、勸助、開化，或指勤修布施、持戒的善法；後者指於心勤行善道，心心相續，或指勤修忍辱、禪定、智慧。精進能對治懈怠，生長善法。

⑸**禪定波羅蜜**（dhyāna-pāramitā）：又稱禪那波羅蜜或靜慮波羅蜜、禪度無極。可譯爲絕對的、完全的禪定，或禪定的完成。指修現法樂住靜慮、引發神通靜慮、饒益有情靜慮，能對治亂意，攝持內意。

⑹**智慧波羅蜜**（prajñā-pāramitā）：又稱般若波羅蜜或明度無極。又可譯爲絕對的、完全的智慧，或智慧的完成。謂得世俗慧、緣勝義慧、緣有情慧。能對治愚癡，了知諸法實相。

《大乘莊嚴經論》卷七舉前後、上下、粗細三由，解六波羅蜜的次第。所謂前後，即由不顧資財故持戒，持戒已能起忍辱，忍辱已能起精進，精進已能起禪定，禪定已能解眞法。所謂上下，下是施、上爲戒，乃至下是定、上爲智。所謂粗細，粗是施、細爲戒，乃至粗是定、細爲智。

《解深密經》卷四也有立六波羅蜜的二由，其一爲前三是饒益有情。即由布施故，攝受資具，饒益有情。由持戒故，不行損害逼迫惱亂，饒益有情。由忍辱故，能忍受他人所加的損害逼迫惱亂，饒益有情。其二爲後三是對治諸煩惱，即由精進故，一切煩惱雖未調伏，但能勇猛修諸善品，不爲煩惱所傾動。由靜慮故，永伏煩惱。由般若故，永害隨眠。

此六波羅蜜爲戒定慧三學所攝。《解深密經》卷四載，施、戒、忍三波羅蜜爲增上戒學所攝，禪波羅蜜爲增上心學所攝，般若波羅蜜爲增上慧學所攝，精進波羅蜜則爲三學所攝。《菩薩地持經》卷十亦載，進波羅蜜爲增上戒學所攝。《解深密經》卷四、《菩薩地持經》卷一載，施、戒、忍三波羅蜜通福德資糧，般若波羅蜜通智慧資糧，進、禪二波羅蜜通福、智兩資糧。《優婆塞戒經》卷二載，施、戒、進三波羅蜜爲福莊嚴，忍、禪、慧三波羅蜜爲智莊嚴。

六波羅蜜雖是菩薩修行的方規，爲大乘諸經論所廣說，然於小乘說一切有部唯說施、戒、進及般若四波羅蜜。《大毗婆沙論》卷一七八（大正27・892b）：「外國師說有六波羅蜜多，謂於前四加忍、靜慮。迦濕彌羅國諸論師言，後二波羅蜜多即前四所攝，謂忍攝在戒中，靜慮攝在般若，戒、慧滿時即名彼滿故。復有別說，六波羅蜜多，謂於前四加聞及忍。」

關於六波羅蜜較詳細的內容及其意義，請參閱附錄二文。

◉附一：《太虛大師選集》下〈菩薩學處講要〉（摘錄）

在《瑜伽師地論》中，論及觀察菩薩種性時，即觀察其人能否實踐菩薩道以斷定其菩薩善根之有無。菩薩道，即實踐六度行是。如有類人生來賦有悲心，今聞大乘佛法擴充之引發之以行六度，即成菩薩。亦有悲心薄弱，今聞

大乘佛法，學習菩薩道修六度行，亦成菩薩。更有類人悲心本無，今聞大乘佛法，慕菩薩行願，開始雖覺勉强，但久久亦能安其所行，也成菩薩。生有悲心者爲上根，以宿己習學，今更加功用行；悲心薄弱者爲中根，以奮志堅毅，勤策自勵以赴；無有悲心者爲下根，以勝緣現前起慚愧心，强以成之；其爲菩薩行則一。故弘願如海，須有實行大山以塡之，六度行山，塡實願海，佛果菩提方能圓滿。否則，願便成虛，是假的菩薩，非眞菩薩。菩薩之道，是在實行六度。

一曰布施度：布施是有多方面的。有高度的布施，如施頭目腦髓身命的，曰內施；施田園家國財產的，曰外施；內外兼施的，曰一切施。更有說：惠捨生活資財不使人缺乏的，曰財施；以世間學問樂育人羣，乃至以佛敎善法化導大衆的，曰法施；世上發生一種威脅人的生命或自由時，以種種方法使其消滅，保障一切令離怖畏的，曰無畏施。故布施方面極爲廣汎，且有常人能力所不及所不易行的。要在已發菩提心的菩薩實踐行布施時，隨己力能行到如何爲如何，初毋須期心高遠。磨練久久，自然即難成易。古今來多少賢哲捨身成仁，立法保民，亦經由長時煆煉中得來，非一朝一夕所能致。故布施不是僅指拿點金錢救濟人的，叫布施。其原則，凡能犧牲自己利益人羣的，都是布施。

二曰持戒度：大乘菩薩戒，不專是消極的禁止行惡，而是積極的努力行善。故「尸羅」的意義，是含有止息惡法實行善法的。舉例如說三聚淨戒：曰攝律儀戒，偏說禁制惡行，是嚴制消極方面的行爲；曰攝善法戒，廣說勵修善行，是擴充積極方面的行爲；曰饒益有情戒，凡有利益人羣無不興崇，更展開從事實際的工作，非口惠而重在實踐。總之，菩薩戒之原則在戒除惡行保持善行，以一顆向上的精神力，使羣衆亦趨淨化，增長不退。其策勵惡止善行的精神，可見之於三十七道品中四正勤行。（中略）

三曰忍辱度：菩薩修行，其於四弘誓願之基點，故抱定宗旨實行善事。但在這衆生界中，尤其是像我們這個五濁惡世的時期中，你要做一個善人行一種善事，便有許多違逆的環境來阻礙來破壞；唯菩薩以盡其在我之精神，以忍辱心修忍辱行以赴之。如菩薩於人中立志高潔實修淨化人間的德行，照理應受人讚譽，但邪見之徒必力加歪曲事實，毀謗侮辱。正見菩薩，碰到這種境緣時，悲憫其無知以容忍態度出之，決不於小事小行上計較，以牙還牙。眞佛法中人，是以負擔一切衆生離苦得樂之誓願，不唯容忍侮辱，且以德報怨不捨離彼等而使受化。故忍辱決非是卑怯無力的含垢忍怨，而是以一種極大的力量來忍受一切。眞能行忍，是出於智力的行爲，大度的容忍，是根據緣生性空的智力，等運同體的悲力。

四曰精進度：精進向被人視爲勤勞的意思。但勤勞固是美德，倘用之不當，適成濟惡的飾詞。如勤勞專爲自我打算或甚至專務害人，則勤勞變成惡行。菩薩的勤勞是在一個精字。精即精純無雜，輕之於擧手投足之勞，重之於負擔天下國家重任，不容許有個私心打算，都在精純無雜中排除懶惰放逸的惡法，勤勞實踐其五波羅蜜之行。故精進度，統指於其他五度行門上的不休息的精神。倘於一度鬆懈，即是荒廢了菩薩所應行之行。菩薩行之難行，能克服許多難關的，便是這個精進。沒有這種精進精神的人，縱使一時發心修大乘行，稍遇逆境的打擊便灰心下來。我們平常說一個人對於他的事業成功，是經過百折不撓奮鬥到底的精神的成果，這可寶貴的精神，擴大開來，即精進度。

五曰禪定度：禪是印度語「禪那」的簡呼，義爲「靜慮」，與「三摩地」的「定」義相通，故合稱「禪定」，在佛學的術語上叫做「梵華兼稱」。靜定的工夫，是健康精神的大補品。平常人精神不健全，處置事情容易顚倒，這是沒有靜定工夫之故。禪定的原義，是在學習菩薩道的人，應須將自己散漫紛亂被環境所

擾亂所搖動，不能控制的心境，用禪定的方法使其專注一境；所謂「制心一處，無事不辦」者即是。故禪定用簡明的語義來表現，曰「心一境性」。制心一處，是將心力統一集中，不被私慾的境風所動搖，久久純熟，便能蒸發精神上一種潛蓄的光明力量，好像烈火觸物莫不焦爛，這便是最理智的智慧。故智慧是禪定的後果，有禪定工夫的人，他的注意力永遠是保持集中的力量，隨遇一境即凝集於一境，而得解脫。如火之不動搖，永遠能保持其焦物的實力。世人對於禪定的誤解，是枯其形灰其心如木石似的境涯，這祇是禪定的消極制止散漫亂心的一面，不是禪定的全面。禪定的全面，是於一切境界中保持其活力而能成辦一切事業。故禪定決不是僅指消極方面，且正是指能承辦一切事業活力之淵源。中國禪宗指那止於消極方面的禪，是「死水不藏龍」，也正這個意思。佛是力揚那種「繁興永處那伽定」的禪定，即是於定繁興大用，故禪定有辦事禪。

六曰智慧度：淺言之，世間一切學問知識也是智慧。佛法中的智慧，雖似覺說得過於高深，但是基於能明眞理認識事實，則與世間學問知識是一樣的。佛所說的智慧，是指認識眞理，且指能把握住這認識眞理之中貫通萬法，應用在萬法上所施設的事業行爲沒有絲毫錯謬的，曰智慧。發生智慧的方法，是在求知聞法，聞而後能明辨愼思，思而後能篤行修持。通稱爲聞、思、修三慧。此中思慧，即上面說過禪定致力的唯一工夫。故禪定不是求其無所思，是在制思契合於眞理的境界。這在智慧方面曰根本智；到了篤行修持應物施設時，曰差別智。根本智慧，是認識衆生與萬法緣起性空的眞理；換言之，即是明了宇宙萬有普遍共同不變的原則的事實眞相。後得智慧，是從認識眞理後發生的智慧，如於衆生知其有種種根性種種病根，應用如何的法藥適合他們的宿好，使其接受拔其病根；於宇宙人生事物界中的一切境緣現前，如何恰能給與適當的安排，於法法中都能發揮其差別的作用而不違反其共通的原理。故前者亦名如理智，而後者亦名如量智。

菩薩修六度行，初則勉求其契理之行，後則漸達其無行不適乎眞理之境。適乎眞理之行，是爲智慧行；換言之，行菩薩之道在求眞理，眞理之能否現前，是在乎智慧是否獲得。故六度的重心在於智慧，智慧之道即菩提道。度是渡義。修六度行，便可渡過凡夫生死的煩惱大海，到達眞理聖人的彼岸。菩薩除根本戒外，以習行六度爲渡海浮囊之大戒，否則即犯戒，如破浮囊永沈於凡夫生死海中。

◉附二：T. R. V. Murti著・郭忠生譯《中觀哲學》第十章（摘錄）

六波羅蜜是中觀所採行的修行法門。般若經系的經典花了極大的篇幅來闡述六波羅蜜的精義，特別是六波羅蜜中的般若波羅蜜，《般若經》譬之爲菁華中的菁華，爲「諸佛之母」。波羅蜜法門與舊有小乘佛教的修行法門有三個重大的不同點：以菩薩爲理想以代替舊有的阿羅漢；將舊有的戒定慧之學擴充增至六度——布施、持戒、忍辱、精進、禪定與般若；波羅蜜法門更詳細的分析我們心靈生活的層次爲不同的「地」（bhūmis），而以佛地爲最高。中觀所採行的這種革命性的修行法門與舊有的理想、方法及結果均不相同，這是佛教修行法常所未有的大結合，茲分述如下：

(1)小乘佛教的最高理想是證得阿羅漢果（arhat），到了中觀大乘則以菩薩代之。阿羅漢果是層次較低的理想，因爲它完全是否定的、消極的，那是一種煩惱障之止息（kleśāvaraṇa-nivṛttiḥ）。小乘行者眼中的涅槃可說幾乎是一種疏離的空虛狀態。菩薩則是在上求佛果、下化衆生，以最究竟的完美——佛果爲目標，戮力以赴，並以其不忍人之大悲心，救濟羣迷、拔苦與樂。一切衆生與佛陀本來是不異的，一切衆生均具如來智慧德相，這是開始修行之前必須瞭解的。復次，阿羅漢自滿於自己的解脫，他並不一定也不積極的去關心他人的福祉，阿羅漢的理想多少有自私自利的意味。

他們甚至於强調「三界如火宅、衆生是寃家」，深恐停留於世間太久對他們是一種障礙，所以最好是一刻不要停留，這是一種厭離的解脫觀。菩薩則是盡一切之力以救濟衆生。菩薩雖然已有能力、已有資格證得涅槃，但他却願意長久的爲苦難的衆生流血流汗，所謂「我不入地獄，誰入地獄」、「不斷煩惱、不修禪定」，一種民胞物與、同其情感的利他主義。但這絕不是說菩薩如不能讓所有的衆生都解脫，他本身即無法得到解脫，因爲這樣落入循環論證（vicious circle）：菩薩如不先解脫他人，他自己即無法解脫；菩薩自己尚未解脫，他又如何能解脫他人。依筆者之見，菩薩的解脫本身即是圓滿完整的，但是菩薩不因此而自矜自傲，志得意滿，他沒有忘記尚在煩惱圈裏打轉、沉淪生死輪迴的衆生，所以菩薩以大悲心、誓願讓衆生都能提昇到與他相同的水平上，這是菩薩大悲心的自由化現。如果不是此一非常宗教化的因素被介紹到佛教，則佛教仍然只是一個志行高潔的「道德自然主義」（moral naturalism）。菩薩能捐棄一切，毫不保留的奉獻他所有的一切，包括他的生命，以利益他人。（中略）

⑵佛教修行法一直不離乎固有的三學——戒、定、慧，波羅蜜法門並不能算是眞正的取代了它的地位，而僅能說是一種修正、增潤、擴充而成爲六度——布施、持戒、忍辱、精進、禪定與般若。佛教修行法門經過此一轉變之後，很明顯的特別注重於準備階段的基礎工程、如强調慈善布施、安忍和穩等等道德，永不退轉的信心，以及念玆在玆、朝斯夕斯、努力不懈的心理。但是般若經系的經典都共認般若是六度中的主導因素、扮演著指揮者的角色。在此以前的諸種修行法門，雖然也承認般若是諸法門中的最高者，但總認爲菩薩的修行歷程，幾乎都是以修定、修福功德爲主。而在此處，則高推般若，以之爲菩薩心路歷程的催生者；各種功德、福德以及修定的功夫無不必須迴向於直悟洞見「眞實」，很明顯的，佛教修行觀的重點已從道德轉而以形上學爲主幹。

波羅蜜法門改變了佛教對布施、持戒、忍辱、禪定等修行德目的看法，它們不算是各自分離，而是有其連貫性、一致性、整體性；它們並不是漫無目的的盲修瞎煉，亦不是因囿於傳統或社會壓力而修行。它們有一共同的目的——讓人類能沐浴於最高智慧之中。煩惱心（sakleśa citta）充滿者執著、激情，它絕無法認識眞理；「不定心」（asamāhita citta）無法感受到眞理，因爲它缺乏穩定性、注意力不夠集中。除般若之外，其餘諸波羅蜜無非是在淨化吾人的心靈，使之能接納「絕對」之直觀，而以般若波羅蜜來完成此一偉大的工程，使其餘諸波羅蜜能成其爲波羅蜜——完美。任何人想要捨棄一切，連一點眷戀顧自的意思都沒有，那他即必須先從心理放下一切；當我們受到重大的傷害之後，除非我們已在心靈中確信於「實在」中得失無常、仇敵寃家了不可得，要不然必處心積慮的思有所以報復。如果無法體悟眞理，則任何道德的實踐都不能算是圓滿的，所以才說般若爲主導。

心靈的文化就是自我的文化（self-culture）。菩薩的修行是一種內心自我的提昇，並沒有外在的壓力來壓迫菩薩，事實上，任何外在的權威在塑造一個人時，其影響力絕無法與菩薩法門相比擬。「自我文化」的要素即是在於我們自身生起一種變化，而不是在求取環境的改變。改變外在的世界以符合、滿足我們的欲望，那是世俗的方法。

［參考資料］《大乘理趣六波羅蜜多經》卷五～卷十；《優婆塞戒經》卷一、卷四～卷七；舊譯《華嚴經》卷五；《大法炬陀羅尼經》卷十；《大智度論》卷十一～卷十八；《瑜伽師地論》卷三十九～卷四十三；《大乘莊嚴經論》卷八；印順《初期大乘佛教之起源與開展》；梶山雄一著．吳汝鈞譯《空之哲學》；《平川彰著作集》第六冊。

六度集經

八卷。三國時代吳．康僧會在太元元年至

天紀四年間（251～280）所譯出。又稱《六度集》、《六度無極經》、《度無極經》、《雜度無極經》。收在《大正藏》第三册。

本經收錄多種本生經及各種本生故事，依六波羅蜜之次第分類，與其他本生經之雜然列舉不同。內容分六章，即(1)布施度無極章，(2)戒度無極章，(3)忍辱度無極章，(4)精進度無極章，(5)禪度無極章，(6)明度無極章。其中，第一章中之〈普施商主本生〉及〈須大拏經〉分別相當於劉宋・求那跋陀羅譯的《大意經》、西秦・聖堅譯的《太子須大拏經》。第二章中之〈太子墓魄經〉相當於後漢・安世高譯的《太子墓魄經》及西晉・竺法護譯的《太子墓魄經》。〈頂生聖王經〉相當於宋・施護等譯的《頂生王因緣經》。第三章中之〈睒道士本生〉相當於西晉譯者佚名的《睒子經》及西晉・聖堅譯的《睒子經》。第四章中之〈修凡鹿王本生〉相當於吳・支謙譯的《九色鹿經》。

在《出三藏記集》卷二〈新集經論錄〉中，竺法護所譯的《摩調王經》，卷三〈安公古異經錄〉中的《彌連經》，〈安公失譯經錄〉中的《薩和檀王經》、《蜜蜂王經》，卷四〈續撰失譯雜經錄〉中的《佛以三事笑經》等二十一經（其中十四經有本），均出自本經。另有《法經錄》卷六〈西方諸賢所撰集・大乘抄集〉所載的《布施度無極經》等三十七經、《彥琮錄》卷三〈小乘別生抄〉所載的《布施度無極經》以下四十經、《開元釋教錄》卷十六〈支派別行錄・大乘別生經〉所載的《布施度無極經》等四十四經，也均抄自本經。

〔參考資料〕《歷代三寶紀》卷五；《至元法寶勘同總錄》卷三；《大乘聖教法寶標目》卷三；《閱藏知津》卷九；《小野玄妙佛教藝術著作集》第二册。

六派哲學（梵ṣaḍdarśana）

指代表印度正統古典哲學的六個哲學派別。印度古籍中所言及的六派哲學，有時候也包含非正統派的哲學，因此所謂六派，其派名並不確定，但是就印度學領域內之術語而言，則純指成立於西元前後的六個出自婆羅門教的學派。茲略述各派大要如次：

(1)彌曼差（Mīmāṃsā）學派的哲學：本派主要的意圖是將《吠陀》中所記載的祭儀，給予論理的解釋，並依法（達磨）而從事正確的實踐。其根本思想是：《吠陀》文獻非人類或神所造，而是在久遠的過去世界即已存在，是聖者依據神祕的力量所感得的。《吠陀》聖典是絕對的，完全沒有矛盾或重複無用的語言。此派的根本經典是編纂於西元100年左右的《彌曼差經》。

(2)吠檀多（Vedānta）學派的哲學：此一學派與彌曼差學派爲姐妹學派。主要以研究《吠陀》文獻中的《奧義書》爲主。依該派所述，宇宙的根本只有「梵」，而吾人自我之生命本體——「阿特曼」，實際上就是「梵」。若依據聖典而了知此一眞理，則吾人即得解脫。現今所見的《梵經》，約編纂於西元400～450年，是本派的根本經典。一般而言，本派的教理是「一元論」，但是，由於對根本經典的解釋不同，後世遂有商羯羅的「不二一元論」、羅摩奴闍的「制限不二一元論」等學說出現。

(3)數論（Sāṃkhya）學派的學說：此派是六派哲學中成立最早的學派。與瑜伽學派爲姐妹學派。主張「二元論」，亦即由於純粹精神（puruṣa）與根本物質（prakṛti）的相互關係，而開展出現象世界。根本經典是自在黑所撰，成立於四世紀的《數論頌》，《金七十論》（眞諦譯）即其註釋之一。

(4)瑜伽（Yoga）學派的哲學：本派的哲學體系，除了對最高主宰神的看法之外，其餘幾乎與數論學派相同。但此派的特色在於對「瑜伽」的修行，有極爲詳盡的說明。二世紀至四世紀間編纂的《瑜伽經》（相傳爲巴丹闍利所撰）爲其根本經典。

(5)尼夜耶（Nyāya）學派哲學：此一學派主要是從事正確的論證與論理的探求。據說與勝論學派爲姐妹學派。根本經典是編纂於西元250～350年間的《正理經》。五、六世紀後，本

派與佛教的論理學派屢有關涉。十三世紀，乾吉沙（Gaṅgeśa）曾為《正理經》作註釋，此後《正理經》之研究逐漸式微，乾吉沙之後的尼夜耶學派，則名為新尼夜耶學派。

⑹勝論（Vaiśeṣika）學派的哲學：本派將一切與概念對應之存在，視為實在，將之分為六個範疇（padārtha，句義），用以說明世界之現象。另一方面，承繼正統婆羅門思想，重視祭祀，主張生天（abhyudaya）說。西元100～200年編纂的《勝論經》（相傳為羯那陀所撰），為其根本經典。

此六派的學說雖呈多樣性，但任何一派都承認《奧義書》中的業與輪迴的思想，而以從輪迴解脫為其究竟目的。由於各派皆以自派所說為正確，因此彼此之間屢有論難，與佛教諸派及耆那教之間也常生論諍。大乘佛教中觀派、瑜伽行派論書中，可以見到佛家對各派的批判。

〔參考資料〕 黃心川《印度哲學史》；黃懺華《印度哲學史綱》；宇井伯壽《印度哲學史》；金倉圓照《インド哲學史》。

六相圓融

華嚴宗之教義。六相謂：總相、別相、同相、異相、成相、壞相六者。由於一切諸法皆具足此六相，而法法塵塵無礙自在，故稱為六相圓融。華嚴宗十玄緣起之所談，即為此六相圓融之教門所證實。出自舊譯《華嚴經》卷二十四、《十地經》卷三、新譯《華嚴經》卷三十四。

世親的《十地經論》卷一曾釋顯此義。慧遠《十地義記》卷一（末）、《大乘義章》卷三（本）也曾加以詳解。然而，世親之六相說僅就菩薩之階位而言，而慧遠雖約體約理談六相，然不約相約事而談，故僅係三乘終教位之所論，未顯華嚴別教一乘之深義。

唐代，至相寺之智儼開始就六相做圓解。智儼為華嚴宗第二祖。據傳他曾遇一異僧，告以〈十地品〉中六相之義包含一乘不共之理。他反覆凝思，終於發現六相圓融之教門。他在《華嚴經搜玄記》卷三、《五十要問答》卷上、《華嚴孔目章》卷三等書中，皆曾記述六相之圓解。

智儼之後有法藏承繼師說，在其所著《華嚴五教章》卷四、《華嚴經探玄記》卷九、《金師子章》等書中皆曾加以解說。

澄觀繼法藏之後，在《華嚴經疏鈔》卷五十三做詳盡的敘述，且根據法藏《華嚴五教章》的說明，略釋此六相。

茲分別略釋六相如次：

⑴總相，一含多德故。

⑵別相，多德非一故，別依止總，滿彼總故。緣起法一切處通，今且略就緣成舍辨。總相別相，如云全體與部分。如舍是總相，和同作舍之椽等諸緣，別於總故，是別相。

⑶同相，多義不相違，同成一義故。

⑷異相，多義相望，各各異故。同相謂差別之諸法，能調和成一體，而不失其部分之特質。如椽等和同作舍，不相違背，皆名舍緣，非作餘物，是同相。椽等諸緣，隨自形類，相望差別，是異相。

⑸成相，由此諸義緣起成故。

⑹壞相，諸義各住自法，不移動故。謂有特性之異相，能調和而成同相，即部分相依而成全體。雖成全體，而非破壞部分之特性。如椽等作緣，舍義得成，是成相。椽等諸緣，各住自法，是壞相。

一切諸法，無不具足此六相。此三對六相中，總同成三，無差別之圓融門也。別異壞三，差別之行布門也。此平等與差別，相即相入，圓融無礙。離總相，無別相。離同相，無異相。離成相，無壞相。總相即別相，別相即總相。同相即異相，異相即同相。成相即壞相，壞相即成相。如是圓融不離行布，行布不離圓融。行布即圓融，圓融即行布，六相無礙，是名六相圓融。以六相圓融故，諸法即一真法界無盡緣起。

◉附：呂澂《中國佛學源流略講》附錄（摘錄）

在賢首的《華嚴一乘教義分齊章》裏，舉出別教一乘的四門義理，後二門是與他教不共的，即所謂「十玄無礙」和「六相圓融」。這二門的性質屬於「觀法」，要是依從理論的次序，應當顚倒過來，先說六相，再說十玄，現在並歸一節來談。華嚴宗主張的觀法，要隨順著普賢的境界，也就是緣起因的部分，至於諸佛自境就屬於性海果的部分，離卻言語心思而不能解說攀緣了。這裏所謂緣起，指的是「法界緣起」，它的相貌無盡圓融，在《華嚴經》裏處處說到的各種世界、人物、行事乃至一切現象，幾乎都是用來形容它的。不過經文浩瀚，又很散漫，其中條理並沒有明白指點出來；直到世親作《十地經論》，才透露一些線索。他依著初地十願裏第四大願所說菩薩行用六種方便構成廣大無量無涯的論點，闡明了通釋全經各樣十句的法門，而舉出發凡的實例。這就是：經文開頭解釋由通達佛法而入佛智的一段，先有十句說明。第一句當於總相，其餘九句爲別相；又第一句是同相，其餘是異相；又第一句爲成相（這是用魏譯術語，其實應作略相或合相），其餘爲壞相（實爲廣相或開相）。由此類推，經中所有十句都可用六相去解釋。雲華智儼更從這上面體會到華嚴法界緣起的相貌也不外乎這六方面，於是用來解釋一切緣起的現象。賢首跟著加以發揮，在他所著的《教義章》裏，舉了房舍和椽瓦的譬喩，房舍是總是同是成，而椽瓦等是別是異是壞，由此見出因果同時，一多相即，自在無礙的道理。《教義章》的末尾並還有總結六相的頌文說：「一即具多名總相，多即非一是別相，多類自同成於總，各別體異現於同；一多緣起理妙成，壞住自法常不作，唯智境界非事識，以此方便會一乘。」這可看作賢首發揮六相說所得的結論。

〔參考資料〕《華嚴經傳記》卷三；《新華嚴經論》卷二十四；《華嚴經疏》卷三十一、卷三十四；《五教章通路記》卷二十七。

六重本迹

天台宗之佛典詮釋學用語。指該宗解釋本、迹二門的六種釋義。即理事本迹、理教本迹、教行本迹、體用本迹、實權本迹、已今本迹。「本」指所依的住處不動，「迹」指往來的蹤跡出沒多端。

⑴**理事本迹**：《法華玄義》卷七（上）解爲（大正33・764b）：「本者理本即是實相，一究竟道；迹者除諸法實相，其餘種種皆名爲迹。」即由實相眞諦之理而生出一切法，故以實相之理爲本，一切法之事象爲迹。

⑵**理教本迹**：《玄義》解爲（大正33・764b）：「理之與事皆名爲本，說理說事皆名教迹也。」謂本時所悟之事理二諦乃超越一切言說之絕對眞理，故以之爲本，而以昔佛方便之二諦教爲迹。

⑶**教行本迹**：《玄義》解爲（大正33・764b）：「理事之教皆名爲本，稟教修行名爲迹。」謂稟持昔佛之教爲本，而由教詮理起行爲迹。

⑷**體用本迹**：《玄義》解爲（大正33・764b）：「行能證體，體爲本。依體起用，用爲迹。」謂以稟教修行契理而證得法身爲本，而以法身之體起應身之用爲迹。

⑸**實權本迹**：《玄義》解爲（大正33・764b）：「實得體用名爲本，權施體用名爲迹。」謂以久遠實得的法、應二身爲本，爲度化衆生，而以種種權施的法、應二身爲迹。

⑹**已今本迹**：《玄義》解爲（大正33・764b）：「今日所顯者爲本，先來已說者爲迹。」即以《法華經》所說之久遠事理乃至權實爲本，以《法華經》以前諸教所說之事理乃至權實爲迹。若非《法華經》闡示久遠之本，則無以垂已說之迹；而由已說之迹，則可顯《法華經》之本。本迹雖殊，然其不思議則一。

六家七宗

〔總說〕 六家七宗，是說東晉時代的佛教學者對於般若性空的解釋，各出異義，紛紜

不一。姚秦・鳩摩羅什門下沙門僧肇，在他所撰《不眞空論》當中，歸納作心無、即色、本無三義。劉宋建康莊嚴寺曇濟擴充作本無宗、本無異宗、即色宗、識含宗、幻化宗、心無宗、緣會宗六家七宗。後來下定林寺僧鏡撰《實相六相論》，南齊汝南周顒撰《三宗論》，都是七宗論的流亞。

原來關於主要的性空典籍的翻釋，可以分作三期：第一期是從支婁迦讖到鳩摩羅什以前，翻譯有《道行》、《明度》、《光讚》、《放光》等經。第二期是鳩摩羅什時代，翻譯有《大品》、《小品》等經，《大智度》、《中》、《百》、《十二門》等論。第三期是玄奘時代，翻譯有《大般若》等經。在第一期性空典籍譯出後，《放光》即大行華京，《光讚》却寢逸涼土。而般若性空義的研究，到道安先後才大盛。那個時期，有支孝龍、康僧淵、竺道潛、竺法蘊、支遁、于法蘭、于法開、于道邃、僧光、竺僧敷等，大都以講習般若性空義爲業。

般若性空義的研究在這個時期大盛的原因，實在於當時時代思潮的影響。佛教的教理和此土先秦諸子中老莊的學說比較相近，所以初入此土就和黃老並稱。到三國時代魏・正始年中，何晏、夏侯玄、王弼等，祖述老莊，專談玄理，時人叫作淸談。漸次而有所謂竹林七賢出現，崇尙虛無，遺落世事。像這樣，老莊玄理爲魏晉淸談所依託，而般若空觀和老莊玄理相似，所以爲晉人所樂道，從而般若性空之學隨老莊虛無之說而風行。

然而其時性空譯籍還沒有周備，把般若經典的精神所在加以邏輯的體系的說明的論書如《中論》、《百論》等，還沒有翻傳；而且《道行》頗有格礙，《放光》言少事約，《光讚》辭質勝文，意義又不容易通達。因此，各家對於般若性空義的解釋不免模糊影響，各有所偏。即如彌天釋道安，爲一代般若大師，僧叡稱揚他的學說最得性空的實義，然而又慨嘆他猶隔一間，所謂「爐冶之功，微恨不盡」，而把原因歸到《中》、《百》二論，文未及此，無法可尋。

〔別說〕 ㈠**本無宗**：曇濟的《六家七宗論》原書不傳，《名僧傳抄》〈曇濟傳〉述此論關於本無宗的一節說（卍續134・18上）：「如來興世，以本無佛教，故方等深經皆備明五陰本無，本無之論由來尙矣。何者？夫冥造之前，廓然而已。至於元氣陶化，則羣像稟形。形雖資化，權化之本，則出於自然。自然自爾，豈有造之者哉？由此而言，無在元（似是萬字之訛）化之先，空爲衆形之始，故稱本無。非謂虛豁之中，能生萬有也。夫人之所滯，滯在未（似是末字之訛）有。苟宅心本無，則斯累豁矣。夫崇本可以息末者，蓋此之謂也。」此文並沒有說出本無宗是何人所立。後來陳・小招提寺慧達所撰的《肇論疏》引用此文的數語，說是道安所說。再後吉藏的《中論疏》把本無一家分作兩宗，一是道安本無，一是琛法師本無，而他舉示道安的本無義也引了此文的「無在萬化之前，空爲衆形之始」等語。那就本無宗是道安所立了。其次，依《中論疏》，本無就是僧叡所謂性空，而他的涵義是（大正42・29a）一切諸法本性空寂」，也就是性空緣起、緣生無性的意思。

㈡**本無異宗**：這一宗的宗義已經沒有原始的文獻足徵，似乎就是《名僧傳抄》〈曇濟傳〉所引和本無正義相違的「虛豁之中，能生萬有」而《中論疏》所舉示琛法師的本無義，似乎就是他的解釋。其文如下（大正42・29a）：「次琛法師云：本無者，未有色法，先有於無，故從無出有。即無在有先，有在無後，故稱本無。」這是說還沒有萬物之前，先有所謂無，從無生有，所以萬物出於無。這個學說解釋經論所說非有非無說，所謂非有是有就是無，所謂非無是無也是無，一切只是所謂無。僧肇評破這個學說，說他是中心崇尙所謂無，所以凡所發言都趣向於無。實在經論成立非有非無的本意，只因爲一切諸法都依因緣而有，不是眞實有，所以說非有。又因爲諸法依因緣而

有，不是一向無，所以說非無。何必妄生穿鑿，說非有是無却此有、非無是無却彼無呢？元康《肇論疏》說這個本無異義是竺法汰所立，僧肇所破即此。吉藏《中論疏》像在上面所引，說是琛法師（依《中論疏記》，琛法師就是竺法琛，也就是竺道潛）所立，僧肇所破即此。然而慧達《肇論疏》說僧肇所破是道安義及慧遠義。

㈢**即色宗**：曇濟關於即色宗的說明不傳。依僧肇，即色義是說色無自性即色是空。其文如下（大正45·152a）：「即色者，明色不自色，故雖色而非色也。夫言色者，但當色即色，豈待色色而後爲色哉？此直語色不自色，未領色之非色也。」但依吉藏《中論疏》，即色義中又有二說，一關內即色義，二支道林的即色遊玄義。而僧肇所破是關內即色義。其文如下（大正42·29a）：「一者關內即色義，明即色是空者，此明色無自性，故言即色是空，不言即色是本性空也。此義爲肇公所呵。肇公云：此乃悟色而不自色，未領色非色也。」這說關內即色義所闡明的即色是空，乃是色法都依因緣和合而生，無自性，所以說「色不自色，故雖色而非色」。然而還沒有領會因緣所生，無實體性，本來是空。

不偏在無自性一邊，進而說色本是空的，便是支道林的即色遊玄義。《中論疏》舉示道林的學說如下（大正42·29a）：「次支道林著即色遊玄論，明即色是空，故言即色遊玄論。此猶是不壞假名而說實相，與安師本性空故無異也。」《即色遊玄論》不傳，據《世說新語》〈文學篇〉劉孝標註及《中論疏記》所引，大意是說「夫色之性，色不自色，雖色而空。知不自知，雖知而寂」。就是說色從因緣而有，不是自有。所以當體即空。其次，支道林關於即色義的撰述，除《遊玄論》外還有「釋即色本無義」，本無就是性空，所以《中論疏》說他和道安義無異。然而慧達和元康的《肇論疏》却說僧肇所破的即色義就是支道林所說。

㈣**識含宗**：吉藏《中論疏》說識含義是于法蘭的弟子于法開所立，其文如下（大正42·29b）：「第五于法開，立識含義，三界爲長夜之宅，心識爲大夢之主。今之所見羣有，皆於夢中所見。其於大夢既覺，長夜獲曉，即倒惑識滅，三界都空。是時無所從生，而靡所不生。」這是說三界羣有都是在大夢中所見，而倒惑的心識是大夢的主體。換句話說，就是宇宙萬有都爲倒惑的心識所變現。假如覺悟三界本空，惑識就消滅，不再見有宇宙一切諸法。《高僧傳》說法開每和支道林爭即色空義。又道林講《小品般若》，法開曾經指示他的弟子法威去攻難他。

㈤**幻化宗**：吉藏《中論疏》說幻化義是壹法師（依《中論疏》所引《山門玄義》，他就是竺法汰的弟子道壹）所立，其文如下（大正42·29b）：「第六壹法師云：世諦之法，皆如幻化，是故經云：從本已來，未始有也。」又《中論疏記》云：「玄義云：第一釋道壹著神二諦論云：一切諸法，皆同幻化。同幻化故，名爲世諦。心神猶眞不空，是第一義。若神復空，教何所施，誰修道隔凡成聖，故知神不空。」這是說世間諸法都如幻如化，自始非眞實有，而心神却不空。這個是空色不空心，和下面的心無義剛剛相反。

㈥**心無宗**：元康《肇論疏》引《世說新語》〈假譎篇〉，說心無義是支愍度所立；又引《高僧傳》〈竺法汰傳〉說道恒常執心無義。吉藏《中論疏》又說溫法師（依慧達《肇論疏》及《中論疏記》，就是竺法琛的弟子竺法溫）用心無義。因此執心無義之見於記載的有以上三家。僧肇在《不眞空論》當中首破心無義，其文如下：「心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。此得在於神靜，失在於物虛。」吉藏《中論疏》引申說（大正42·29a）：「心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。此釋意云：經中說諸法空者，欲令心體虛妄不執，故言無耳，不空外物，即萬物之境不空。肇師評云：此得在於神靜，而失在於物虛。破意云：乃知心空，

而猶存物有，此計有得有失也。」這是說經中所說諸法空，並不是說所有外界的萬物和內界的心一切都空。外物實在有，不曾無。只是在物上不起計執之心，所以說他空，說他無。就是只內裏止歇心的執著繫縛，令不想外色，外色的觀想就不生，並不是外色化爲烏有。這個是空心不空色。僧肇評破這個心無義，就假如就得失說，這個學說得在心能夠不在物上起執著繫縛，所以心神寧靜。失在還沒有通達外界的萬物也都緣生性空。

(七)**緣會宗**：吉藏《中論疏》說緣會義是于法蘭的弟子于道邃所立，其文如下（大正42·29b）：「第七于道邃，明緣會故有，名爲世諦。緣散故即無，稱第一義諦。」又《中論疏記》說：「玄義云：第七于道邃著緣會二諦論云：緣會故有，是俗。推拆無，是眞。譬如土木合爲舍，舍無前體，有名無實。」這是說一切諸法由因緣會合而有，猶如房屋，由土木會合而成，但有假名，都無實體。

〔**總結**〕 在曇濟以前，姚秦·僧叡已經有六家偏而不即之說，而以道安的本無義爲在六家之外的性空宗，那就成爲七宗。僧叡雖然沒有說出六家的名稱，然而曇濟的六家七宗說，大概就是本僧叡說而立的。吉藏《中論疏》在徵引六家七宗及其他關於般若性空的論述之後，雖然說（大正42·29c）：「若封執上來有所得，皆須破之；若心無所寄無所得，適緣取悟，皆得用之。」然而仍然祖述六家偏而不即之說，只以道安的本無義及支道林的即色義等爲和經論的立義相符，也就是只有這幾家的學說是般若性空的正義；而且這幾家的學說原來是一種，不過語言文字不同而已。（**黃懺華**）

〔參考資料〕 《肇論中吳集解》；陳寅恪《支愍度學說考》；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第九章；呂澂《中國佛學源流略講》第三講。

六根互用

佛菩薩之六根所具有的特殊能力。謂眼、耳、鼻、舌、身、意六根離染污得清淨時，一根互具他根的作用。北本《涅槃經》卷二十三云（大正12·503a）：「如來一根亦能見色、聞聲、嗅香、別味、覺觸、知法。」《法華經》卷六謂，菩薩至六根清淨位，亦得六根互用之德。《楞嚴經》卷四（大正19·123b）：

「不由前塵所起知見，明不循根，寄根明發，由是六根互相爲用。阿難汝豈不知，今此會中，阿那律陀無目而見，跋難陀龍無耳而聽，殑伽神女非鼻聞香，驕梵鉢提異舌知味，舜若多神無身覺觸，（中略）摩訶迦葉久滅意根，圓明了知，不因心念。」

六根清淨

又作六根淨。即眼、耳、鼻、舌、身、意之六根清淨無雜。天親《法華經論》卷下載（大正26·10a）：「六根清淨者，於一一根中悉能具足，見色、聞聲、辨香、別味、覺觸、知法，諸根互用。」

《法華經》卷六〈法師功德品〉謂，善男子善女人或受持、或讀、或誦、或解說、或書寫《法華經》，可得八百眼功德、千二百耳功德、八百鼻功德、千二百舌功德、八百身功德、千二百意功德，以此功德，而使六根莊嚴、清淨。此外，如《無量壽經》卷上載（大正12·271a）：「至成佛道，六根清徹無諸惱患。」《圓覺經》載（大正17·914c）：「心清淨故見塵清淨，見清淨故眼根清淨，根清淨故眼識清淨，識清淨故聞塵清淨，聞清淨故耳根清淨，根清淨故耳識清淨，識清淨故覺塵清淨，如是乃至鼻舌身意亦復如是。」

天台智顗將六根清淨之階位配當別教之十信位、圓教之相似位，稱爲六根清淨位或六根淨位。

〔參考資料〕 《大智度論》卷十一；《摩訶止觀》卷一（上）、卷四（上）；《止觀輔行傳弘決》卷四之二、卷四之三；《法華文句記》卷十（中）；《天台四教儀集註》卷九。

六根懺悔

在向諸佛禮拜懺悔自己的罪過時，特別就眼、耳、鼻、舌、身、意六根，一一懺悔罪障。大乘經論中所說的懺悔，其特色在於伴以禮拜及其他行儀，以懺悔罪障。六根懺悔即其中之一種。

關於六根懺悔，《分別經》以六根為六欺，又有《文殊悔過經》的六根悔過、《現在賢劫千佛名經》的六根懺悔等，但最具代表性的是：依據《觀普賢菩薩行法經》及其儀法、行法類，對六根所作的懺悔法。該經云（大正9・390c）：

「普賢菩薩為於行者，說六根清淨懺悔之法，如是懺悔，一日至七日。以諸佛現前三昧力故，普賢菩薩說法莊嚴故，耳漸漸聞障外聲，眼漸漸見障外事，鼻漸漸聞障外香，廣說如妙法華經。」

◉附：《觀普賢菩薩行法經》（摘錄）

汝今應當於諸佛前發露先罪，至誠懺悔。於無量世，眼根因緣貪著諸色。以著色故，貪愛諸塵。以愛塵故，受女人身，世世生處惑著諸色。色壞汝眼，為恩愛奴，故色使汝經歷三界，為此弊使盲無所見。今誦大乘方等經典，此經中說，十方諸佛色身不滅。汝今得見審實爾不，眼根不善傷害汝多，隨順我語歸向諸佛。釋迦牟尼佛說汝眼根所有罪咎，諸佛菩薩慧明法水，願以洗除，令我清淨。

作是語已，遍禮十方佛。向釋迦牟尼佛大乘經典，復說是言：我今所懺，眼根重罪障蔽穢濁，盲無所見，願佛大慈哀愍覆護，普賢菩薩乘大法船，普度一切，十方無量諸菩薩伴，唯願慈哀聽我悔過，眼根不善惡業障法。如是三說，五體投地，正念大乘，心不忘捨，是名懺悔眼根罪法。（中略）我從多劫乃至今身，耳根因緣聞聲惑著，如膠著草。聞諸惡時起煩惱毒，處處惑著無暫停時，坐此竅聲勞我神識，墜墮三塗，今始覺知，向諸世尊發露懺悔。（中略）我於先世無量劫時，貪香味觸造作衆惡。以是因緣無量世來，恒受地獄餓鬼畜生邊地邪見諸不善身，如此惡業今日發露，歸向諸佛正法之王，說罪懺悔。（中略）此舌過患無量無邊，諸惡業刺從舌根出，斷正法輪從此舌起，如此惡舌斷功德種。（中略）如此罪報惡邪不善，當墮惡道百劫千劫，以妄語故墮大地獄，我今歸向南方諸佛發露黑惡。（中略）汝今應當身心懺悔，身者殺盜淫，心者念諸不善，造十惡業及五無間，猶如猿猴，亦如黐膠，處處貪著遍至一切六情根中。此六根業枝條華葉，悉滿三界二十五有一切生處，亦能增長無明老死十二苦事。八邪八難無不經中，汝今應當懺悔如是惡不善業。

〔參考資料〕《慈悲水懺法》卷中；《摩訶止觀》卷二（上）；《釋禪波羅蜜次第法門》卷二；《觀心論疏》卷三；《大乘六情懺悔》；《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀》；《圓通懺悔》；《法華懺法聞書》。

六師外道

佛陀時代印度佛教以外之其它學派的六位代表人物。西元前500年左右，以恒河流域為中心建設大都市的憍薩羅、摩揭陀、阿槃提等諸大國的國民，由於工商業發達而享受富裕的生活，加上有思想上的自由，因此自由思想家輩出，競發議論，提倡否定吠陀權威的新興宗教。原始佛教聖典將這些學說整理歸納為六十二見，並更進一步將其中最有力學派的代表人物統稱為六師外道。

所謂外道（tīrthika或tīrthaka），原是指印度佛教以外其它學派的教說。到後世，佛教徒也將這個語詞當作貶稱，而意指邪說與異端說。所謂六師，所指即下列六人：

⑴**阿夷多・翅舍欽婆羅**（Ajita Kesakambalin）：順世派的始祖，唯物論者。

⑵**浮陀・迦旃延**（Pakudha Kaccāyana）：提倡七要素說之思想家。

⑶**富蘭那・迦葉**（Pūraṇa Kassapa）：道德否定論者。

(4)末伽黎・拘舍羅（Makkhali Gosāla）：邪命外道之祖、決定論者。

(5)散惹耶・毗羅梨子（Sañjaya Vellaṭṭhaputta）：懷疑論者。

(6)尼乾子・若提子（Nigaṇṭha Nātaputta）：耆那教始祖、相對主義者。

其後，佛教將此六師的各十五名弟子，加上六師，總稱九十六種外道。又因六師又各分韋陀、一切智、神通三種。因此總稱十八師外道。

◉附一：木村泰賢著・歐陽瀚存譯《原始佛教思想論》第一篇（摘錄）

各派之中，縱有極不得當之點，然如六師之說，明為稍有秩序者矣。自有名之《長含》〈沙門果經〉（Sāmaññaphala），以及各處皆嘗散見。蓋六師乃印度哲學宗教史之幹流，除耆那一派外，地位之高，無與相埒者。且當佛時代，以摩訶陀為中心，發揮其顯著之特長，故與佛教相接觸處綦多。今據〈沙門果經〉，簡單介紹其主張如下：

第一，富蘭那・迦葉（Pūraṇa Kassapa），大概為倫理的懷疑者，以為善惡要為依於習慣而定，為善為惡，不當具有相應之業根，此其主要之主張也。

第二，末伽黎・拘舍羅（Makkhali Gosala），為生命派（Ajivika，邪命外道）之始祖。據佛教方面所介紹，則為主張極端之必然論（fatalism）者，大意謂吾人之行為與命運，一切皆有自然運行所定之規律，任何皆莫能人為，假如就此放任之，則前後經過數百劫，自然而至解脫之域。蓋為一種恬淡無為派也。又據耆那之傳說，此派為其始祖大雄（Māhāvıra）弟子之分支。若據佛教之傳說，則為難陀跋嵯（Nanda Vaccha）之繼承者。綜之，此為近於耆那之一派。在佛時代，極有勢力，除耆那外，為六師中之最大者。

第三，阿夷多・翅舍欽婆羅（Ajita Kesakambala），為純粹之唯物論者。謂人生僅為四大所合成，死後更無一物；人生之目的，要在快樂，排斥一切肅嚴的倫理。亦有謂此為順世派（Lokāyata），則指其人生觀之立場也。此說亦為耆那之《Sutra Krtanga》（Ⅲ 12～13）所載述者。

第四，浮陀・迦旃延（Pukudha Kaccayana），與上相反，為心物不滅說也。但其論證法，極為機械的。謂人生為地、水、火、風、苦、樂、生命七要素而成，依其集散離合，而有生死之現象。惟七要素自身，則為不滅。例如以刀刺人，所需者僅在通過其七要素之分合點，生命自身，並未喪失。故據此觀之，其欲解脫生死怖畏者，莫能以刀切斷生命之邊。按此頗似《薄迦梵歌》（Bhagavadgītā）中之說，學者當注意也。

第五，散惹耶・毗羅梨子（Sañjaya Valatthiputta），此派所主張者，亦可名為情趣主義。謂當適應一一時處，依於情趣之所如，而為判斷，即為眞理。例如問有未來否，其時覺以為有，則答之為有，固屬眞理；迨後若覺以為無，而答之曰無，亦眞理也。此較希臘之布羅達哥那斯（Brotagoras）以人類為萬物尺度之說，更進一步。蓋以一一時處之情趣，而視為萬物之尺度也。

第六，尼乾子・若提子（Nigaṇṭha Nātaputta），即有名之耆那教始祖，且為集大成者。原名瓦儒達摩那（Vardhamana），較佛稍先出。其教團之勢力，一時幾與佛教相伯仲。在〈沙門果經〉所介紹者，似以其主張，為運命論之一種，但如標那氏（Buhlar）等所推定，則以為係基於某種理由之誤解也。按此派教理，以命（jīva）與非命（ajīva）之二元論為基礎，創立種種疇範，而說明一切。至其用為實行者，則以尊重極端之苦行，與嚴守不殺生之戒，為其特色。六師之中，與佛陀接觸為最多，亦殆以此。且教理上種種相通之處，亦殊不鮮。欲洞悉原始佛教之地位者，固必當研究其關係。

綜之，上述六師，皆為適應當時之革新潮

流而起，至其反抗一切傳統的婆羅門主義，而各自主張其一派之說，則殆與佛陀無異。但以過趨極端，輒有人心世道之危，故佛陀特提倡中正穩健之說，以闢其謬，而爲其一大任務，然使當時之思想界，而克呈活潑之氣象，在印度思想史上，其效果亦終不可沒也。且自佛教之記載考之，其中固有專爲破壞而破壞者，然尤當弗忘佛教一方，所用爲攻擊之材料，實既鮮而不佳，而在彼輩之自身立場，則反較上述者，蓄意爲深厚。例如富蘭那迦葉，所謂無善無惡，亦無善惡報應之說。驟觀之，固可視爲非道德主義，但若加以詮釋，則彼輩之主見，殆謂行爲之爲物，無絕對善惡，故於戰場殺敵者，不可謂之惡，而慈善會之工役，以施與之物，分配於窮困者，當亦不爲善，要在察其動機爲何如耳。又散惹耶之詭辯論，自表面言，固謂爲捕鰻論，如鰻之難於捕捉；然深考之，則寓有一種哲理。此教團中之熱心求道者，如舍利弗與目乾連二人，自其歸依佛教以前察之，其本意亦決非僅持詭辯主義者，蓋可推知。矧自尼乾子及生命派等（佛教所謂邪命派）之勢力考之，亦決非如佛教所言，有爾許之低。今徵諸當時局外者之判斷，固仍以彼等處於佛陀同等地位而讚歎之。且據傳說，當佛陀與六師同居住於摩訶陀及鴦伽（Anga）之際，一時咸羡仰此兩國之幸福云。篤而論之，上述六師，雖其本體，遠在佛陀之下，然終非如佛教所言之低與其危險，是乃吾人所當銘記弗忘者。不然，則無以瞭解佛陀爲六師之後輩，暨如後所述，曾於種種方面，受彼輩影響之理矣。

◉附二：呂澂《印度佛學源流略講》第一講（摘錄）

第一，具有唯物思想的代表者是阿耆多（Ajita Kesa Kambala），即後來順世派的先驅。他們認爲地、水、火、風四大元素是獨立常存的，人和世界都由四大合成；否認靈魂，人死復歸四大。人生的目的，即以求得快樂爲滿足。其學說，是對專司祭祀的婆羅門教的反抗，代表第四等級講話的。

第二，散惹夷（Sañjaya Velaṭṭhiputta），一種直觀主義學派，對一切問題都不作決定說。如對有無來世、有無果報等等，他們認爲說有即有，說無即無。所以人們比之爲難以捉摸的泥鰍。這派人主張踏實的修定，以求得眞正的智慧。佛弟子中目犍連、舍利弗都曾跟隨他們學過。這派學說也含有反對婆羅門的世界由梵我轉化而來的主張。到《奧義書》時代，婆羅門還承認業報、輪迴之說，散惹夷對之採取既不肯定也不否定的不信任態度。

第三，末伽梨（Makkhali-Gosāla），是定命論者。主張沒有業報，沒有父母生身。一切修行都是空的，無用的。只要經過八百四十萬大劫，到時不管智愚，都得解脫。這如拋絲球一樣，縷盡絲完才不滾了。他認爲人身是各種原素構成的，也含有某種程度的唯物思想。自稱其說爲「正命」（生活），其他人如佛教則詆之爲「邪命外道」。

第四，不蘭迦葉（Pūraṇa-Kassapa），學說與末伽梨相似，也否認善惡業報和婆羅門教。主張縱欲，是倫理的懷疑論者。他們的出身是奴隸。

第五，波浮陀（Pakudha-Kaccāyana），也否認人的行爲能發生什麼影響。說人身是七種原素構成，七種原素一離開，就是死亡。原素是永久存在的，也有唯物思想。以上三家，由於學說相似，所以在若干資料中往往被弄錯，都被列入「正命派」（自稱）或「邪命外道」（佛家稱之）之中。他們的出身是奴隸，其學說代表了第四等級的利益。

第六，尼乾子（Nigaṇṭha Nātaputta），後來發展成耆那教。其前則有脅主，主張七句義：一開始，分世界爲有生命和無生命兩類；生命不得解脫則是由於業、漏、縛；因此，就須遮、滅、解脫，以消滅業。他們認爲業報太重，要讓業報加快結束，就須苦行，故主張苦行。這種思想，實際上是支持了婆羅門的業報

說。尼乾子出身刹帝利，母親是國王的女兒，表妹是王妃，學說也就代表了統治者的利益。這一派與釋迦學說是對立的，雙方有過衝突。它雖然支持婆羅門，在解脫方法上，與婆羅門也不相同。

〔參考資料〕《大般涅槃經》卷十九；《有部毗奈耶》卷十三；《注維摩詰經》卷三；《印度佛教史論》（《現代佛教學術叢刊》㉓）；金倉圓照《インド哲學史》；宇井伯壽《印度哲學研究》第二冊〈六師外道研究〉。

六祖壇經

唐・慧能說，法海集記。又稱《六祖大師法寶壇經》、《壇經》。現行本有四種：

⑴**敦煌本**：不分卷。原本是晚近在敦煌石室所發見的寫本（現藏英國倫敦博物館），大概是五代時所寫，題作《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師于韶州大梵寺施法壇經》一卷，兼受無相戒弘法弟子法海集記。收在《大正藏》第四十八冊。

⑵**惠昕本**：二卷。原本是晚近在日本京都堀川興聖寺發現的覆刻宋本，題作《六祖壇經》。此本原爲宋邕州羅秀山惠進禪院沙門惠昕以古本文繁，於乾德五年（967）所改訂，分二卷，十一門（宋・晁公武《郡齋讀書志》卷十六、元・馬端臨《文獻通考經籍考》卷五十四都著錄此本，時已改作三卷十六門）。紹興二十三年（1153）晁子健於蘄州刊行，後流傳日本，經興聖寺翻刻（同出於這一本系統的，還有金・泰和七年，即1207年的高麗刻本）。

⑶**德異本**：即曹溪原本，不分卷，但開爲十門，題作《六祖大師法寶壇經》。此本是元・德異所刻古本（至元二十七年，即1290年刻於吳中休休禪庵，高麗有大德四年即1300年萬恒翻刻本）。明・成化七年（1471）此本又於曹溪重刻，萬曆元年（1573）李材（見羅）再刻，萬曆四十四年（1616）德清於廬山法雲寺覆刻，清・順治九年（1652）秀水王起隆等又據李材本校刻。

⑷**宗寶本**：不分卷，亦開爲十門，是元・風幡報恩光孝禪寺住持宗寶於至元二十八年（1291）所改編，題作《六祖大師法寶壇經》（此本以徑山方册本爲主，其明北藏本、淸藏本均有增減）。宗寶自己有跋語說：「見三本不同，互有得失，其板亦已漫滅，因取其本校讎，訛者正之，略者詳之，復增入弟子請益機緣，庶幾學者得盡曹溪之旨。」其所增機緣，與曹溪原本文同，或即出於彼本。收在《大正藏》第四十八冊。

上述《壇經》四本中，敦煌本卷末有記，乃是慧能門下法海的再傳弟子悟眞所傳，而直接出自慧能門下的南陽慧忠（？～775），就已經有南方宗徒「把他壇經改換，添糅鄙譚，削除聖意」之說，所以在此本中，也不免有後人增益的部分。特別如針對神秀一系後來構成的「凝心入定」、「住心看淨」等說法，那樣嚴厲的指責以爲大錯，以爲障道因緣，這似乎在慧能當時還不可能。因此，《壇經》中這類文字，顯係後加，而應該加以鑒別。此外，如各代付法頌二十八祖說等亦係後加，可不待言。

惠昕本據卷末所記，是悟眞（此本以悟眞爲法海的三傳）的弟子圓會所傳，而經過惠昕自己的加工，所以此本與敦煌本對校，有詳略。文質的不同，特別如關於弘忍傳法的一段記載，遠較敦煌本爲踵事增華，此外禪家盛傳的故實及語句，如「輪刀上陣亦得見性」、「迷時師度悟了自度」、「非幡動風動人心自動」等，也都始見於此本而爲敦煌本所無。

曹溪本卷末無關於師資授受的記載，不悉爲何人所傳，但從其內容看，似乎也是拿一種古本（或即惠昕本的原本未經刪節的）做藍本，或增或減並加以改編的。其中最突出的地方，即是後世公認爲慧能直系的青原行思、南嶽懷讓等，原來見於敦煌惠昕兩本的，此本却有他們的機緣，由此推測，此本當與行思、懷讓兩系傳本有關。此外禪家盛傳的故實及語句，如「米熟欠篩」、「衣止勿傳」、「如人飲水

冷暖自知」、「但吃肉邊菜」、「諸佛妙理非關文字」乃至「葉落歸根」、「來時無口」等，也大都出於此本而爲敦煌、惠昕兩本所無。

宗寶本以竄易、顚倒、增減、删改爲世詬病。首先作這樣批判的，是校刻曹溪原本的王起隆，他說：「宗寶之於壇經，（中略）更竄標目，割裂文義，顚倒段落，删改字句。」並且舉了許多的實例，肆意詆訶。但將此本與曹溪本對校，除標題的文字有出入並有四字、二字的不同之外，其段落移動、字句增删只占全書的小部分，而從全文的義理上看，大體是和曹溪本相符的。

除上述四本外，據舊傳有關《壇經》的文獻，還有一些異本，如宋・契嵩（1007～1072）自稱得到曹溪古本據以校刻的三卷本（已佚），即其一種。總之，《壇經》是屢經增減竄改的，原來如何，已難推想。不過後世南宗禪徒公認本書的價值，南宗各家的思想也確實和它脈絡貫通。所以依敦煌本和餘本共同的部分來略說其內容，還是需要的。

《壇經》的主要部分，在說摩訶般若法。禪宗的禪，特別是道信以來的東山法門即是以般若爲其旨歸。到了慧能，更把這種思想發展成一種「一超直入」的頓教。他揭出「直指人心，見性成佛」的途徑，即是修「般若行」。他說：「菩提、般若之知，世人本自有之，即緣心迷，不能自悟，須求大善知識示道見性。」「愚人智人佛性本亦無差別，只緣迷悟，迷即爲愚，悟即成智。」又說：「汝若不得自悟，當起般若觀照，刹那間妄念俱滅，即是自眞正善知識，一悟即至佛地。自性心地，以智慧觀照，內外照徹，識自本心。若識本心，即是解脫。既得解脫，即是般若三昧。」但《壇經》所說般若的涵義，和一般教家略有不同，如《經》說：「摩訶者是大，心量廣大，猶如虛空。（中略）虛空能含日月星辰、大地山河。一切草木、惡人善人、惡法善法、天堂地獄，盡在空中。世人性空，亦復如是。」「般若是智慧，一切時中，念念不愚，常行智慧，即名般若行。」這是說衆生當前心性，即是般若眞空，一念愚而著境即於一切法有取有捨，般若即絕。一念智而離境即於一切法不取不捨，般若即生。這可說是傳統的般若教理的一種發展。

又，《壇經》宗旨在令學徒從自心中頓見本性，從此以後，於境無染，自在解脫，雖仍不廢修行，但既已悟到自性具足萬德，無欠無餘，所以再有修習，也於體上增不得一分，只是隨事體驗充實德用而已。因此《壇經》所舉示的修行法門，以無念爲宗、無相爲體、無住爲本。無念是於念而不念，無相是於相而離相，無住是於一切之上念念不住。此中，《壇經》特別著重無念，以爲無念即般若三昧。故說：「無念法者：見一切法，不著一切法；遍一切處，不著一切處；常淨自性，使六賊從六門走出，於六塵中不離不染來去自由；即是般若三昧，自在解脫，名無念行。（中略）悟無念法者，萬法盡通；悟無念法者，見諸佛境界；悟無念頓法者，至佛位地。」這即是般若行的確當解釋，也就是後世南宗修行的軌範。

《壇經》由此對於修行禪定，另有其解釋。故說：「外於一切境界上念不起爲坐，見本性不亂爲禪。」又「外離相曰禪，內不亂曰定。」更綜合說：「本性自淨自定，只緣境觸觸即亂，離相不亂即定，外離相即禪，內不亂即定，外禪內定故名禪定。」從而《壇經》的具體修行，只是修習「一行三昧」（一類行相的三昧），在一切時中，不論行住坐臥，但行一直心，於一切法無有執著，即於所有相中不生憎愛心不起取捨心，又不念利益成壞著事。心不住法，道即通流，即慧之時定在慧，即定之時慧在定，念念般若觀照，妄念俱滅，自然契自本心而發生智慧。以後南宗一系所倡導的禪法，都不出這根本精神。

其次，《壇經》雖說「須求大善知識示道見性」，但仍側重於「自性自度」，所謂「見自性自淨，自修自作自性法身，自行佛行，自作自成佛道。」從而對於當時側重他力的淨土

法門，說「西方去此不遠」，「只爲下根說遠說近」，迷人念佛生彼，悟者自淨其心，所以佛言：「隨其心淨則佛土淨。」又說：「若悟無生頓法，見西方只在刹那。」這便是後來「唯心淨土，自性彌陀」說的根源。

其次，《壇經》悟他的法要，仍不離乎經量，所以文中歷引《維摩》、《菩薩戒》、《金剛般若》、《法華》、《涅槃》等經，以證成所說。但以《金剛般若》發揮無相、無住的意義最透徹，並特別宗崇，故說但持此經一卷，「即得見性入般若三昧」。

又《壇經》本於《智論》所說：「世間法不異出世間，出世間法不異世間，世間法即是出世間，出世間法即是世間」的思想而說「法元在世間，於世出世間，勿離世間上，外求出世間」（此依敦煌本，餘本此文改作「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角」）。從而說「若欲修行，在家亦得」，可認爲後世倡導在家禪的嚆矢。

至於禪宗中南北頓漸等問題，《壇經》有一段說：「法即一宗，人有南北，因此便立南北。」這是說南北純就教法流行的區域區別；又說：「法即一種，見有遲疾，見遲即漸，見疾即頓。」這是說漸頓純就見道的過程區別，並沒有像後世南宗學徒那樣軒輊南北，抑揚漸頓。

最後，從《壇經》開始的敍述看，它原來即以爲「與學道者承此宗旨遞相傳授，有所依約以爲稟承」之用。其後神會門徒改動傳本，故意抑揚，以爲傳承之間仍有優劣不同，未免失却原意。但現存各本還不能確定那一本是神會系所改，只可看作是後來流行的一種綜合本而已。（黃懺華）

◉附一：楊曾文〈禪宗文獻研究在日本〉

《壇經》諸本的研究和校訂

現在日本除有中國明代以後流行的元代宗寶本《六祖壇經》以外，還有近六十年來陸續發現的敦煌本《壇經》以及源於宋本的興聖寺本、大乘寺本、眞福寺《壇經》、從朝鮮發現的元代的德異本《壇經》等。日本學者對這些不同版本的《壇經》，作了不同程度的研究。

㈠敦煌本《壇經》一卷：（寫本：S.5475）原題「南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇經一卷，兼受無相戒弘法弟子法海集記」。1926年矢吹慶輝最早從倫敦大英博物館所藏敦煌遺書中發現，1928年在《大正藏》卷四十八中編入了此書的校印本，此後矢吹又把他的影印本收入《鳴沙餘韻》。鈴木大拙對此進行研究，1934年刊行了由他校訂的《敦煌出土六祖壇經》（森江書店版），全書分爲五十七節，皆加標題，並撰文解說。宇井伯壽在1942年出版的《第二禪宗史研究》中發表了《壇經考》，後面附有他校訂的敦煌本《壇經》。他將全文分爲三十七段，凡認爲是僞造的部分，一律加上括弧用小字印出，把其餘部分皆譯爲日文。這樣他實際砍掉敦煌本《壇經》五分之二。敦煌本《壇經》的日譯本有：柳田聖山《六祖壇經》（《世界的名著》續三，1974年中央公論社）；中川孝《六祖壇經》（《禪的語錄》，1976年筑摩書房）。

敦煌本《壇經》是現存最古的《壇經》本子。日本・圓仁在西元847年的《入唐新求聖教目錄》中錄有與敦煌本《壇經》題目大致相同的《壇經》：江戶時代無著道忠所著《六祖法寶壇經生苕帚》中提到朝鮮古刊本《壇經》，也是這個標題，並說：「法海集，卷末云大師俗姓盧，先天二年（713）壬子歲滅度，至寶曆二年〔丙〕午歲（826）得一百二十七年矣。」寶曆二年是圓珍入唐前十三年。敦煌本《壇經》說此書是法海——道漈——悟眞三代相承，時間當爲九世紀中葉以前。這三個本子的《壇經》，很可能大體相同。

㈡興聖寺本《壇經》（惠昕本）二卷：在京都興聖寺發現，內分十二門，版心有《千字文》中的「軍」字，是翻刻宋版《大藏經》的本子，繼敦煌本之後，內載此書傳承世系是法海

、志道、彼岸、悟眞、圓會五代。卷首有江戶時期興聖寺僧了然，從別本抄來的唐宋之際惠昕的序和宋・晁子健的後記。據此，惠昕於太歲丁卯（胡適考證爲宋太祖乾德五年，西元967）將一部「文繁」的《壇經》，改成兩卷十一門。此本是晁子健在紹興二十三年（1153）所刻，原是他的七世祖文元公（晁迥）所讀的《壇經》。鈴木大拙在1934年將此本校訂刊印（森江書店），並著文介紹。

㈢大乘寺《壇經》：是日本加賀大乘寺所傳本，題爲《韶州曹溪六祖師壇經》，後題「道元書」。前面有宋・政和六年（1116）福唐將軍山的隆慶庵比丘存中寫的序，正文與興聖寺本一樣，也分上下兩卷十一門。上卷結尾部有「寧」字，也當是宋版《大藏經》的字號。鈴木大拙在1942年出版了此書的校訂本，並附錄兩篇研究論文以及索引。

㈣眞福寺《壇經》：此爲惠昕本《壇經》的早期刊本，原本爲鎌倉末期到南北朝時期的寫本，也是承宋版而來。原本末尾有後敍：「大中祥符五年歲次壬子（按1012年）十月八日，傳教弟子宣德郎守尚書屯田員外郎騎都尉賜緋魚袋周希古敍，都勸緣廣教院主僧保昌，金花山人嚴方外書，隴西卓海刊。」是折子本，與宋初版一樣。石井修道《伊藤隆壽氏所發現的眞福寺文庫所藏《六祖壇經》介紹——與惠昕本《六祖壇經》祖本的關係》（《駒澤大學佛教學部論集》第十號、1979），對此本作了介紹，文後附有此本的校訂本。

此外，屬於惠昕本系統的還有京都天寧寺本、金澤文庫本（斷片）。

㈤高麗本《六祖大師法寶壇經》（德異本）一卷：此爲元代古筠比丘德異於至元二十七年（1290）校訂的《壇經》，延祐三年（1316）在高麗出版者。卷首有德異的序，標題下有「門人法海集」一行，有略序，正文從〈悟法傳衣第一〉至〈付囑流通〉分爲十章，尾題之後有「師入塔後至開元十年……守塔沙門令韜錄」的一段，和「宋太祖開國之初……至至元二十七年庚寅得五百七十八年矣」的後記。黑田亮《朝鮮舊書考》對此本有介紹，並說朝鮮流通本皆屬此系統。

㈥明藏本《六祖壇經》一卷：元・至元二十八年（1291）南海風幡光孝寺宗寶的改編本。〈行由〉以下分十章，附〈緣起東紀〉、〈歷朝崇奉事迹〉、〈賜謚大鑒禪師碑〉（柳宗元、劉禹錫）、〈佛衣銘〉，後有編者跋。《大正藏》卷四十八、《縮刷藏經》騰四收有此本。

關於《六祖壇經》的研究方面，除上面順便提到的外，這裡再作些介紹。松本文三郎（1869～1944）是最早從事《壇經》研究的學者之一，他的《金剛經和六祖壇經的研究》（1913年，貝葉書院）認爲《金剛經》對初期禪宗和《壇經》的形成，有直接的影響。他利用《壇經》的各種序、跋和宗密的著作，以及《全唐文》等有關資料，對慧能傳記和說法集原型進行考察，探究哪些是流行本所增加的部分。在發現敦煌本《壇經》以後，1932年他寫了《六祖壇經的書志學研究》的論文（後收入1944年《佛教史雜考》）對明本、敦煌本、興聖寺本《壇經》進行對比研究，認爲敦煌本是唐末《壇經》，但不是最早的《壇經》，也不是善本，興聖寺本在此本基礎上有修正，爲現存一切本的基礎。宇井伯壽《壇經考》（《第二禪宗史研究》）對十幾種本的《壇經》進行考證，認爲敦煌本雖不是最早本，但是現存本中最古的，是各本《壇經》的基礎。在現存《壇經》中有：①敦煌本、②惠昕本、③德異本和宗寶本這三個系統。明・洪武本（1373）有朗簡的序，契嵩的〈壇經贊〉，但正文與流通本不同，此或爲契嵩本的翻刻。大乘寺本與興聖寺本都是惠昕本修編本的異本，德異所尋的古本者，或即指此本。柳田聖山《初期禪宗史書的研究》詳細的考察敦煌本《壇經》的作者、形成等，認爲《壇經》是牛頭禪派與神會禪派相互影響的結果，其內容的最古部分，是無相授戒儀與般若三昧、七佛二十八祖等記述。

這些原是牛頭禪派之說，編者當為牛頭禪派鶴林玄素（668～752）的門徒法海，而在神會晚年或死後，牛頭禪派遭受到禪宗內部批評之時，法海才被說成是慧能的弟子。此後的《壇經》又增入慧能自傳及十大弟子機緣部分。現本敦煌本《壇經》形成於《曹溪大師別傳》與《寶林傳》之間。柳田在《語錄的歷史》中又明確地講，敦煌本《壇經》最初是師徒間傳授的本子，而到慧能的第三代弟子悟眞時重加編撰，在編寫中依據了神會的《壇語》，又吸取了《金剛經》，特別是《梵網經》的思想。中川孝在《六祖壇經》譯註本的《解說》中，同意胡適的見解，認為《壇經》是神會或其弟子所編，並為此進行了論證，主要是引證韋處厚（？～828）《興聖寺大義禪師碑銘》所說「洛者曰會……習徒迷眞，橘枳變體，竟成《壇經》傳宗」，以及敦煌《壇經》本中有不少地方與神會著作思想及語句一致。

在慧能與《壇經》的研究方面，駒澤大學禪宗史研究會於1978年發表了《慧能研究》一書（大修館書店版），這是他們八年的研究成果。對《曹溪大師傳》及其他各種傳記的十八種資料、《六祖壇經》、《金剛經解義》（傳為慧能解義）進行研究，並用五本校訂和訓註《曹溪大師傳》，對《壇經》作五本對校。此書在研究慧能與《壇經》上，很有參考價值。

◉附二：楊曾文〈敦煌本壇經的學術價值〉

敦煌縣博物館所藏載有唐代《六祖壇經》、《南宗定是非論》等禪宗著作的手抄本的重新發現，是佛學界一個值得慶賀的大事，將對今後禪宗文獻和禪宗歷史的研究起促進作用。雖因種種原因一再推遲公開發表，但我仍然相信：經過努力它一定會與廣大國內外讀者見面的。

這一珍貴的手抄本是1935年由敦煌縣的名士任子宜先生首先發現並收藏的。1943年北京大學歷史學者向達教授（1900～1966）西遊敦煌、訪查古代寫經時，曾在任子宜那裏見過這個抄本。他在此後寫的《西征小記》中說過此事：

「又梵夾式蝶裝本一册，凡九十三葉，計收《菩提達磨南宗定是非論》、《南陽和尙頓教解脫禪門直了性壇語》、《南宗頓教最上大乘壇經》，及神秀門人淨覺《注金剛般若波羅蜜多心經》，凡四種。只《定是非論》首缺一葉十二行，餘俱完整。末有「比丘光範跋」云云……

『遺法比丘光範幸於末代偶獲眞詮。伏睹經意明明，兼認注文了了。授之滑汭，藏保筐箱，或一披尋，即喜頂荷。旋妄二執，潛曉三空，實衆法之源，乃諸佛之母。無價大寶，今喜遇之；苟自利而不濟他，即滯理而成悋法。今即命工彫印，永冀流通。凡（下缺約一葉）』

光範跋缺一葉，不知僅刻《心經》一種，抑兼指前三者而言。任君所藏，當是五代或宋初傳抄本，每半葉六行，尙是《宋藏》格式也。」（見1950年七月出版《國學季刊》第七卷第一期。此文後收在向達《唐代長安與西域文明》一書中）

任子宜所收藏的這個抄本，長期以來下落不明。近年來才得知，它已被敦煌縣博物館收藏，文書編號為七十七號。抄本的前後封皮，看來是任子宜加的，用的是1935年（民國二十四年）西北日報。在《南宗定是非論》正文前及《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》題下右側，都有任子宜寫的發現此抄本的時間、地點。前者是「此經余于民國二十四年四月八日得之于千佛山之上寺。任子宜誌。」後者題為「民國二十四年四月八日獲此經于敦煌千佛山之上寺。任子宜敬誌。」經查證，這就是向達在《西征小記》中所介紹的那個抄本。但向達筆錄有錯誤，把「菩提達摩」寫成「菩提達磨」，把《注般若波羅蜜多心經》寫成《注金剛般若波羅蜜多心經》，把跋文中的「旋忘二執」寫成「旋妄二執」。此外還遺漏了一種著作，即排在《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》後面的《南宗定邪正五更轉》和五言詩一

首。大概因爲它的篇幅太小，被忽略了吧。

向達對跋文中所說光範「命工彫印」，不知僅刻《注心經》，還是兼刻前三者。據我的考察，光範跋文的「經意明明，兼認注文了了……乃諸佛之母」等文句，顯然指的是《注心經》，而不包括前面的《定是非論》等。從抄寫的字體看，《注心經》與跋文的字體與其它抄本也迥然有異。因此，光範「命工彫印」的只是《注般若心經》，而不包括其它抄本。中國在唐末已開始有木版彫印，五代、宋朝已漸普及。光範是首次將《注般若心經》付諸彫印的人。至於他得書的地點，跋文說是「滑汭」，日本・柳田聖山在《初期禪宗史書的研究》的附錄〈注般若心經〉的注文中認爲是「安徽省盧州府的東境」，看來不妥當。「滑汭」中的「汭」字，意爲水流的彎曲之處。《尙書》、《禹貢》有「東過洛汭」之句，宋代蔡沈註曰：「洛汭，洛水交流之內，在今河南府鞏縣之東。」準此，「滑汭」意爲滑水的拐彎處。古代滑水經今河南省滑縣北而東，因此，滑汭也許就是在洛陽東北的滑州治所白馬（滑臺，今滑縣東）。到底光範在這裏僅僅得到《注般若心經》，還是同時得到其它抄經，就無從考證了。

《六祖壇經》在抄本中排在《壇語》、《五更轉》之後，是第四篇禪宗文獻。原題是：「南宗頓敎最上大乘摩訶波若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經一卷，兼受無相戒弘法弟子法海集記」，尾題是：「南宗頓敎最上大乘壇經一卷」。

全書四十二葉（合今八十四頁），首葉的前半載《南宗定邪正五更轉》尾部及五言詩一首，此後接《六祖壇經》題目。半葉（今一頁）六行，每行約二十五字左右，共約一萬二千四百字左右。

敦煌博物舘本《壇經》（下簡稱爲《敦博本壇經》）的發現，在學術上有什麼價值呢？首先讓我們簡單回顧一下六十年來壇經研究的情況。

近代以後學術界對禪宗基本文獻《六祖壇經》開展深入硏究，是從日本學者在敦煌遺書中發現《六祖壇經》開始的。

日本學者矢吹慶輝（1879～1939）在1916年和1923年兩次到英國倫敦大英博物舘，調查本世紀初斯坦因從中國掠取的敦煌古文書，從中發現大量久已失傳的佛敎典籍。其中他發現並攝影帶回國內的《六祖壇經》、《歷代法寶記》、《楞伽師資記》和《大乘北宗論》、《觀心論》等禪宗文獻，對日本展開早期禪宗史研究起了直接推動的作用。

矢吹慶輝把敦煌本《六祖壇經》（S.5475）照片作了校寫，1928年編入《大正新修大藏經》第四十八册出版。1930年又把照片收入《鳴沙餘韻》（岩波書店版）發表。他在《鳴沙餘韻解說》（岩波書店，1933年版）對《六祖壇經》介紹說：

「一〇二、一〇三，《南宗頓敎最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》一卷，載《大正藏》四十八册第337～745頁。斯坦因本（377）、標題次行署集記者之名：兼受無相戒弘法弟子法海集記。與普通卷子本不一樣，厚紙四十六葉，每葉折中，取折本，方册型式。影印縮微照片約爲原本的三分之一大，四十六葉全予收錄。書體當爲唐末宋初，正文脫誤，假借頗多。從其內容可認爲是現存《壇經》的最古本（中略）。敦煌本不分篇章亦不分卷（中略）。其原本可推定爲六祖滅後二十餘年後的某年形成。」

敦煌《六祖壇經》的發表，立即引起日本學術界對《壇經》重新研究的興趣。此前無論在中國還是在日本，社會上最流行的《壇經》是明代《嘉興藏》所刊行的宗寶本，或這個本子的單行本。此本原是來自元・至元二十八年（1291）僧宗寶據當時流行的三個《壇經》本子的改編本。在此本風行社會以後，其它本子的《壇經》逐漸湮沒無聞。由於敦煌本《壇經》的發現，也啓示人們搜尋舊有的其它《壇經》。此後不久在日本京都的興聖寺發現了北宋

初（西元967）由惠昕改編的《六祖壇經》（簡稱惠昕本或興聖寺本），有二卷，內分十一門。接著又在日本石川縣大乘寺發現惠昕本系統的《壇經》（刻印於1116年），簡稱大乘寺本《壇經》。隨著諸本《壇經》的發現，中、日和其他國家的不少學者對《壇經》作了深入的研究，對諸本《壇經》進行了校勘，取得了可觀的成績。概括起來有如下數點：

㈠對敦煌本《壇經》、惠昕本《壇經》進行了校勘、註釋，從各方面進行研究。鈴木大拙（1870～1966）校勘的敦煌本、惠昕本《壇經》至今仍很流行。近年已有譯爲日文、英文的敦煌本《壇經》問世。

㈡通過諸本《壇經》的比較研究，人們普遍認識到《壇經》在歷史上不是一成不變的，它有一個形成演變的過程，是禪宗歷史發展的反映。研究禪宗思想和歷史演變，諸本《壇經》是重要的資料。

㈢在對《壇經》的作者和它的形成問題的研究方面，從胡適（1891～1962）首先論證是神會或其門下編造以來，已出現幾種代表性的看法，但現在似乎以下述看法逐漸被更多的人接受，即：《壇經》原本爲慧能弟子法海集記，後來幾經改編，直到元代宗寶本的出現。從已發現的《壇經》來說，是敦煌本——惠昕本（包括興聖寺本、大乘寺本、眞福寺本等）——德異本和宗寶本（二者皆屬契嵩本系統）。

儘管如此，在《壇經》研究方面還有一些仍需繼續解決的問題。我認爲主要有：

㈠敦煌本因錯漏字太多，現通行的校本雖據惠昕本等作了大量修補校勘的工作，但還不完善，仍有許多讀不通的地方。

㈡對《壇經》的形成和諸本的演變，還應深入探討。對其中涉及的人物、歷史事件、禪法思想等，還有許多不清楚的地方。今後應結合已有的資料，並應探尋新資料來加以研究。

新發現的敦博本《壇經》，爲今後的《壇經》和禪宗研究提供新的珍貴的資料。

經對比研究，此敦博本與早發現的敦煌本《壇經》的題目，編排形式以至字句內容，幾乎完全相同，甚至某些明顯錯誤的字句也一樣，說明二者是抄自同本《壇經》。

敦博本題目中的《波若波羅蜜經》，在敦煌本中是《般若波羅蜜經》。實則「波若」與「般若」相同，皆爲智慧的意思。二者葉數相近：一爲四十二葉，一爲四十葉，皆半葉六行，行二十字至二十五字左右。裝璜形式：一爲蝴蝶裝册子本，一爲折本方册型式。從字數看，敦博本爲一萬二千四百字左右，敦煌本原應相同，但抄寫漏行，字數稍少。二者尾題也相同，都作「《南宗頓教最上大乘壇經》一卷」。使人驚奇的是抄本最後都有這樣一些意義不明的「菩薩法號」，即：「大乘志三十　大聖志三十　大通志五十　大寶志六十　大法志七十　大德志八十　清之藏志（敦博本原缺『志』字，以下同）四十　清持藏志四十　清寶藏志五十　清蓮藏志六十　清海藏志七十　大法藏志八十　此是菩薩法號」，這可看作是二者抄自同本《壇經》的證據之一。二者編排全同。從慧（原作『惠』）能於大梵寺說法，到說慧能參五祖，得法南歸，說定慧體一，無念無相無住，坐禪，授無相戒和令見自三身佛，四弘誓願，無相懺悔，授無相三歸依戒，說摩訶般若諸法，無相滅罪頌，說西方去此不遠，無相頌，南能北秀與傳法機緣（志誠、法達、智常、神會），三科法門三十六對，《壇經》與傳法，滅度前付囑，動靜偈與六祖頌，二頌，四十代祖師，眞佛解脫頌與自性眞佛解脫頌，慧能滅度，《壇經》傳承的世系（法海、道際、悟眞），所有內容及語句順序，二者皆同。敦博本和敦煌本都不分章節、段落，從開頭一直寫到結尾。但敦博本在不少地方的「六祖」、「大師」等稱呼之前空出一格，這可能是爲了表示尊敬。

應當特別介紹的還有一點，即許多十分明顯的筆誤、顚倒字句，二本竟然相同。例如：

慧能回答弘忍：「弟子是嶺南人（中略

）唯求作佛法」，二本皆作「佛法作」。

「五祖忽於一日喚門人盡來，門人集已」，二本皆作「門人集記」。

「悟此法者，悟般若法（中略）一念修行，自身等佛」，二本「自身」皆作「法身」。

「我此法門，從一般若生八萬四千智慧」，二本皆無「一般若生」四字。

「般若之智，亦無大小（中略），聞其頓敎，不假外修」，二本「修」皆作「信」。

「使君禮拜（中略）和尙說法實不思議，弟子今有少疑」，二本「今」皆作「當」。

「世人盡傳南能北秀」，二本皆作「南宗能比秀」。

大師對志誠言：「自性頓修，亦無漸次，所以不立。」敦博本作「立有漸次，所以不立」，敦煌本作「立有漸此，契以不立」。看來前者與所據原本同，後者是抄錯了。

通過以上介紹，可見敦博本與敦煌本是抄自同一種《壇經》本子，從二者一些字句錯誤相同來看，所據原抄本也有錯，因爲有相當錯句是顯而易見的筆誤、疏忽，又可證明在二者所據的抄本之前還有更古的《壇經》存在。我們不妨稱此更古的《壇經》爲敦煌原本。

既然二本如此相同，那麼敦博本《壇經》還具有什麼特殊的價值呢？

㈠敦博本抄漏字句較少。據比較核查，敦煌本抄漏三行六十八字，使得前後文句不連貫，而敦博本有此三行，只要稍作校正，即可連成完句。

這三行是：

⑴敦煌本：「上座神秀思惟（中略）若五祖見偈，言此偈語，若訪覓我，我（下缺）宿業障重。」

敦博本：「若訪覓我，我見和尙，即云是秀作。五祖見偈，〔若〕言不堪，自是我迷，宿業障重。」

⑵敦煌本：「惠能大師喚言：善知識，菩提般若之知，世人本自有之，（中略）善知識（下缺）遇悟即成智。」

敦博本：「世人本自有之，（中略）善知識，愚人智（原作「知」）人，佛性本亦無差別，只緣迷悟；迷即爲愚，悟即成智。」

前者不僅缺十八字，而把「愚」寫成「遇」，造成「遇悟即成智」的錯句。

⑶敦煌本：「有一僧名法達，常誦法華經，（中略）不知正法之處（下缺）經上有疑。」

敦博本：「不知正法之處，來至漕溪山禮拜，問大師言：弟子嘗（原作「常」）誦妙法蓮華經七年，心迷不知正法之處，經上有疑。」

原敦煌本《壇經》因爲沒有這三行字，前後就讀不通。所漏掉的第一行是講神秀作傳法偈前的複雜心情，想像寫偈之後弘忍將作何種評論。第二行更爲重要，認爲世人不管是智是愚，所具佛性都是一樣的，重要的是對佛性的認識，「迷即爲愚，悟即成智」，而如敦煌本那樣，則不可理解。第三行法達從外地到曹溪向慧能問對《法華經》的疑惑之處，然後成爲慧能的弟子，而如敦煌本所寫的那樣，會使人誤解法達曾在慧能門下誦《法華經》七年似的。

㈡敦博本抄寫工整，字體清晰秀麗，而敦煌本抄寫雜亂，錯訛字句很多。如果以敦博本爲底本，校之以敦煌本和惠昕本，便可校勘出現存最古本《六祖壇經》的善本。

在矢吹慶輝發現並發表敦煌本《壇經》之後，引起學術界極大興趣。鈴木大拙（貞太郎）用宋初惠昕本《壇經》進行校勘，1934年出版了校訂本《敦煌出土六祖壇經》。這個校本被學術界認爲較好，至今仍被使用。1983年中國郭朋所著《壇經校釋》也是用這個校本作底本的。但現在看來，這個校本仍不完善，不僅缺行，而且由於還有錯字，有一些字句仍難讀通，標點斷句也有許多不妥當之處。之所以有這種情況，一個重要原因是敦煌寫本錯別字太多，無怪乎有人稱它既是「孤本」，又是「劣本」。讓我們利用日本學者的研究成果略加說明。

1932年松本文三郎（1869～1944）發表的《六祖壇經的書誌學的研究》（日本《禪學研究》第十七號）指出敦煌本《壇經》內的錯別字有如下幾種（括弧內是正字）：

姓（性）、流（留）、悟（吾）、名（迷）、門（問）、鏡（境）、章（障）、量（慮）、名（明）、西（星）、敬（境）、名（命）、到（倒）、道（導）、遇（愚）、海（悔）、志（至）、議（疑）、締（諦）、德（得）、問（聞）、指（旨）、聞（文）、僧（曾）、聞（問）、敬（啓）、幸（行）、淨（靜）、摩（魔）、花（化）、性（世）、求（救）、保（報）、油（由）、性（聖）、弟（定）、懸（縣）。

此後，宇井伯壽（1882～1953）在《第二禪宗史研究》（1941年岩波書店刊）的〈壇經考〉的一文中指出，敦煌本的錯別字有五類。這裏僅舉少數例子。

⑴偏誤：修、佛、但，作「彳」偏；提、指、授、擬、拭、打、掬，作「木」偏（中略）

⑵旁誤：誑，作誰；例，作側；往，作徃。還有誤寫的，如性——情；伐——代、化；林——材；福——祖（中略）

⑶相似之誤：家——字，宂——究，看——着，元——无，空——害，庚——庾，之——乏，須——源，順——明，眞——直（中略）。

⑷偶然之誤：惡——西，員——圓，蕲——新，見——來，者——方，處——據，諸——知，是——事，象——蒙，大——本，內——因（中略）

⑸音同互用：知——智，名——迷、明，知——至、之，門——問、聞、文，姓——性、生、世、聖，吾——伍、俉、五，訟——誦、頌，鏡——竟、敬、境，定——弟、第（中略）。

此外還有將「起」作「去」，「置」作「致」，「莫」作「若」，「既」作「記」，「離」作「理」，「立」作「律」的同音或近音互用的情況（參見日本大東出版社刊《敦煌佛典和禪》「1980年」所載柳田聖山〈總說〉）應當指出的是：其中不少錯別字不是出現一次、而是多次，如性——姓，迷——名、明，依——於，祖——福，悟——吾，坐——座，知——之，自——白，待——持等等，尤其如此。

敦博本雖然也有上面指出的一些錯別字，但數目和出現的次數都少多了。敦博本的錯別字有如下三種情況：

⑴音同或相近而被誤寫，如：靜——淨，貫——官，陽——楊，性——姓，又——亦，買——賣，澄——呈，授——受，息——識，悟——吾，絲——玆，智——知，此——自，坐——座，既——記、即，猶——由，憶——億，增——曾，倒——到，至——志，問——聞，達——但，愚——遇，依——幼，指——旨，嘗——常，喻——如，是——事，境——竟，憂——有，繚——遼，頌——誦，摩——磨，報——保，璩——據，知——智，密——蜜，縣——懸。

⑵字形相近而誤寫者，如：蕲——新，差——着，問——門，直——眞，若——莫，自——曰，妬——垢，愚——思，承——水，中——口，悉——迷，令——今，大——六，遠——近，雨——兩，彈——禪，見——現，過——遇，彼——破，元——无，去——法，遞——遍，當——堂，亦——立，疑——癡，被——彼，陰——蔭，含——合，若——合，少——小，定——空，解——能，恩——因，情——性，業——葉，田——因，耶——那，材——林，達——違，遂——道。

⑶其它錯訛者：慧——事，唱——此，死——無，淨——體，惡——西，前——何，於——提，人——故，故——頓，惡——業，在——造，五——六，是——在，與——已，從——上，葉——達，凡——亂，嗔——順，本——大，心——中，是——身，離——欲，心——身，見——有，作——於，言——云。

敦煌本中多次出現的性——姓，迷——名，明，祖——褐等錯別字，在敦博本中比較少見。

有一些句子在敦煌本中錯別字太多，難以讀通，而在敦博本中沒有錯誤。例如：

敦煌本：「法無頓漸，人有利鈍，明即漸勸，悟人頓修，識白本是見本性」

敦博本：「法無頓漸，人有利鈍，迷即漸勸，悟人頓修，識自本心，是見本性」

敦煌本：「我自法門，從上已來，頓漸皆立無念無宗，無相無體，無住無爲本。」

敦博本：「我自法門，從上已來，頓漸皆立無念爲宗，無相爲體，無住爲本。」

敦煌本：「菩薩戒云：本須白姓清淨。」

敦博本：「菩薩戒云：本原自姓清淨。」

敦煌本：「菩薩戒經云：我本願自性清淨。」

敦博本：「菩薩戒經云：我本源自性清淨。」

順便指出：從敦博本到宗寶本，「我本源自性清淨」一直沿襲未變。實際上其中的「我」是「戒」之誤。此原句出自《梵網經》卷下，原文是：「我本盧舍那佛心地中，初發心中常所誦一戒，光明金剛寶戒，是一切佛本源，一切菩薩本源，佛性種子。一切衆生，皆有佛性。一切意識色心，是情是心，皆入佛性戒中。（中略）吾今當爲此大衆，重說無盡藏戒品，是一切衆生戒，本源自性清淨。」《梵網經》是中國古代最流行的《菩薩戒經》。《壇經》作者略取其中的「戒，本源自性清淨」。後人訛作「我本源自性清淨」。戒的本源即爲佛性，爲一切佛菩薩本源。《壇經》中講的授無相戒，其實就是《梵網經》中講的「佛性戒」。要衆生悟見，皈依自身佛性和「自三身佛」，但不講授菩薩戒的十重、四十八輕的戒相。故稱之爲「無相戒」。

敦煌本：「志誠曰：未說時即是，說乃了即是。」

敦博本：「未說時即是，說了即不是。」

以上所引敦煌本的那類文句，與惠昕本等《壇經》校對，皆可讀通，但仍有一些文句雖經校對仍難讀通，而在敦博本却很清楚。例如：

(1)敦煌本：「五祖曰：吾向與說，世人生死事大，（中略）各作一偈呈吾。吾看汝偈，若吾大意者，付汝衣法，稟爲六伐。火急急。」

鈴木校本：「五祖曰：吾向汝說，世人生死事大，（中略）各作一偈呈吾。吾看汝偈，若悟大意者，付汝衣法，稟爲六代。火急急。」

但「火急急」是什麼意思呢？從上文來推斷，是催促弟子快寫偈的意思。敦博本中這句話沒有錯字，「火急急」作「火急作」，含意清楚。

(2)敦煌本：「五祖曰：汝作此偈，見即來到，只到門前，尙未得入。」

鈴木校本：「五祖曰：汝作此偈，見即未到，只到門前，尙未得入。」

何謂「見即未到」？仍不清楚。

敦博本：「五祖曰：汝作此偈，見解只到門前。」

(3)敦煌本：「便傳頓法及衣，汝爲六伐祖。」

鈴木校本：「便傳頓法及衣，汝爲六代祖。」

敦博本：「便傳頓敎及衣，以爲六代祖。」

(4)敦煌本：「五祖自送能於九江驛，登時便悟祖處分，汝去努力。」

鈴木校本同。

敦博本：「五祖自送能至（原作「生」）九江驛，登時便別。五祖處分：汝去努力。」

(5)敦煌本：「至大庾嶺，不知向後有數百人來，欲擬頭惠能奪於法，（中略）唯有一僧，姓陳名惠順，（中略）直至嶺上，來趁犯著。」

鈴木校本同，但註：「頭字可疑，恐誤。」敦博本消除了此誤，此句作：「至大庾嶺，不知向後有數百人來，欲擬捉惠能，奪衣法（中略）唯有一僧，姓陳名惠順，（中略）直至嶺上，來趁把著。」

(6)敦煌本：「願和尙慈悲，爲現西方，大善。大師言：唐見西方無疑，即散。」

鈴木校本同。但何爲「唐見西方」呢？

敦博本：「願和尙慈悲，爲現西方，大善。

大師言：一時見西方，無疑即散。」原來「唐」乃「一時」之誤。

(7)敦煌本：惠能回答智常問「最上乘」，「人心不量四等，法有四乘。」

鈴木校本：「人心不唯四等，法有四乘。」是謂人心不只是有四等，這與下面講的有小乘、中乘、大乘、最上乘的四乘不相應。

敦博本：「人心量四等，法有四乘。」

(8)敦煌本：惠能在誦〈見眞佛解脫頌〉之前，說：「若欲覓佛，但識佛心衆生，即能識佛。」

鈴木校本同。但何爲「佛心衆生」呢？此絕非《華嚴經》上的「佛、心、衆生，三無差別」中的「佛心衆生」。因爲這樣與下文之意不合。

敦博本：「若欲覓佛，但識衆生，即能識佛。」

可見，「佛心」乃是誤加。這與偈意一致。偈謂：「迷即佛衆生，悟即衆生佛。」佛與衆生本無差別，若迷，佛即衆生；若悟，衆生即佛。因此，「若欲覓佛，但識衆生，即能識佛。」

既然如此，敦煌本是否已失去其存在的價値呢？當然不是。敦博本中有不少錯訛字句、漏寫之處，可從敦煌本以及惠昕本等得到補正。

(三)敦博本的發現，使人重新考慮同種《壇經》流傳範圍和流行時間。

前面已經介紹，敦博本與敦煌本是抄自同一種《六祖壇經》。僅此，可以認定在唐末宋初時期，敦煌一帶至少存在三個以上的此種《壇經》抄本。

早在1930年北平圖書館刊四——三的西夏文專號上，發表了羅福成的《六祖大師法寶壇經殘本釋文》，把發現於內蒙古西南黑河下游地方的西夏文《壇經》殘本五葉譯爲漢文。此後，日本的川上天山據此進一步研究，發現此西夏文《壇經》與敦煌本《壇經》完全一致，並考證此本《壇經》是西夏天賜禮盛國慶二年（1072）譯於敦煌地方。據此，敦煌本所據原本《壇經》有西夏文本，在十一世紀流傳在西夏所占領的地區（今寧夏、陝北、甘肅西北、內蒙一部分）。

《六祖壇經》原編於曹溪，從敦煌本、敦博本中有「吾滅後二十餘年，（中略）有人出來，不惜身命，定佛敎是非，豎定宗旨。」及「遞相傳授」《壇經》等說法來看，它們所據的原本當是神會一派或受神會影響的禪宗後學加工改編過的。那麼，這種《壇經》是否只流傳於北方呢？

日本僧人在唐代到中國求法取經的很多，有的從中國北方求得《六祖壇經》回國，如圓仁（794～864）在長安求得《曹溪山第六祖惠能大師說見性頓敎直了成佛決定無疑法寶壇經》一卷，題：「門人法海集」。有的也從中國南方求得《壇經》，如圓珍（814～891）從閩浙一帶（福州和溫州、台州）求得《曹溪山第六祖能大師壇經》一卷，題：「門人法海集」。此外，朝鮮古刊本中也有得自唐代的《壇經》，題目與圓仁帶回的相近，是《曹溪山第六祖師慧能大師說見性頓敎直了成佛決定無疑法》，題「釋沙門法海集」。考慮到宋代惠昕改編本《壇經》題以「惠昕撰」的事實，這些明記「法海集」的《壇經》是不是與敦煌本、敦博本是同一類型之本呢？還是比它們更早的《壇經》本呢？這個問題也許在今後發現有關新資料時可以解決。

敦博本當抄於唐末至宋初，西夏文《壇經》譯於西元1071年，相當於北宋中後期，二者所據原本與敦煌本相同，而敦煌本也抄於唐末宋初之際。由此可以推論在唐宋之際此種《壇經》相當流行，是代表禪宗的正統思想的。

宋初惠昕嫌「古本文繁」，在乾德五年（967）重編，「分爲兩卷，凡十一門」。此後，惠昕本《壇經》在大中祥符五年（1012）有周希古的刊本，政和六年（1116）有存中的刊本，南宋·紹興二十三年（1153）有晁子健的刊本，這些刊本都傳到日本，並有寫本或覆刻

本保存到現在。此外，北宋・契嵩（1007～1072）在至和三年（1056）將所得到的「曹溪古本」編為三卷。可以認為：直到契嵩改編《壇經》時，社會流傳的《壇經》有敦煌本和敦博本的原本系統、惠昕改編本系統，還有其它「古本」系統的《壇經》。

《六祖壇經》是研究慧能及其所創立的禪宗南宗思想的基本文獻。敦博本的發現，推翻了敦煌本是「天下孤本」的結論，將兩本互校，將有助於對慧能和禪宗作進一步的研究。

〔參考資料〕 印順《中國禪宗史》；《六祖壇經研究論集》（《現代佛教學術叢刊》①）；松本文三郎著・許洋主譯〈六祖壇經的研究〉（《世界佛學名著譯叢》㊶）；《禪宗全書》第三十七冊、三十八冊；宇井伯壽《禪宗史研究》第二冊；荒木見悟《禪の語錄》第十四冊；篠原壽雄（等）編《敦煌佛典と禪》。

六羣比丘（梵ṣaḍvargīka bhikṣu，巴chabbaggiyā bhikkhū）

佛陀在世時的六名惡行比丘。此六人常勾結朋黨，不守律儀，佛制戒多緣此六人而制。又稱六衆苾芻，或單稱六羣。然此處之「六羣」，並非謂有六個羣體，實僅六人一羣而已。其名屢見於諸部律文之廣本，然諸律所載不一，依《薩婆多毗尼毗婆沙》卷四載，六比丘即：難途、跋難陀、迦留陀夷、闡那、馬宿、滿宿；《鼻奈耶》卷三載：跋難陀、難陀、迦留陀夷、闡怒、馬師、弗那跋；《摩訶僧祇律》卷七及卷十五，除難陀、跋難陀，加三文陀達多，摩醯沙達多；巴利律藏及《本生》等佛典則載：Assaji（阿說迦）、Punabbasu（弗那跋）、Paṇḍuka、Lohitaka、Mettiya、Bhummaja。

《薩婆多毗尼毗婆沙》卷四又載（大正23・526a）：「云二人得漏盡入無餘涅槃：㈠迦留陀夷，㈡闡那。二人生天上；又云二人犯重戒，又云不犯，若犯重者不得生天也：㈠難途，㈡跋難陀。二人墮惡道生龍中：㈠馬宿，㈡滿宿。

二人善解算數陰陽變運：㈠難途，㈡跋難陀。二人深通射道：㈠迦留陀夷，㈡闡那。二人善於音樂種種戲笑：㈠馬宿，㈡滿宿。

二人善於說法論議：㈠難途，㈡跋難陀。二人深解阿毗曇：㈠迦留陀夷，㈡闡那。二人事事皆能，亦巧說法論議，亦解阿毗曇：㈠馬宿，㈡滿宿。

又云此六人無往不通達三藏十二部經，內為法之樑棟，外為佛法大護。二人多欲：㈠難途，㈡跋難陀。二人多瞋：㈠馬宿，㈡滿宿。二人多癡：㈠迦留陀夷，㈡闡那。

又云三人多欲：㈠難途，㈡跋難陀，㈢迦留陀夷。二人多瞋：㈠馬宿，㈡滿宿。一人多癡：闡那是也。

五人是釋種子王種：難途、跋難陀、馬宿、滿宿、闡那。一是婆羅門種：迦留陀夷。六人俱是豪族，共相影響，相與為友，宣通佛教。」

依《善見律毗婆沙》卷十四所載，馬師、滿宿是六羣比丘的上首。《十誦律》卷十四、《摩訶僧祇律》卷十七皆載，難陀、跋難陀為兄弟。《鼻奈耶》卷二謂，馬師、弗那跋是目犍連的弟子，目犍連為執杖梵志所害，此二人亦殺梵志。《摩訶僧祇律》卷七謂，提婆達多破和合僧時，六羣比丘皆為其伴黨。

《四分律》僧殘法第十一以下八戒、捨墮法第一以下三戒、單墮法第二以下四十戒、提舍尼法第二戒、衆學法第一以下九十八戒等總計一五〇戒，皆因佛陀為六羣比丘不合威儀的行為所制。此外，另有單墮法第二十二以下二戒是因難陀而制。捨墮法第六以下十五戒、單墮法第三十七以下六戒、衆學法第九以下十五戒是因跋難陀而制。僧殘法第一以下四戒、不定法二戒、捨墮法第五戒、單墮法第九以下八戒是因迦留陀夷而制。僧殘法第七以下二戒、單墮法第十二以下五戒是因闡陀而制。僧殘法第十二戒是因阿說迦及弗那跋而制。

此外，律典中也有所謂「六羣比丘尼」者，即指與六羣比丘結黨行惡之六位比丘尼而言。然此六人之名字，佛典之中皆未見記載。

〔參考資料〕《五分律》卷二；《善見律毗婆沙》卷十；《四分律疏飾宗義記》卷五（本）；《大明三藏法數》卷二十六；《四分律名義標釋》卷八。

六種拳印

密教用語。爲與十二合掌共爲密教印母的六種手印。即《大日經疏》卷十三所載的金剛拳、蓮華拳、內縛拳、外縛拳四種手印，加上如來拳、忿怒拳二種手印，共爲六種，故名。此六種拳印略如下列：

⑴**金剛拳印**：屈五指，作成拳，以風指按空指的初節。

⑵**蓮華拳印**：屈地、水、火、風四指，以空指按風指之側。一名胎藏拳（略稱胎拳）。

⑶**如來拳印**：空指在內，屈其他四指。

⑷**內縛拳印**：十指交叉，令十指悉在掌內。右手的五指在左手的五指上。略稱內縛印。

⑸**外縛拳印**：與前內縛印相反，令十指在掌外。略稱外縛印。

⑹**忿怒拳印**：先作如來拳，以地指按水指之側。

〔參考資料〕《大日經》卷四〈密印品〉；《大日經義釋》卷十。

六種震動

指大地震動的六種相狀。又稱六變震動或六反震動，略稱六震或六動。依佛典所載，在釋尊誕生、成道、說法或如來出現時，大地皆有六種震動。《無量壽經》卷上（大正12．265c）：「從右脇生，現行七步，光明顯曜，普照十方，無量佛土六種震動。」新譯《華嚴經》卷十六（大正10．85c）：「爾時，佛神力故，十方各一萬佛刹，微塵數世界六種震動。」

《大品般若經》卷一〈序品〉，舉出東涌西沒、西涌東沒、南涌北沒、北涌南沒、邊涌中沒、中涌邊沒等地動六相。新譯《華嚴經》卷十六及《廣博嚴淨不退轉輪經》卷一等列舉動、起、涌、震、吼、擊（搖）等六相。各相復分三種。故計有動、遍動、等遍動、起、遍起、等遍起、涌、遍涌、等遍涌、震、遍震、等遍震、吼、遍吼、等遍吼、擊、遍擊、等遍擊等十八相。《方廣大莊嚴經》卷二載，搖動、極搖動、遍搖動、扣擊、極扣擊、遍扣擊、移轉、極移轉、遍移轉、涌覆、極涌覆、遍涌覆、出聲、極出聲、遍出聲、邊涌中沒中涌邊沒、東涌西沒西涌東沒、南涌北沒北涌南沒等十八相。

據《長阿含》卷二〈遊行經〉所載，地動的八種因緣爲：

⑴地在水上，水止於風，風止於空，空中大風自起則大水擾，大水擾則普地震動。

⑵得道之比丘、比丘尼及大神尊天等，觀水性多，觀地性少，欲試神力則普地震動。

⑶菩薩由兜率天降神母胎，專念不亂則地爲大動。

⑷菩薩始出母胎，從右脇生時普地震動。

⑸菩薩成無上正覺時，地大震動。

⑹佛初轉無上法輪時普地震動。

⑺佛之說教將畢，欲捨性命，則普地震動。

⑻如來於無餘涅槃界般涅槃時，地大震動。

〔參考資料〕《菩薩念佛三昧經》卷一；《大智度論》卷八；《法華經文句》卷二（下）；《華嚴經探玄記》卷二；《法華文句記》卷三（上）；《無量壽經連義述文贊》卷上。

六學僧傳

三十卷。元．夢堂曇噩撰。全名《新修科分六學僧傳》。收在《卍續藏》第一三三册。乃僧傳之類書中，收錄人數最豐者。全書所收，係後漢明帝永平十年（67）至宋代之高僧一二七四人之傳記，依六學、十二科分類。即：

⑴慧學之譯經科有迦葉摩騰（後漢）等六十八人，傳宗科有曇柯迦羅（魏）等二一三人。

⑵施學之遺身科有僧羣（晉）等二十五人，利物科有法相（晉）等四十五人。

⑶戒學之弘法科有支道林（晉）等一二四人，護教科有僧鍾（齊）等六十七人。

⑷忍辱學之攝念科有帛遠（晉）等一〇九人，持志科有支孝龍（晉）等一二七人。

⑸精進學之義解科有于法開（晉）等一九九人，感通科有安慧則（晉）等一四七人。

⑹定學之證悟科有竺僧顯（晉）等七十六人，神化科有僧朗（晉）等七十四人。

◉附：藍吉富〈新修科分六學僧傳解題〉

本書成於元順帝至正年間。然《卍續藏》本書前有宋·淳熙六年皇子魏王跋道原《景德傳燈錄》之文，該文與六學僧傳全不相干，甚爲可怪。不知是否《卍續藏》編輯人士之錯排所致。

本書之作，實係梁、唐、宋三部《高僧傳》之改編改寫。故內容亦包含自東漢至宋初之名僧傳記。曇噩之所以改撰上述三傳爲一書，一則以爲上述三傳辭章不佳，二則以爲上述三傳之體例分科不善。本書作者自序云：

「（梁、唐、宋三僧傳）立十科成書行世，然辭章之出，大率六朝五季之餘也。體製衰弱，略無先秦西漢風。太史黃公庭堅讀而陋之，嘗欲刪治，適未遑及，可恨也。覺範德洪師，顧獨潤色梁傳，以承子長孟堅之業。卒無所事於唐、宋二傳。噫！隘矣。（中略）心佛法以之行，僧業以之明，其六學十二科而已。（中略）茲太史黃公之甚留意於梁、唐、宋三傳也。予爲閱諸龕藏以紬繹之。遂苗穗髮櫛，以屬稿而藏去焉。（中略）日庵廣慧氏，請予稿以圖鋟梓。（中略）由是而張六學以正佛法之要，列十二科以別僧業之繇。（中略）得傳一千二百七十又三。得人如傳之數。」

作者所謂「六學」，即指佛家之六度（波羅蜜多）。全書依六學而分爲六部份。每學之下，再分爲二科。故爲六學十二科。略如下表。

⑴**慧學：**譯經科、傳宗科。

⑵**施學：**遺身科、利物科。

⑶**戒學：**弘法科、護教科。

⑷**忍辱學：**攝念科、持志科。

⑸**精進學：**義解科、感通科。

⑹**定學：**證悟科、神化科。

此書之異於梁、唐、宋三部《高僧傳》者，除稍注意文字之敍述藝術外，主要即在此等體例上。然此等新立體例，亦不盡能使人心服。譬如該書之義解科立於精進學內，實則亦儘可立於慧學之下。此外，卷四之唐·玄奘，納入傳宗科，而不入譯經科。卷十一支道林、僧肇並入弘法科而不入義解科。凡此皆頗有可議之處。

此書所載諸僧傳，皆短簡扼要。作者嘗自矜云：「古傳（梁、唐、宋三傳）之卷得七十又四，新傳（即本書）之卷得三十。（中略）有解曰：古傳之羸也，羸於卷而不羸於傳。新傳之縮也，縮於卷而不縮於傳。」因此，後世讀者若以梁、唐、宋三傳之「文多爲煩」，而欲求一「以少文而攝多義」者，此書即能符此要求。

六字大明咒（梵vidyā-ṣaḍakṣarī）

密教重要咒語，又稱觀世音菩薩心咒。梵語爲Oṁ maṇi padme hūṁ。音譯有「唵嘛呢叭𡁠吽」、「嗡嘛呢唄咪吽」、「唵麼抳鉢訥銘吽」、「唵摩尼鉢頭迷吽」等多種譯法。意爲「歸命蓮華上之寶珠」。依密教所傳，此六字係阿彌陀佛見觀世音菩薩而嘆稱之語，被視爲一切福德、智慧及諸行的根本。爲西藏地區家喻戶曉之眞言，在漢族佛教地區也相當盛行。

藏傳佛教寶典：《Mani Kambum》嘗詳述此六字的由來，謂昔有無量光佛，欲救濟世界庶民，而現觀自在菩薩之身，生於西方福德蓮華國的王苑蓮池。因生於蓮華上，故稱爲蓮華生菩薩。此菩薩在無量無邊佛前發利益一切有情之大願時，從身上發出六道光明，救濟六欲界衆生。後又爲普度苦海，而現一面千手千眼之相。

時無量光佛謂大慈悲者聖觀音藉此眞言，以關閉六道生死之門。即「唵」能閉諸天之門

，以白色表示。「嘛」能閉修羅之門，以青色表示。「呢」能閉人間之門，以黃色表示。「叭」能閉畜生之門，以綠色表示。「囁」能閉餓鬼之門，以紅色表示。「吽」能閉地獄之門，以黑色表示。故此六字能令六道空虛；並謂若要了解此六字，須反復誦持。

此外，北宋・天息災譯《大乘莊嚴寶王經》，也藉由除蓋障菩薩之請問，而說此明咒之由來與功德。經云，此明咒係觀音之微妙本心。釋尊於過去世，爲得此咒，徧歷微塵數世界，供養無數百千萬俱胝那庾多之如來，尚不能聞此明咒，後聞蓮華上如來知此明咒，遂到彼如來處得聞之。

該經又謂，持誦此明咒時，九十九恆河沙數如來、微塵數菩薩、三十三天、四大天王、娑誐囉龍王、無熱惱龍王、地中藥叉、虛空神等，皆來衛護。若得此如意摩尼之寶，則七代親族皆得解脫。若持此明咒，可得無礙辯才，得清淨智，得大慈悲。

西藏人多將此六字大明咒刻於金石、木片等物之上，而立之於路傍，或寫在布片上，掛在屋上，貼在水車、風車上，而令回轉不絕，或裝在小形圓筒上，一面持誦，一面迴轉。彼等相信旋轉法輪之功德，得以了脫生死輪迴之苦。

◉附：諾門罕〈觀世音菩薩心咒持誦法〉

㈠普通念誦法

此咒神妙殊勝，非可言喻。無論男女老幼富貴貧賤，皆可念誦，愈多愈妙，以滿十萬遍爲最小限，每次至少須念一百零八遍，行止坐臥，皆可行之。念者須身心清淨，忌葱蒜等葷，念時應發菩提心、大悲心，至誠皈依觀音菩薩，心緣一境，不可散亂。久久行之禍亂悉免，所求無不如意。

㈡念誦特別觀想法

念誦時，當觀想「嗡」字成白色，「嘛」字成紅色，「呢」字成黃色，「叭」字成綠色，「囁」字成藍灰色，「吽」字成黑色。密教主旨，須三密相應。何謂三密？身體清淨，身密也；口念咒語，脣動而不出聲，口密也；意中觀想各字之色，意密也。行之日久，自然相應。行者能觀梵字最善，若不能熟記，觀漢字亦可。念誦而能作觀想者，效力最大。若不能觀想，普通念誦亦可。

㈢表法之奧義

此六字順次表法，以六道輪迴言之。「嗡」表天道，「嘛」表阿修羅道，「呢」表人道，「叭」表畜生道，「囁」表鬼道，「吽」表地獄道。念此六字，即能斷輪迴，出三界，證聖果。此六凡之表法也。又「嗡」字由菩提心發生，初入十信位，由是增進，「嘛」字入十住位，「呢」字入十行位，「叭」字入十迴向位，「囁」字入十地位，「吽」字入金剛乘至大覺位。故念此六字，即能立超十地，成無上正等正覺。此四聖之表法也。此咒經文博大，奧義甚多。此不過略舉一二，使行者明此功效，增長信心也。

㈣救災祈福法

發心念誦者，於所住之處，房屋宅院，分爲東、南、西、北、中五方，每方屋頂，樹旗一面，約七寸方形，上書此咒。東方白旗，持國天王鎮護也。南方黃旗，增長天王鎮護也。西方紅旗，廣目天王鎮護也。北方綠旗，多聞天王鎮護也。中央藍旗，二十八宿及諸星宿天鎮護也。如此鎮設，旗幟受風飄搖，發揚咒方，自得諸天護持，獲福無量。

〔參考資料〕《大乘莊嚴寶王經》卷四；《補陀洛迦山傳》；E. Schlagintweit《Buddhism in Tibet》；L. A. Waddell《Buddhism in Tibet》；W. W. Rockhill《The life of The Buddha》。

六事體功法

西藏修行者用來運動身體的六種方式。具云「納啱巴祖上師祕傳根本六事體功法」。此法之文字記錄，收在《明行道六成就法》一書第一章之末。茲依張妙定譯本所載，略加裁剪，摘錄如下：

㈠兩拳安膝上，兩足跏趺而坐，齊腰際，扭轉身體，由右而左，由左而右，各三作，此功能使臍部諸患消除，且能開解臍輪靈脈中之結縶。

㈡次則扭轉及俯仰，以活動頭項（坐式如上）此功能使頂喉際之結縶得開解。

㈢開掌覆於膝上，坐式仍如前，由右而左，由左而右，扭動上節身軀，則身之上部疾患得以消除，而其各脈道之結縶得以開解。

㈣伸縮四肢（手連膀臂及腿連足各爲一肢）以消除其疾患，而開解其脈道之結縶，先以兩手及膀臂爲之：亦即先以左手開掌並指，將右膀臂平直，向前伸出，亦開掌並指，向下俯放平，而以左手，由肩而下，用力擦摸之，至右手指尖，迴轉由右掌心用力擦摸，至臂至膀，末乃以擊拍式，用力拍止於右脇窩處，此作三遍已，同樣將左膀臂平直前伸，俯掌並指，而以右手，如上用力擦摸，及用力拍入左脇窩亦作三遍。於是如上所述，盡力提舉其身，離地至盡力能至之高，後乃用力向下拋趺頓坐。次乃以左右手擦摸兩腿足，亦各三作，後亦作一舉身拋趺而坐之結式。此即伸法也。縮法者但以兩手，捏拳曲臂，緊靠兩乳際，而以兩膀，夾拍兩肋骨，用力拍擊，如鳥夾拍翼膀，如是每一夾拍間以舉身趺坐式共三作，此即縮肢之法。後乃兩手開掌，平放於身後地上或坐墊，以撐支其身，用臀部坐穩，乃將兩腿足，互換向前上空中，用力伸踢直出而抖動之。

㈤提舉身體，交兩小腿作蹲踞之坐，右小腿在外，兩足跟墊置兩大腿之下，兩足之趾，適壓於兩膝之下。又於膝內灣隙中，插入兩手，以兜攀抓住大腿。如手臂過長，可交叉之，即左手抓右腿，右手抓左腿；如不過長，不必交叉。穩適坐已，乃扭動胸腹，先由右而左，次由左而右，各作三遍，繼用力鼓動胸腹前壁，攪動內部。復用力抖動全身，如烈馬振毛。隨即依於兩膝著地，及兩手抓住膝灣大腿之勢，將身用力提舉，離地至儘量能至之高，用力向下拋趺而坐。則全身之脈道，所有結縶，皆得開解。然此須同時於舉體高起之際，向左右扭動，且用力抖振其體，此時以兩手展掌覆壓兩膝，以穩定其著地之小腿及足。

㈥身體向前俯曲，以兩手撐支於地或坐墊，用力抖展其身體，且力作「嗚」聲，以呼出陳息，乃起而以手週身摸擦。如是，所有全身中之脈道，皆得恬靜，而各安於其部位矣。

六經十一論

指法相宗所依據的主要經論。即《成唯識論述記》卷一（本）云（大正43・229c）：「今此論爰引六經，所謂華嚴、深密、如來出現功德莊嚴、阿毗達磨、楞伽、厚嚴；十一部論：瑜伽、顯揚、莊嚴、集量、攝論、十地、分別瑜伽、觀所緣緣、二十唯識、辨中邊、集論等爲證。」此中，六經是：

⑴**《華嚴經》**：有東晉・佛陀跋陀羅譯（六十卷）、唐・實叉難陀譯（八十卷）二譯。

⑵**《深密經》**：有元魏・菩提流支譯（五卷）、唐・玄奘譯（五卷）二譯。

⑶**《如來出現功德莊嚴經》**：未傳譯。

⑷**《阿毗達磨經》**：未傳譯。

⑸**《楞伽經》**：有劉宋・求那跋陀羅譯（四卷）、元魏・菩提流支譯（十卷）、唐・實叉難陀譯（七卷）等三譯。

⑹**《厚嚴經》**：或說未傳譯，或謂唐・地婆訶羅（即日照）所譯之《大乘密嚴經》三卷。

十一論是：

⑴**《瑜伽師地論》**：一百卷，彌勒菩薩說，唐・玄奘譯。

⑵**《顯揚聖教論》**：二十卷，無著菩薩造，唐・玄奘譯。

⑶**《大乘莊嚴經論》**：十三卷，無著菩薩造，唐・波羅頗蜜多羅譯。

⑷**《集量論》**：有眞諦、義淨二譯，今已不傳。《大乘法苑義林章》卷五（末）曾引用此論。民國以後，此書有法尊譯自藏文之新譯本。

⑸**《攝大乘論》**：有後魏・佛陀扇多譯（二

卷）、陳・眞諦譯（三卷）及唐・玄奘譯（三卷）等三譯。

⑹**《十地經論》**：十二卷，天親菩薩造，後魏・菩提流支譯。

⑺**《觀所緣緣論》**：一卷，陳那菩薩造，唐・玄奘譯。

⑻**《阿毗達磨集論》**：七卷，無著菩薩造，唐・玄奘譯。

⑼**《二十唯識論》**：一卷，天親菩薩造。有元魏・瞿曇般若流支、陳・眞諦、唐・玄奘等三譯。

⑽**《辨中邊論》**：天親菩薩造。有陳・眞諦譯（二卷）、唐・玄奘譯（三卷）二譯。

⑾**《分別瑜伽論》**：未傳譯。

六字文殊菩薩

指以「闇婆計陀那摩」（或作「唵婆雞陀那莫」）六字爲眞言的文殊菩薩。又稱六字文殊、文殊六字。《文殊師利菩薩六字呪功能法經》云（大正20・778b）：

「南無一切利益尊者文殊師利童子菩薩摩訶薩呪曰：闇婆計陀那摩。於此文殊師利菩薩六字呪功能法，我今說，若有人每日誦此呪七遍，決定罪業得除滅；若有人能每日誦此呪一百八遍，其人臨命終時，現前見文殊師利菩薩。」

據《陀羅尼集經》所述，本尊之形像爲金色童子形，於蓮華座上結跏趺坐，右手結說法印，左手仰掌當胸，其左右有普賢、觀音二脇侍，各執白拂而侍。其種子是「鑁」（vaṃ），三昧耶形爲梵篋，印契是大三鈷印。

爲修往生極樂或得長壽，而以此菩薩爲本尊所修之法，稱爲六字文殊法或文殊六字法。

〔參考資料〕《諸尊要抄》卷六；《祕藏金寶鈔》卷六；《薄雙紙二重》卷五；《實歸鈔》；《覺禪鈔》〈六字文殊法〉；《阿娑縛抄》卷一百〈文殊六字〉。

六門教授習定論

一卷。無著菩薩造頌，世親菩薩釋，唐・義淨譯。又稱《習定論》。收在《大正藏》第三十一冊。係簡要提示瑜伽系禪觀內容之論著。依《開元錄》卷九載，本論乃長安三年（703）十月四日，於西明寺譯出。

全書由無著的三十七頌及世親對三十七頌所作的長行解釋構成。第一頌標舉六門：⑴求解脫者，⑵積集勝行之資糧，⑶禪定之內容，⑷三種圓滿，⑸三定，⑹修定之人。其次三十五頌是別釋。最後一頌是總結。世親對第一頌釋云（大正31・774a）：「此初一頌總標六門，言求脫者，謂是求解脫人。積集者，謂能積集勝行資糧。於住勤修習者，於所緣處令心善住，名之爲定。（中略）圓滿有三：㈠師資圓滿，㈡所緣圓滿，㈢作意圓滿。有依謂是三定：㈠有尋有伺定，㈡無尋唯伺定，㈢無尋無伺定。修定人者，謂能修習奢摩他毗鉢舍那。」即藉此六門解說最勝禪定之修習，又引證聖言「若欲求出生死海者，離於正定別無方便」之語作爲論證後之結束語。

◉**附：《呂澂佛學論著選集》卷二**（摘錄）

六門教授習定論

本論分兩門講述：㈠解題，㈡釋義。

㈠解題：佛法實踐，通稱瑜伽。《顯揚論》云：「依止三摩鉢底，發起般若波羅蜜多瑜伽勝行，即此正慧能到彼岸，是大菩提最勝方便，故名瑜伽。」因知瑜伽爲正覺之方便，亦即是般若。而三摩鉢底（意云等至，定之總名，通於有心無心）則其依止也。定既爲佛法實踐之所據，其要可不待言矣。

稽之歷史，佛學部派中，上座部最重定學。由上座派分有化地部，乃至旁及大乘瑜伽行系，對於定學之研究，皆稱完備。而大乘談定之書，則以無著所傳《瑜伽師地論》〈本地分〉中三摩四多地、修所成地、聲聞地等爲詳，餘如《顯揚》、《莊嚴》亦有談及，但最精粹之作則本論也。論有三十七頌，經世親之詮釋，其義益顯。昔義淨法師留印那爛陀寺，無著之學正盛，所傳定學之書，即無著本論與世親《止觀門論頌本》（此論無釋）二種也。

本論獨到處，在於定學教授之說，悉備其中。舉要而言，如論初頌所舉意樂、依處、本依、正依、修習、得果六門，即概括定學之本末。前四爲定之依因，後一爲定之效果，第五乃屬正宗，專談定之修習。其於定學，可謂詳備矣。而六門中，特詳定因，反復詮解，具備自他二方面（意樂門就習定者自身言，餘三門通他）。首舉意樂，即頌所謂「求解脱者」，乃定學根本。定由功效分世出世間二種。世間定通於外道，效驗不出生死流轉，佛法中僅調伏煩惱不令暫起者亦爲世間定。永斷煩惱乃爲出世定，以斷三界惑則永出三界也。

定之目的在求解脱，眞正解脱爲寂滅之涅槃（寂滅對煩惱而言），故必先有求解脱意樂作依據，期於出世。由此積集資糧，以至正依圓滿，方爲定因成就（正依圓滿有三，即師資、所緣、作意，前二有待於外，後一則在於內）。又四門中標舉住義（即本依義），此謂直心專注。如有究竟意樂者，既得內外圓滿，又必直心趣一所緣，然後乃成定因也。復次，通途對於定之次第時有疑難，據教，止觀皆屬於定，此二者先後次第若何耶？抑一無次第耶？此疑乃由不諳定因而起。本論第三門列舉九住之說，所以明未習止觀之前，須有住爲其因，亦即先有專注，始能修習止觀也。此住雖似於止，但以作止觀之準備，並非眞正止觀。是義獨詳於本論。若不諳此，直以九住爲止，於是止觀先後次第，議論紛紛矣。如藏土宗喀巴大師，由其天資之高，用力之勤，深知當時所習定學與舊義未符（宗師生丁元季，西藏定學雖未中絕，而傳授已失其眞，故不信時說也），爰有《菩提道次第廣論》之作，特發揮其先止後觀之說，於教有難決處即以理斷（論中歷評當時藏中傳說及中土禪宗），其成就不謂不高，但未全免於臆測耳。

無著菩薩於本論中，明說止觀生起之前，尚有九種因住一段工夫，絕不可廢，故謂爲本依。以其屬於教授之義，餘論所未嘗見（如《大論》、《顯揚》等未顯正教授故，皆隱沒此次第），宗師亦不及詳，所著《菩提道次第》雖依無著之義發揮，而定學次第論斷，但憑理推，先止後觀，終難盡恰也。由是本論教授（教授具四義，謂不顚倒、有次第、據教、實證）定學次第，翔實而談，極爲可貴也。

復次，關於定之自性（體性），前人亦有疑義，謂定與止觀有關，止觀又與定慧相涉，定之體性，果何屬耶？宗喀巴大師書中，仍據道理，將止觀分成二橛，以配定慧，謂禪度爲止，智度爲觀。並於其書最後別開二章，取無著《瑜伽》之說以釋止，取龍樹《中觀》之義以釋觀。一體止觀，偏據兩家，意存高下，此實由於有理無教之誤（龍樹、無著之講止觀，各有其一貫之組織，不容割裂）。

若勘以本論，可知定因（九住）雖偏屬止邊，而爲定之自體者，則不限於止。如論第五修習門頌云：「心緣字而住，此是心寂處，說名奢摩他（止）；觀彼種種境，名毗鉢奢那（觀）。」可知定之自性實合止觀而說。所以頌又云：「復是一瑜伽，名一、二分定」定之自性，有一分二分之別，一分或止或觀，二分止觀雙運。蓋令心專注一趣，相續無間，圓滿任運，是即爲止。若於行相（心之行相）察其條理，是即爲觀。而此止觀相依，則無先後，或由止而觀，從一而趣多；或由觀而止，偏觀而趣一。如是一多無礙，調然自適，即定慧相資，止觀雙運之境。最後由定發慧，其先所重者加行智，其次爲根本、後得。至於方便般若之後得智，則由止觀雙運得之，爲發慧之極致（方便用在利他，有賴於語言文字得其善巧。瑜伽學系之講瑜伽，特重視此，故彌勒、無著、世親均註《金剛經》，其經即談方便般若者也）。

宗喀巴大師以禪度配止，智度配觀，復劃分龍樹無著之學，則所謂智，僅限於根本智，是亦違於毗曇家定慧相資爲用之義也（中土禪學標榜般若禪，此乃果位之事，不能驟得。由本論觀之，定有因修、正修、果修，禪宗所謂不思善惡，無思惟作意之止，僅屬因修工夫，

尚未及正修，寧能遽談果修耶。宗喀巴於此亦有評述）。上舉各種疑義，勘之本論，悉得正解。其爲定學教授之要籍，又孤傳此土，至足珍貴矣（通常教授口耳相傳，不形諸楮墨，無著悲心著此，實爲例外）。上解題竟。

㈡**釋義**：本論以六門教授，乃準據《大論》〈修所成地〉組織之。《大論》就聞思修三地通說學行，均謂之修，但第三地獨得修名，乃指定言之。蓋依於散心爲聞思，依於定心爲修。修雖不出聞思，但心定之後，乃能深入體驗，而有諸己、備於我，所以《大論》獨於修所成地名之爲修也。其文分四處七支，詳爲闡述。「四處」謂四種區別：㈠修處所，即修之準據。㈡修因緣，即修所依。㈢修瑜伽，即修之隨順相應。㈣修果，即修之成就，出生大用（局部成就，亦謂之果，不必以完全之義限之）。

「七支」謂七種成分：第一生圓滿，謂假立有情（即修定人），身心圓滿，六根通利（此一支即修準據）。第二聽正法（須是正法，且如理聞）。第三涅槃爲先。第四解脫慧成熟（此三支即修所依因）。第五修習對治（此支即修瑜伽）。第六世間清淨，第七出世清淨（此二支即所修果）。

本論六門，準此建立，意樂圓滿即修處所，依處、本依、正依圓滿三門即修因緣，修習圓滿即修瑜伽，得果圓滿即修果也。組織雖同，而含蘊不無殊異。蓋教授之義，不拘拘於經教，尚須參以無倒解說、方法次第，及證諸己之實驗等，遂與《大論》同中有異矣。

〔參考資料〕 宇井伯壽《大乘佛典の研究》。

公案

禪宗用語。原意指官府用以判斷是非的案牘。所謂「案牘」即指文書而言。官府之文書成例及訟獄論定者謂之「案」或「公案」。由此轉而爲禪宗用語，即指祖師、大德在接引參禪學徒時所作的禪宗式的問答，或某些具有特殊啓廸作用的動作。此類接引禪徒的過程，往往可資後人作爲判定迷悟之準繩，猶如古代官府之文書成例，故亦謂之爲公案。

自古以來，有若干種集錄此種公案而成之作品，如《碧巖錄》、《從容錄》二書，即各收錄百則禪門公案。《無門關》也收錄四十八則。諸書所收公案，加上《景德傳燈錄》等五部燈錄所載，公案之數總計約有一千七百則左右。

依《天目中峯和尚廣錄》卷十一（上）所載，禪門公案，並非個人之知識上之臆見，亦非依文解義之解說，乃係會靈泉、契妙旨、破生死、越情量，與三世十方百千開士同稟之至理。故不可以義解，不可以言傳。因此，師家每藉公案提撕學人，而學人則藉以除去分別情識，俾得開悟之境界。

此種風氣創始於唐，而盛於宋，主要爲臨濟系禪僧所盛用。到宋代乃成爲公案禪之時代。例如，北宋末期五祖法演、南宋大慧宗杲及無門慧開均重視趙州「無」字公案，並經常以之提撕學人。

據《碧巖錄》卷首〈三教老人序〉云（大正48·139b）：

「公案者，倡於唐而盛於宋。（中略）其用有三，面壁功成，行脚事了，定槃之星難明，野狐之趣易墮，具眼爲之勘辨，一呵一喝，要見實詣，如老吏據獄讞罪，底裏悉見，情欵不遺，一也。其次，則嶺南初來，西江未吸，亡羊之岐易泣，指海之針必南，悲心爲之接引，一棒一痕要令證悟，如廷尉執法平反，出人於死，二也。又其次，則犯稼憂深，繫驢事重，學奕之志須專，染絲之色易悲，大善知識爲之付囑，俾之心死蒲團，一動一參，如官府頒示條令，令人讀律知法，惡念才生，旋即寢滅，三也。」

此段文字，亦可幫助後人理解公案之特質。

◉附一：日種讓山著·芝峯譯《禪學講話》第三章第四節（摘錄）

公案的地位

就是被看做純主觀的禪，但關於達成其宗教的機能，也自不可不具備種種的條件。這些條件，自然地被綜合著而成爲一個統一體，無論在內在外所飛躍著的禪的宗教機能，都可看得到。可是在綜合體成爲綜合的中心的，務須把其他的一切在這中心上運用著綜合的力，把被綜合了的一切賦以生命，使之完備，使之躍動，一一都使之成爲有力的以達成其任務。有了這樣，然後纔產生出總的機關，宗教的機能，就會顯現。禪的公案，實際就是成爲這作用的中心的東西；依於公案，一切被綜合了的，被賦以生命了的，都完全地達成其作用。公案在這種意義上，可說是禪的生命的主要分子，是基本的主動體。所以禪的持續和發揚，第一需要公案；其他的不過是助成禪的宗教的機能的補助條件而已。關於宗教上的所謂補助條件，舉例來說：好像病人之於補品，也不是簡易或無代價的。因爲由於那些補助條件，宗教的生命得以實現化，宗教的使命得以完成。雖然，也有一意傾向於補助條件的發達與完備，却輕視了主動體的公案；也有祇被囚繫在時代潮流裏，一意的迎合潮流，結果忘却原來的本旨；甚至對於公案的本身覺得不值一顧，而企圖破壞者。可是禪宗，若輕視公案或破壞，那末這個成立的基本，也就在這裏被破壞，甚至失却了禪的生命。宗教，是以內在爲重的。（中略）在禪宗雖兼顧到外形的達成，可是外形的達成，必須從內在的生命的飛躍所顯現的外形，纔是有生命有價值的，這種外形的達成，就是內在的生命的延長，同時又不忘其所顯現的本旨。古人之所以捨生命的沒頭參究公案，其原因也就在此。

公案的意義

所謂禪的研究，即是實際的體驗，除體驗外別有眞實意味的研究，是不存在的。因之禪的講說，除提唱外沒有眞的講說。假使問：體驗什麼？提唱什麼？那就是古人提示的公案。公案的提唱及體驗，便是佛心的提唱、佛心的體驗。叫做「拈弄」或「評唱」的，都是公案；此外，什麼也不存在。試閱古今先德的「上堂」或「小參」所垂示的話頭，無非是公案；公案外更沒有什麼說示或評唱的。特別地在佛教典籍中數量最豐富的是「語錄」，內容全是公案的提唱及拈弄。又具有禪宗獨有作風的偈頌，和經典中的偈頌不同，在文字裏所含的意義，沒有不是公案的。禪的教法，這樣用公案來推動，一貫地運用著公案。若和別的宗教比較：各家教宗，各有所依的經典，依經典而有教相，依據那一種經典的教相而顯其所依的立場，於是成立一一的宗派；但禪宗自稱爲教外別傳，沒有經典爲所依，可是公案，恰似教下各宗之於經典。就其內容上說：當然各有各的獨得之點，悉不一致，但也不得說爲是全然異物。公案是沒有成法的，照著古德各人的體驗，強調著特殊的個性，於是顯現出「喝」或「咦」來的法，這法是自家製造的，爲使自家的法一推動時，禪的獨得的公案就在這裏出現，而且是成爲禪的基本的主動體，成爲生命；所以禪，除却公案，就不能理解。

那末，公案是有著什麼意義呢？又在什麼意義上公案是基本的主動體呢？現在不可不進一步考察到關於這兩個問題。在這裏檢點先德所提示的解說，是解答方法的一種，然先德的解說，不同現在的人照著自已的意識隨便地下以截斷的，對於公案提示者的本意，不是馬虎任便的，所以現在首先來檢點古人的解說是怎樣？

「有人問：佛祖機緣世稱公案者何也？曰：公案者，乃喻公府之案牘也。法之所在，王道治亂，實係於斯。公者，乃聖賢一其轍，天下同其途之至理也。案者，乃聖賢爲理記事之正文也。凡有天下者，未嘗無公府，有公府者，未嘗無案牘。蓋取以爲法，而欲斷天下之不正者也。公案行則理法用，理法用則天下正；天下正則王道治。夫佛祖之機緣，目之曰公案，亦然。蓋非一人之臆見，乃會靈源，契明旨，破生死，越情量，三世十方開士所同稟之至

理也。且不可以義解，不可以言傳，不可以文詮，不可以識度。如塗毒鼓，聞者皆喪；如大火聚，攖之則燎。故靈山曰別傳，傳此也；少林曰直指，指此也。自南北分宗，五家列派以來，諸善知識，操其所傳，負其所指，賓叩主應，得牛還馬時，任粗言細語而捷出，如迅雷不及掩耳。（中略）世稱長老者，即叢林公府之長吏也；其編燈集錄者，即記其激揚提唱之案牘也。

夫公案者：即燭情識昏暗之慧炬也；抉見聞翳膜之金篦也；斷生死命根之利斧也；鑑聖凡面目之禪鏡也。祖意以之廓明，佛心以之開顯。其全超迴脫大達同證之要，自不越此。」（《中峯廣錄》〈山房夜話〉）

先德所說示的極其明瞭，將公案的眞意義，可謂說得是透徹無餘了；公案是禪的基本的主動體或生命，也可瞭然；同時將公案的使命，也適確簡潔地指示出來。照這樣看法，得說公案是先德提唱的「正題」的意義，且這種正題裏，自充溢著聖賢所體悟的眞理；所以以此爲準繩，以之觀照邪禪、邪法，斷絕其不正，得知傳正禪正法之有在。而公案的作用，是徹透法的本源，契於佛祖解脫境上所現起的妙旨，使之入於與佛祖同一境涯。換言之：是在於超越了吾人意識的情量，擊破了建築在情量上的生死城郭，使得到無生死、無分別智的眞智，與佛祖同樣的人於遊戲三昧之境。這是中峯先德所提唱了的：『燭情識昏暗之慧炬，抉見聞翳膜之金篦，斷生死命根之利斧，鑑聖凡面目之禪鏡。』先德提唱公案，檢驗學者的悟境的例子，在禪錄裏隨處可以看到。淺近的舉一個例，在禪門通途話題裏記載著念佛上人與獨湛禪師商量的公案：「禪師一日問上人曰：師是何宗行者？上人曰：淨宗。禪師曰：彌陀年幾歲？上人曰：與我同年。禪師更曰：上人幾歲？曰：與彌陀同年。禪師追究曰：即今彌陀在何處？上人默然而舉左手。」這實在是好個商量也。若已是「機法一體」、「信心獲得」的人，彌陀必定具現於自己的身心上。這樣的將是凡？是聖？照在禪鏡上而下以判斷這也是示出了「鑑聖凡之禪鏡」的公案的一種作用之所以然。此外，鑑照祖師的心境，開顯自己的神祕之鍵鑰，正是被祕藏在公案裏。所以黃檗禪師說：「旣是丈夫漢，應看個公案！」禪，因於這樣地看破公案，公案和自己打成爲「不二一體」，纔得發生眞理。由是也可知道；公案，是怎樣的重大了。

◉附二：巴壺天〈禪宗公案之透視〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》㊾）

禪宗祖師們的語錄，是表現他們禪的內在的經驗記錄，不只是個人的傳記，而且是佛法的記述，因爲在他們，人和佛法是不二的，人就是佛法，佛法就是人。他們間的問答機緣，後人稱爲公案，那是什麼意思呢？綜合《碧巖錄》、《雲棲正訛集》，及《中峯廣錄》〈山房夜話〉的解釋，大意是說：「公案是公府的案牘，所以剖斷是非；祖師們對機垂示所用的語言和動作，所以剖斷迷悟。」這樣說來，公案是能喩，祖師的垂示是所喩，能喩與所喩，倒是十分切合的。

據說《傳燈錄》所載的公案，多至一千七百餘則，但我却未曾統計過。從這些公案中，看祖師們接引來學，雨棒雷喝，石火電光，棘句鉤章，懸崖峭壁，令人索解不得。爲什麼索解不得呢？據我看，約有下列幾項原因：

一、禪理障

禪宗祖師們似沒有一種固守的特定的主義，往往透過證悟，靈活運用佛家其他各宗的結論，作爲自己的出發點，用直指或影射的方法，來表象這不可言說與不可思議的證悟境界。這樣禪理，對一個未曾開悟的人來說，是好似銀山鐵壁樣的一種障礙，根本上是無從了解的。例如：

A、有朋彥上座，博學强記，來訪報恩慧明禪師，敵論宗乘。師曰：「言多去道轉遠。今有事借問：只如從上諸聖及諸先德，還有不悟者也無？」彥曰：「若是諸聖先德，豈有不

悟者哉？」師曰：「一人發眞歸源，十方虛空，悉皆消殞，今天台山嶷然，如何得消殞去？」彥不知所措。（《傳燈錄》）

按：一人發眞歸源，十方虛空，悉皆消殞數語，出《楞嚴經》。這可說是主觀的唯心論。山河大地（即客觀世界），都是我心之所顯現。當我們入無爲正定時，一念不生，這十方虛空，立即消殞，何況這一座天台山？彥上座未曾證悟這樣禪理，被慧明禪師一問，便只好閉口結舌了。

B、黃龍祖心晦堂寶覺禪師，與夏（倚）公立談，至《肇論》「會萬物爲自己者」及「情與無情共一體」時，有狗臥香桌下，師以壓尺擊狗，又擊香桌曰：「狗有情即去，香桌無情自住，情與無情，如何得成一體？」公立不能對。師曰：「才涉思維，便成剩法，何曾會萬物爲己哉？」（《指月錄》）

「萬物爲己」及「情與無情共一體」是一種神祕經驗。當我們親證眞如時，全宇宙與我自己合而爲一，這時主客不分，能所俱泯，情與無情共一體，那還有狗與桌子的差別呢？夏公立不曾有過這種神祕經驗，當然是莫測究竟了。

C、有一行者隨法師入佛殿，行者向佛而唾。法師曰：「行者少去就，何以唾佛？」行者曰：「將無佛處來與某甲唾。」法師無對。（《傳燈錄》）

這則公案中，行者有泛神論的思想，認爲佛徧在宇宙萬有中。可惜法師不了解，無話可對。後來仰山代法師下一轉語說：「但唾行者」。又說：「行者若有語，即向伊道，還我無行者處來。」這是說：行者有佛性，亦即是佛（但按邏輯說：「有佛性」與「成佛」，中間尙有一段距離。）何處無佛，即何處無行者。行者唾佛，你唾行者，這是「以其人之道還治其人之身」的辦法。

二、摹寫障

摹寫禪理（包括其他有關的意思表示）的語言文字或動作。這又可分爲象徵障、譬喻障、諺語（或方言）障、典故障、名相障等等。以下分別說明：

㈠**象徵障**：無論是象徵的語言或是象徵的動作，所象徵的總不外是禪理。禪理寄寓在象徵中，悟解禪理，固屬首要，但亦要了解象徵本身，否則象徵即成爲一層障礙。

A、僧問趙州從諗禪師：「學人乍入叢林，請師指示。」州曰：「喫粥了也未？」曰：「喫了也。）州曰：「洗鉢盂去。」其僧於言下大悟。（《傳燈錄》）

這則公案，後來雲門禪師拈出來示衆說：「且道：有指示？無指示？若道有指示，問他道什麼？若道無指示，這僧何得悟去？」據我看，粥是黏性的東西，趙州敎他洗鉢盂去，是指示他解黏，解黏就是破除執著。

B、黃龍誨機禪師初參巖頭，問：「如何是祖師西來意？」頭曰：「你還解救糍麼？」師曰：「解。」頭曰：「且救糍去。」後到玄泉，問：「如何是祖師西來意？」泉拈起一莖皁角曰：「會麼？」師曰：「不會。」泉放下皁角，作洗衣勢。師便禮拜，曰：「信知佛法無別。」泉曰：「你見什麼道理？」師曰：「某甲曾問巖頭，頭曰：『汝還解救糍麼？』救糍也只是解黏，和尙提起皁角，亦是解黏。所以道無別。」泉呵呵大笑。師遂有省。（《宗鑑法林》）

在這則公案中，巖頭敎黃龍去救糍，是象徵的語言；玄泉放下皁角，作洗衣勢，是象徵的動作；其意義都是解黏，和趙州敎僧洗粥盂去，是一樣的。

C、溈山一日指田謂仰山曰：「那頭得恁麼高，這頭得恁麼低。」仰曰：「却是這頭高，那頭低。」溈曰：「汝不信，但向中間立，看兩頭。」仰曰：「不必中間立，亦莫住兩頭。」溈曰：「若如是，著水看，水能平物。」仰曰：「水亦無定，但向高處高平，低處低平。」溈乃休去。（《宗鑑法林》）

按禪宗修持境界有三關：㈠初關，㈡重關，㈢牢關。一個徹悟的人，這三關都須層層突

破。例如從凡入聖是初關，從聖入凡是重關，凡聖俱不立是牢關。聖是那頭，凡是這頭，凡聖俱不立是中間。仰山所說的「不必中間立，亦莫住兩頭。」就是象徵三關齊破的境界。這還是象徵的語言。

D、勝光钁斷一蚯蚓，向子湖神力禪師云：「某甲今日钁斷一條蚯蚓，兩頭俱動，未知性命在那頭？」子湖提钁頭向蚯蚓左頭打一下，右頭打一下，中心空處打一下，擲却钁頭便歸。（《古尊宿語錄》）

勝光問子湖：「蚯蚓的性命在那頭？」是還有邊見存在。子湖用钁打蚯蚓的左頭、右頭和中心，暗示他：中間和兩頭都應除却，這是象徵的動作。

㈡譬喻障：禪宗祖師們慣常用譬喻，所譬的是禪理。我們除必須悟解禪理外，還要了解譬喻本身，否則亦會成一層障礙。例如：

A、潭州神山僧密禪師，與洞山行次，忽見白兔走過，密曰：「俊哉！」洞曰：「作麼生？」密曰：「大似白衣拜相。」洞曰：「老老大大，作這個語話！」密曰：「你作麼生？」洞曰：「積代簪纓，暫時落魄。」（《宗鑑法林》）

在這則公案中，白兔比擬白衣，白衣是老百姓，直拜冢宰，喻由修而悟，僧密的意思是如此，可是洞山却破斥他這種說法。洞山說：「積代簪纓，暫時落魄。」他的意思是：人人皆有佛性，好比仕宦世家，本來尊貴，只因迷忘自寶，淪落微賤，雖然飄零萬狀，而骨相却還是存在的。首先要知自本心，悟自本性。這是先悟後修，與由修而悟的法門是不同的。（按這原是曹洞宗的宗旨。《人天眼目》與《宗門玄鑑圖》，載有曹山五位圖頌，第一位頌正中偏云：「白衣雖拜相，此事不為奇，積代簪纓者，休言落魄時。」註云：「就初悟此理時立。」）

B、僧問石霜性空禪師：「如何是祖師西來意？」霜曰：「如人在千尺井中，不假寸繩，出得此人，即答汝西來意。」僧曰：「近日湖南暢和尚出世，亦為人東語西話。」霜喚沙彌：「拽出這死屍著！」沙彌即仰山。仰後問耽源：「如何出得井中人？」耽源曰：「咄，癡漢！誰在井中？」仰後問溈山，溈召：「慧寂！」（按慧寂即仰山法名）仰應諾。溈曰：「出也。」（《傳燈錄》）

上述的井中人，喻我們的自性。達磨祖師由西方來東土，旨在教人撥塵見性。但自性即本體，無形無相，是無法表現的，我們只能藉用顯體。溈山召喚慧寂，慧寂應諾，這豈不是自性的作用麼？

C、宣州刺史陸亘大夫問南泉禪師：「古人瓶中養一鵝，鵝漸長大，出瓶不得。如今不得毀瓶，不得損鵝，和尚作麼生出得？」南泉召：「大夫！」亘應諾。南泉曰：「出也。」亘從此開解，遂禮謝。（《御選語錄》）

這則公案和上一則差不多。但上一則是明喻，這則却是暗喻，在譬喻類別上是有點不同的。

㈢諺語（或方言）障：禪宗公案中常夾雜著唐宋時代的方言或諺語，有些方言和諺語，而今久已失傳，無從查考，甚或意義不明。這雖無關宏旨，但亦是一層文字上的障礙。例如：

A、趙州從諗禪師，問投子和尚：「死中得活時如何？」投子曰：「不許夜行，投明須到。」州曰：「我早侯白，伊更侯黑。」（《傳燈錄》）

禪宗稱入涅槃境界為「大死一回」，從涅槃境界裏轉身（至生死海來度衆生），為「絕後再甦」。趙州將這個意思問投子，是有心乘機來考驗他的。其實「大死」與「再甦」，只可自知，何必去考驗人呢？投子是精識精，便回答趙州說：「不許夜行，投明須到。」涅槃境界是不動步而到的。趙州是已到過的。人是從涅槃境界裏轉身出來的人，投子却說他未到，教他再回到涅槃境界。換句話說，趙州問投子：從聖入凡時如何？投子却告訴他：要從凡入聖。這是禪宗祖師們「抽釘拔楔」的慣技。

於是趙州乃說：「我早侯白，伊更侯黑。」這兩句是什麼意思呢？（禪宗典籍，多把它解錯了，甚至侯白侯黑，寫成猴白猴黑。近人丁福保《佛學大辭典》，及日本諸橋轍次《大漢和辭典》，內容豐贍，對此侯白侯黑，亦皆付諸闕如。）它的出處，是在秦少游《淮海集》中。少游有一篇〈二侯說〉，原文是這樣的：

聞有侯白，善陰中人以數，鄉里甚憎而畏之，莫敢與較。一日，過女子侯黑於路，據路傍，佯若有所失，白怪而問之。黑曰：「不幸墮珥於井，其值百金，有能取之，當分半以謝。夫子獨無意乎？」白良久計曰：「彼女子亡珥，得珥固可紿而勿與。」因許之，脫衣井旁，縋而下，黑度白已至水，則盡取其衣，亟去，莫知所塗。故今聞人呼相賣曰：「我已侯白，伊更侯黑。」

由上看來，趙州用這兩句閩諺的意思，是說：「我原是想去賺他的，想不到結果却被他賺了。」我們如果未把這兩句閩諺的意義查考出來，誰能說我們已看懂了這則公案呢？

此外尚有典故障（包括佛典）、名相障等等，只要查閱辭典，就會了解，這兒姑且從略了。

總之，禪宗祖師們的公案是禪的心髓，要透視禪的心髓，必須突破禪理障與摹寫障，一如我們透視肉體的心髓，必須用X光來突破皮骨血肉的障礙一樣。從前有一則公案：

荊南節度使成汭，遣大將入雲居山送供與道膺禪師，問說：「世尊有密語，迦葉不覆藏。如何是世尊密語？」膺召曰：「尚書！」其人應諾。膺曰：「會麼？」曰：「不會。」膺曰：「汝若不會，世尊有密語；汝若會，迦葉不覆藏。」（《傳燈錄》）

同樣的道理：你若沒有像X光一般的透視禪理障與摹寫障的眼睛，祖師們的公案，對你也是密語；反之，你若有像X光一般的透視禪理障與摹寫障的眼睛，祖師們公案，對你便是不覆藏。

〔參考資料〕《宗門十規論》；南懷瑾《禪與道概論》；鈴木大拙著．劉大悲譯《禪與生活》；鈴木大拙、佛洛姆合著．孟祥森譯《禪與心理分析》；宮本正尊編《佛教の根本真理》。

公巖（1758～1821）

日本眞宗大谷派僧。越後（新潟縣）人。號海德院。二十歲至京都，參叩諸名師，除研習宗學外，兼修徂徠派之學，又師事皆川淇園，修經史諸子百家及詩文之學。其後，徧遊諸方，大張講筵。初時，師所倡導之說，頗違宗義（世稱公嚴之異義、果海投入之異義、異安心者），然附和者衆。享和二年（1802），被召回本山，受講師香月院深勵等人之教誨而翻然悔悟。文政四年，遊化北國途中，示寂於客舍中，享年六十四。著作頗多，有《文類聚鈔行信記》、《因願成就濟輔記》等。

〔參考資料〕《羽州異安心御糺記》；《公巖上人事歷》；《圓乘院宣明碑傳》。

分別（梵vikalpa）

思惟量度之意。又譯作思惟或計度。即心心所法對境而思惟量度。如《成唯識論》卷七說，將所變見分稱爲分別，是因其能取相之故。同書卷八又說，諸染淨的心心所法皆稱爲分別，因能緣慮之故。亦即心心所法能取境相，加以思惟量度，故稱爲分別。

分別依行相等而有種種差異。如《大毗婆沙論》卷四十二、《俱舍論》卷二等說共有三種分別，其中起於前五識的稱爲自性分別，與意識相應之念稱爲隨念分別，與意識相應的散慧稱爲計度分別（或推度分別）。但《大乘阿毗達磨雜集論》卷二說，此三分別皆與意識相應，即自性分別通於現在，隨念分別通於過去，計度分別通過去未來現在三世。

此外，又說有任運、有相、無相、尋求、伺察、染污、不染污等七種分別。其中任運分別是指五識身於自境界任運而轉；有相分別是指自性、隨念二種分別，取過、現境種種相故；無相分別是指希求未來境而行分別；至於尋

求、伺察、染污、不染污等四種分別皆以計度分別爲自性。

依《攝大乘論本》卷中載，總攝一切分別略有十種。即根本、緣相、顯相、緣相變異、顯相變異、他引、不如理、如理、執著、散動。《顯揚聖教論》卷十六說，虛妄分別有自性、差別、總執、我、我所、愛、不愛、愛不愛俱相違等八種，由此八種而起分別戲論所依緣事、見我慢事、貪瞋癡事等三種事。

在梵語辭彙之中，有「開示」義的nirdeśana，有「判別」義的pariccheda，有「分析」義的梵語vibhajya等也被譯作分別。如《法華經》卷一〈方便品〉云（大正9・7b）：「諸佛以方便力，於一佛乘分別說三。」即以nirdeśana爲分別之義，《大乘阿毗達磨雜集論》卷一云（大正31・697b）：「觸者，依三和合諸根變異分別爲體。」即以pariccheda爲分別之義，而《善見律毗婆沙》卷二云（大正24・684b）：「佛法云何？答言：佛分別說也。」《俱舍論光記》卷二十云（大正41・310b）：「毗婆名分別。」即以vibhajya爲分別之義。

◉附：〈三分別〉（摘譯自《佛教大辭彙》、《望月佛教大辭典》等）

三分別，指心對外在對象所起的三種思惟推量作用。即：

⑴**自性分別**：又稱任運分別、自性思惟。指心識認知作用中，任運覺知現在所緣之境，絲毫不加推測思考，只是單純的認識。亦即直接認識對境的直覺作用。

⑵**隨念分別**：又稱隨憶思惟。指想起過去所知覺、思考之事的追想記憶作用。

⑶**計度分別**：又稱推度分別、分別思惟。指計量推度三世不現見之事相的判斷推理作用。

《大乘阿毗達磨雜集論》卷二云（大正31・703a）：「三分別者，謂自性分別、隨念分別、計度分別。自性分別者，謂於現在所受諸行自相行分別。隨念分別者，謂於昔曾所受諸行追念行分別。計度分別者，謂於去來今不現見事思構行分別。」依《雜集論》之意，三分別皆與意識相應，而自性分別通現在，隨念分別通過去，計度分別則過去、現在與未來共通。

關於三分別之體，大小乘所說有異。

⑴**自性分別**：依《大毗婆沙論》之意，是以尋伺爲體；尋伺與六識相應，故自性分別通在六識。依唯識大乘則有兩說，一說同《婆沙》以尋伺亦通前五識，故前五識有任運分別。一說尋伺唯與意識相應，故分別唯在第六識，或說自性分別非以尋伺爲體，故通在八識。

⑵**隨念分別**：依《婆沙》是以第六識相應之念爲體，通定心、散心。大乘則以尋伺爲體，唯在第六識。

⑶**計度分別**：《婆沙》認爲以第六識相應之散心之慧爲體。大乘中，一說以尋伺爲體，緣三世之境，故限於第六識；一說非以尋伺爲體，仍依思、慧而立，緣現在之境，通第六、第七二識。

又，《俱舍論》卷二認爲眼等五識唯有尋伺相應的自性分別，故稱之爲無分別，而第六意識兼具計度分別及隨念分別，能分別所緣之境，故稱之爲有分別。

此外，據《大毗婆沙論》等所說，二禪以上爲無尋無伺地，故無自性分別，初禪以上是定地，故無計度分別，唯隨念分別通三界皆有。

〔參考資料〕 《雜阿含經》卷三；《大毗婆沙論》卷四十二、卷七十二；《成唯識論》卷三、卷五、卷七（本）；《唯識論了義燈》卷五（末）；《雜阿毗曇心論》卷一；《順正理論》卷四；《俱舍論》卷三十；《入楞伽經》卷四〈集一切佛法品〉；《瑜伽師地論》卷五十三；梶山雄一《空の思想》。

分身（梵ātmabhāva-nirmita）

佛菩薩爲化導有緣的衆生，以方便力變化多身於十方以化度衆生，即謂爲「分身」。就佛菩薩之分身以度化衆生而言，又謂「分身度

化」或「分身遣化」。佛經中較特殊的用例，是《法華經》〈見寶塔品〉的分身說。即：釋迦牟尼佛於靈鷲山講《法華經》時，從法座中央湧出多寶塔，懸住空中，並從塔中出讚歎釋迦佛演說《法華經》之大音聲。爾時，四眾渴見多寶如來之面目，大樂說菩薩遂白佛言：「世尊，我等願欲見此佛身。」佛告大樂說菩薩：「是多寶佛有深重願：若我寶塔，為聽法華經故，出於諸佛前時，其有欲以我身示四眾者，彼佛分身諸佛，在十方世界說法，盡還集一處，然後我身乃現。大樂說！我分身諸佛，在於十方世界說法者，今應當集。」大樂說白佛言：「世尊，我等亦願欲見世尊分身諸佛，禮拜供養。」於是，釋迦牟尼佛放白毫光，十方分身諸佛即來會集。

觀世音菩薩分三十三身，地藏菩薩現身六道等，皆是以慈悲權化而垂無窮的應益。善導《法事讚》卷下，謂阿彌陀佛的脇侍觀世音云（大正47・433c）：「一切時中助佛化，分身六道起慈心，念念隨機為說法。」又云（大正47・432c）：「十方凡聖專心向，分身遣化往相迎，一念乘空入佛會，身色壽命盡皆平。」

關於分身的意義，吉藏《法華玄論》卷九云（大正34・434c）：「以多寶並坐，顯十方諸佛如來同共一法身，又集釋迦分身故顯一佛自有本迹。」窺基《法華玄贊》卷八云（大正34・811a）：「多寶如來身一體示現攝取一切佛身故，由身平等但說一身攝諸佛身，又顯自他身無差別故，十方分身佛集身無異故，彼身即我身。」亦即以多寶佛表一切諸佛，而多寶佛與釋尊同坐一座，乃表顯釋迦佛與一切諸佛同一法身。此外，若以象徵法身的釋迦佛為本體，則分身諸佛就是迹身。因此本迹亦同一身。

〔參考資料〕《法華文句》卷八（下）；《開目抄》卷下；《觀普賢菩薩行法經》。

分衛（梵paiṇḍapātika，巴piṇḍapāta，藏bsod-sñoms-pa）

即乞食。指修道者每日至民家門前接受飯食等物的給與。又作團墮或托鉢。音譯為賓荼波底迦、儐荼夜波多、賓荼夜。印度多摶食作團，墮釁於鉢中；團墮乃就乞得之食而譯。據《釋氏要覽》卷上引《僧祇律》謂，乞食分施僧尼，衛護令修道業，故稱分衛。《增一阿含經》卷四十七云（大正2・801a）：

「云何比丘學乞食之法？於是比丘趣以支命，得亦不喜不得亦不憂。設得食時思惟而食，無有貪著之心，但欲使此身趣得存形。除去舊痛更不造新，使氣力充足。如是比丘名為乞食。」

關於乞食之威儀及時限，《中阿含》卷四十八〈牛角娑羅林經〉謂（大正1・729b）：「若有比丘隨所依住，城郭村邑彼過夜，平旦著衣持鉢，入村乞食，善守護身，善斂諸根，善立其念。彼乞食已，過日中後，收舉衣鉢，澡洗手足，以尼師壇著於肩上，或至無事處。」另據《增一阿含經》卷四十七載，比丘迦留陀夷在日暮將雨、處處泄電時，入城乞食，一孕婦見而驚怖，以致胎墮，故佛制不過中食。

《寶雨經》卷八載，菩薩之乞食為成十事。即：

(1)為攝受諸有情故：菩薩見一切有情受諸苦惱，設雖成就微少善根，而此善根暫時非久，為欲攝益如是有情故而行乞食。

(2)為次第故：菩薩入於城邑聚落之時，住於正念具足威儀，諸根寂然亦不高舉不令放逸，不捨貧窮家而入富貴家，由一家詣一家，除惡所（即惡狗家、新產犢家、惡種類家）外次第乞食。

(3)為不疲厭故：菩薩次第乞食時，不出厭離，亦不疲倦，於彼有情無所憎愛。

(4)為知足故：菩薩由不疲厭而生知足，於好於惡隨應受取。

(5)為分布故：菩薩若得食則歸住處，於如來像前恭敬供養，所得食物分成四分，一分與同梵行者，一分施貧窮之人，一分與惡趣之有情

，一分自食。

(6)爲不耽嗜故：菩薩雖食而於食事無貪染無愛著，唯爲活命而受食。

(7)爲知量故：身若極羸廢修善品，身若極重增長睡眠，故菩薩受食不使身羸亦不令重。

(8)爲善品現前故：菩薩如法行食，能使善品增長。

(9)爲善根圓滿故：由勤修故無有懈怠亦無嬾墮，而得圓滿菩提資糧。

(10)爲離我執之想故：由得圓滿菩提資糧能成熟菩提分法，遠離我執，得無我故能捨身肉施與有情。

依《十住毗婆沙論》卷十六載，乞食有十利，即(1)所用活命，自屬不屬他；(2)衆生施我食者，令住三寶，然後當食；(3)若有施我食者，當生悲心，我當勤行精進，令善住布施，作已乃食；(4)隨順佛之敎行；(5)易滿易養；(6)行破憍慢法；(7)無見頂善根；(8)見我乞食，餘有修善法者亦當效我；(9)不與男女、大小有諸因緣事；(10)次第乞食故，於衆生中生平等心。

分衞乞食在我國俗稱「托鉢」。佛教傳入我國之後，由於我國的社會制度與民風，概與印度不同，因此分衞乞食之風氣漸不流行。雖亦偶有行之者，但並未蔚成僧人之固定生活方式。

現代台灣的佛敎界，托鉢已成爲一種儀式。凡某一寺院在傳戒過後，或遇較大規模之佛敎慶典，則往往舉辦團體性的托鉢募款活動。但是所募得之款項，並未作爲僧人之生活費用，而是轉作社會慈善基金。因此，此一意義下的分衞，已與早期印度僧人分衞乞食之意義不同。

〔參考資料〕《無量壽經》卷上；《十二頭陀經》；《瑜伽師地論》卷二十五；《大智度論》卷三；《五分律》卷二十七；《中阿含經》卷五十六〈羅摩經〉；《法集經》卷一；《大乘本生心地觀經》卷五；《維摩經》〈弟子品〉。

分別起

俱生起的對稱。指後天性的煩惱，即依邪師、邪敎、邪分別而引起者。《成唯識論》卷一（大正31・2a）：「分別我執亦由現在外緣力，故非與身俱，要待邪教及邪分別，然後方起，故名分別。」卷二載（大正31・7a）：「分別法執亦由現在外緣力故，非與身俱，要待邪教及邪分別，然後方起，故名分別。」

十根本煩惱中，貪、瞋、癡、慢及身、邊二見、二十隨惑皆通分別、俱生，疑、邪見、見取、戒禁取等四者唯分別起。《成唯識論》卷六謂（大正31・32a）：「如是總則十煩惱中，六通俱生及分別起，任運思察俱得生故。疑後三見，唯分別起，要由惡友或邪教力，自審思察方得生故。」、「二十皆通俱生分別，隨二煩惱勢力起故。」又，分別之二障，粗而易斷，故屬見所斷，即於見道，證生法二空之眞如時，得斷盡之。

〔參考資料〕《顯揚聖教論》卷一；《大乘阿毗達磨雜集論》卷四；《成唯識論》卷九；《成唯識論述記》卷一（末）；《大乘法相宗名目》卷三（下）。

分別論（巴Vibhaṅga-ppakaraṇa）

南傳七論之一。簡稱毗崩伽（分別）。係整理教法中重要的法數、學處，而以問答方式敍述的論書。在南傳七論中，位列第二，次於《法集論》，但不論就論藏的發達史或本質意義而言，本論都具有列居第一位的重要性。在北傳說一切有部諸論中，最類似本論的是《法蘊足論》。

全書由十八分別（品）組成，前十五品的每品各分經分別、論分別、問難三部份解說，後三品的每品各分本母和廣釋二部份解說。所論述的要點係依教理行果的次序，內容則以三學爲基準。各品概要如下：

(1)蘊分別：解說色等五蘊。

(2)處分別：解說十二處。

(3)界分別：經分別部分，解說地水火風空識、樂苦喜憂捨無明、欲瞋害出離不瞋不害等各六界。論分別部分，解說眼等十八界。

(4)**諦分別**：解說四諦。

(5)**根分別**：列舉並說明二十二根（缺經分別）。

(6)**緣相分別**：經分別解說十二緣起，論分別解說二十四種緣起（缺問難）。

(7)**念處分別**：解說身、受、心、法四念處。

(8)**正勤分別**：解說四正勤。

(9)**神足分別**：解說四神足。

(10)**覺支分別**：解說七覺支。

(11)**道分別**：解說八正道。

(12)**定分別**：解說四禪、四無色定。

(13)**無量分別**：解說慈、悲、喜、捨四無量。

(14)**學處分別**：解說離殺生、離不與取等五學處（缺經分別）。

(15)**無礙解分別**：解說義、法、詞、辯四無礙解。

(16)**智分別**：本母部分列舉由一種智至十種智的各家說法，廣釋部分逐一詳解各說。

(17)**小事分別**：專論煩惱。

(18)**法心分別**：綜合論述諸門。

本書原典已由戴維斯夫人（Mrs. Rhys Davids）校訂出版（P. T. S.，1904）。另有佐藤密雄的日譯本，收在日譯《南傳大藏經》卷四十六、四十七。註釋本有覺音《除癡迷論》（Sammoha-vinodanı），已由佛授（A. P. Buddhadatta）校訂出版（P. T. S.，1923）。

〔參考資料〕《善見律毗婆沙》卷一；《南方上座部論書解說》；B. C. Law《A History of Pali Literature》。

分別變

唯識學用語。指由心、心所的作意力而變現之境。如《成唯識論》卷二云（大正31·11a）：「有漏識變略有二種：(一)隨因緣勢力故變，(二)隨分別勢力故變。初必有用，後但為境。」對此，《成唯識論述記》卷三（本）釋云（大正43·326b）：

「謂作意生心，是籌度心，即六、七識。隨自分別作意生故。由此六、七緣無等時，影像相分無有實體。未必有用。亦非由說分別故變境體定無，亦緣有故。（中略）若能緣心不任運起，雖任運起而無勝力，所變之相非實種生名分別變。」

亦即在八識中，第八識及前五識及五俱意識所緣之境，是依因緣任運而生，皆有實用，故以之為因緣變，而第七識及第六獨頭意識之境是依分別作意力而生，非從實種子而生，如鏡中火只是影像並無實用，故稱之為分別變；又，與第八識相應的觸等心所之境任運而起，然由於係假種所生而無殊勝力，故亦攝於分別變。

此外，《成唯識論掌中樞要》卷上（末）謂，三類境中，獨影與帶質之一部分是分別變。亦即性境是因緣而生，有實用，故為因緣變，獨影境是獨頭意識所變，與能緣之見分皆由同一種所生，如龜毛兔角等只有影像而無本質；在帶質境中，如因中第七識所緣之第八識有其本質，故為見相別種，然其妄計之我相是由能緣之心而生，即與見相同種，故攝於分別變。

〔參考資料〕《成唯識論了義燈》卷三；《成唯識論演祕》卷三（本）；《成唯識論同學鈔》卷二之五；《百法問答抄》卷二。

分別說部（梵vibhajya-vādin，巴vibhajja-vādin，藏rnam-par phye-ste smra-pa）

部派佛學用語。又作分別論者，或分別論師。音譯為毗婆闍婆提、毗婆闍縛地。自語意上觀察，「分別說部」指主張分別說的部派，「分別論者」或「分別論師」是指主張分別說的人（或師）而言。

所謂「分別說」，是與「一說」相對的術語。印度部派佛教初期，上座部是主張「分別說」的，認為對於釋尊所說的教法應該分別加以解釋，應該作不同層次的分析論究。亦即應該區分為假名說或真實說，真諦或俗諦，了義或不了義。而大眾部是主張「一說」的，亦即

認爲對於釋尊的說法，後人應作全盤肯定的解釋，而不必用「分別說」的態度去作進一步的區分。

在部派佛教逐漸分化之後，「分別說部」一詞所指的內涵逐漸複雜，已非早期之上座部可以概括。在《大毗婆沙論》、《俱舍論》、《異部宗輪論》、《論事》、《善見律毗婆沙》等書中，皆有分別說部的資料，但是對於分別說部究竟屬於那一部派，則衆說紛紜，並無確定資料可供依循。可以明白理解的是，在《大毗婆沙論》中所說的「分別說部」，顯然是說一切有部所評斥的對象。亦即指在部派佛學之中，分別說部是持論與說一切有部大不相同的佛教學派或團體。但是到底這一學派是小乘二十部派中的那一派，則不得而知。

在近代學者的研究中，分別說部的歸屬雖然較前明朗，但仍無法作最後定論。玆依論文發表之先後，列出中日佛教學者的研究結果如次：

(1)日本・赤沼智善以爲，分別說部就是化地部（《宗教研究》二卷五號）。

(2)日本・木村泰賢以爲，分別說部是指南方上座部、飲光部，及大衆部末流之若干部派（《宗教研究》二卷六號）。

(3)呂澂在其《印度佛學源流略講》第二講謂，《大毗婆沙論》所說的分別說部，只是泛說一般採用分別說的態度與方法者，並未確定是指那一派。其中，既有化地部，也有南方上座部，甚至於也有案達的大衆部。但是，上座系與分別說部的關係最爲密切。此外，呂澂在〈阿毗達磨泛論〉文中，又謂分別說部是西北印度之大衆、上座二部末派之混合派。

(4)印順以爲，分別說部是指銅鍱部、飲光部，或指泛稱分別說部的大陸學派——在罽賓地區流行的化地、法藏、飲光部。尤以化地部爲主流。

◉附一：印順《說一切有部爲主的論書與論師之研究》第九章第一節（摘錄）

分別論者的部派問題

《大毗婆沙論》的分別論者，是印度本土，尤其是流行於北方罽賓（Kaśmīra）區的化地、法藏、飲光——三部。對勘《異部宗輪論》，與化地部思想一致的，就有：(1)信等五根唯是無漏，(2)緣起是無爲，(3)阿羅漢無退，(4)有齊頂阿羅漢，(5)隨眠心不相應，(6)無中有，(7)四諦一時現觀，(8)過去未來是無。

《大毗婆沙論》說：「分別論者執世第一法相續現前。」涼譯《毗婆沙論》，就作「彌沙塞部」。《大毗婆沙論》說：「化地部說：慧能照法，故名阿毗達磨。」而晉譯《鞞婆沙論》，就作「毗婆闍婆提」。化地部與分別論者，在古代譯師的心目中，大概是看作同一的。又如《大毗婆沙論》卷十八說：「或復有執：五法是遍行，謂無明、愛、見、慢及心，如分別論者。故彼頌言：有五遍行法，能廣生衆苦，謂無明愛見，慢心是爲五。」

《異部宗輪論》說：「此（化地）部末宗，因釋一頌，執義有異。如彼頌言：五法定能縛，諸苦從之生，謂無明貪愛，五見及諸業。」

比對二頌，雖文句略有出入，但不能說不是同一的。這一頌，在眞諦（Paramartha）的《部執異論》譯爲：「無明心貪愛，五見及諸業。」更爲相近。

分別說系的法藏部（法密部）與飲光部，由於《異部宗輪論》所說太簡，無法與《大毗婆沙論》的分別論者相比對。據《雜心阿毗曇論》說：「曇無得等說一無間等。」這是一時見諦的頓現觀說，與分別論者、化地部相同。依《大毗婆沙論》，法密部與分別論者說，有二則不同：㈠分別論者立四相是無爲；法密部說，三相有爲，滅相無爲。㈡分別論者以心的有力或無力，爲身力、身劣；而法密以精進、懈怠，爲身力與身劣。這二義雖所說不同，而思想還是非常接近的。《大毗婆沙論》的飲光部義，僅「異熟未生，彼因有體」，也見於《異部宗輪論》。《順正理論》稱之爲分別論者，已如上所說。

《異部宗輪論》說：法藏部「餘義多同大衆部執」；飲光部「餘義多同法藏部執」，也就是多同大衆部說。其實，化地部也還是多同大衆部執，如上所舉八則，除第四則不明外，都是與大衆部相同的。而《異部宗輪論》所說的化地部義，如：預流有退，道支無爲，五識有染有離染，這也是與大衆部說相同的。《大毗婆沙論》所引的分別論者，所說也多分與大衆部義相合，如：(1)心性本淨，(2)世尊心常在定，(3)無色界有色，(4)道是無爲，(5)預流得根本靜慮，(6)佛生身是無漏。

這麼說來，化地、法藏、飲光——分別論者，與大衆部的思想非常接近，這是值得重視的問題。分別說部——分別論者，是上座部所分出的大系（依《異部宗輪論》，從說一切有部分出），屬於上座系統的學派，怎麼立義反而與大衆部接近呢？這好像是很離奇的。於是素來系統不明的分別論者，或以爲上座學派而受有大衆部的影響，或以爲是大衆與上座末派的合流。這種解說，是根源於一項成見；從成見而來的推論，自然是不會正確的。在一般的習見中，大衆部是這樣的，上座部是那樣的，壁壘分明。而分別說系，從上座部分出，而立義多與大衆部相同，那當然要解說爲：受了大衆部的影響，或二部末派的合流了。我們相信：思想的開展，是「由渾而劃」的；「作始也簡，終畢也鉅」的。那末，大衆與上座部的分立，到底爲了什麼？當時的大衆部教義，就如《異部宗輪論》所說的嗎？從上座部而分爲分別說與說一切有，又爲了什麼？當時的說一切有部，教義就與《發智論》、《大毗婆沙論》相同嗎？當時的分別說部，就如銅鍱部七論所說的嗎？當然都不是的。大衆與上座，說一切有與分別說的分立，起初爲了某些根本論題，與學風的傾向不同（後來的支派，不一定爲了這些）。基於這些根本的主要的不同，逐漸發展而完成非常不同的學派。在同一學系中，起初是含渾的，逐漸發展，而現出內部的對立思想。這些不同，可能反與另一學系一致。這不一定是背叛自宗，而是這些不同，有些是一向存在的老問題。如上一章所說，說一切有部，不限於阿毗達磨論師，譬喻師也還是說一切有部的。譬喻師的某些思想，不也是同於分別論者嗎？所以，分別論者的論義，近於大衆部，說明了在佛教學派思想的開展過程中，印度本土的學派，在同一區域，同一思想氣氛中，自然會有共同的傾向，同樣的理論。如以爲《大毗婆沙論》的分別論者，爲大衆與上座末派的合流；那末化地、法藏等學派，都是二部末派的合流嗎？學派間的相互影響，或多或少，都是不免的。能說分別論者——分別說部受大衆部的影響，而不是大衆受分別說部的影響嗎？《大毗婆沙論》的分別論者，實爲分別說部中，大陸學派的一般思想。

分別論者的思想

分別論者的思想，與說一切有部阿毗達磨論義，距離極大。在說一切有部（與後起的瑜伽大乘）心目中，這是邪惡的分別，存有厭惡與鄙薄的心情。然在印度全體佛教的開展中，自有他的特殊貢獻。

㈠分別說部，是重僧伽的，重毗奈耶的；開展於印度本土的分別論者，始終保持了這一傳統。依《異部宗輪論》說，大衆系各部的教學，重心在發揚佛陀聖德的圓滿。有名的大天（Mahādeva）五事，就是低抑阿羅漢，以阿羅漢爲不究竟的宣言。對於這，分別論者也一樣的頌揚佛德（譬喩師也有同一傾向），如說：「佛生身是無漏。」「讚說世尊心常在定。（中略）又讚說佛恆不睡眠。」

分別論者雖頌揚佛的聖德，但並不低抑阿羅漢與僧伽。所以，佛的生身無漏，法藏部說：「阿羅漢身皆是無漏。」與佛並沒有差別。化地部說得最爲徹底，如《異部宗輪論》說：「僧中有佛。（中略）佛與二乘，皆同一道，同一解脫。」

法藏部雖推重佛的功德，但也還是「佛在僧中」。「佛在僧中」、「僧中有佛」，都是以現實人間的佛陀爲宗依的。重（聲聞）僧伽

，重阿羅漢，也當然會重毗奈耶（對大衆部說，上座部是重律的）。如《大毗婆沙論》卷九十六說：「分別論者，立四十一菩提分法。」

分別論者在一般的三十七菩提分法以外，重視有關衣食住的四聖種，立四十一菩提分法。可見在修持上，不但重於律行，更傾向於精嚴苦行的頭陀行了。

㈡分別論者與說一切有部的譬喻師，在某些問題上，有共同的傾向。

⑴讚頌佛德，如《大毗婆沙論》卷七十九說：「諸讚佛頌，言多過實。如分別論者，讚說世尊心常在定。（中略）又讚說佛恆不睡眠。（中略）如彼讚佛，實不及言。」

分別論師的讚頌佛德，與譬喻者一樣，在阿毗達磨者看來，不免言過其實。對分別論者的批評，也與對法善現（馬鳴）（Dharmasubhūti）、達羅達多（Dharadatta）等「文頌者」，採取同樣的態度。

⑵分別論者雖沒有被稱爲持經者，但從《大毗婆沙論》引述來說，大抵是直依經文而立義的。依經立義，所以契經所沒有說的，也就不會建立了。如《順正理論》卷四十六說：「分別論師作如是說：無九十八所立隨眠，經說隨眠唯有七故。」這一主張，在《大毗婆沙論》卷五十這樣說：「謂有沙門，執著文字，離經所說，終不敢言。彼作是說：誰有智慧過於佛者，佛唯說有七種隨眠，如何强增爲九十八？」

這麼看來，被稱爲「著文沙門」的分別論者，是上座系統中重經說的學派。《三論玄義》有這樣的傳說：

「上座弟子但弘經，以經爲正。律開遮不定；毗曇但釋經，或過本，或減本，故不正弘之，亦不棄捨二藏也。而薩婆多部，謂毗曇最勝，故偏弘之。（中略）上座弟子見其棄本弘末，四過宣令，遣其改宗，遂守宗不改，而上座弟子移往雪山避之。」

這項傳說，順於北方所傳的部派分流說。但至少可以說明：上座部系，是有經律論——三藏的。說一切有部偏宏阿毗達磨，而上座弟子是重經的。說一切有與上座分別說的分立，決非因於重經或重論。但在這二系的發展中，（傳於海南的銅鍱部外），分別論者的阿毗達磨，停滯而不再開展，重於經說；而說一切有的主流，大大的發展了阿毗達磨，這也是事實。在這個意義上，覺得說一切有部的譬喻者，雖稱爲「持誦修多羅者」，不免深受阿毗達磨論宗的影響。《大毗婆沙論》所引的譬喻師義，很少是引經立義的。

⑶以世俗現喻來說明，與譬喻師相同。《大毗婆沙論》所引的分別論者，舉銅器（頗胝迦）等喻；破瓶喻；折路迦緣草木喻；果從器出，轉入彼器喻。更明顯的，被指爲：「彼依假名契經，及依世俗言論。」如《大毗婆沙論》卷六十說：「彼非素怛纜，非毗㮈耶，非阿毗達磨，但是世間麤淺現喻。世間法異，賢聖法異，不應引世間法難賢聖法！」

說一切有部阿毗達磨者與分別論者，論理方法是不盡相同的。阿毗達磨論者，分別諸法，而達一一法自性。這一一法自性，是體用一如的。在前後同時的關係下，現起刹那（即生即滅的）作用。這是分析的，究理所成立的，或稱之爲「道理極成眞實」。而分別論者，依假名契經（佛的隨俗說法），世俗言論，世間比喻，以說明一切。所以，一法而可以體用不同：「心性本淸淨，客塵煩惱所染。」「染污不染污心，其體無異。」一法而可以在此在彼：「要得生有，方捨死有。」「行行世時，如器中果。」近於常識的，通俗的論義，是分別論者的特色。這點，譬喻師一分相近，與大衆系更爲切近。

㈢分別論者敎義的特色，是心色相依的而傾向於唯心論，這如《大毗婆沙論》說：「無色界有色，如分別論者。」「謂譬喩者分別論師，執滅盡定細心不滅。彼說：無有有情而無色者，亦無有定而無有心。」

有情爲心色的綜合體：沒有物質的有情，沒有精神的有情，都是不會有的，也是難以想像的。這一根本的立場，或許就是佛敎的早期

思想。大衆部及說一切有部的一分譬喩師，曾取同一的見解。經說色受想行識不離，壽暖識不離，都證明了這一論題。在過未無體（大衆系，分別說系）的思想中，這是更重要的。如生於無色界，而現在沒有色法；得二無心定，生無想天，而現在沒有心：那怎麼能引生未來的色與心呢？豈不成爲無因而生嗎？心色相依不離的有情觀，不僅是現實而易於理解的，也是過未無體論者所應有的見地。

但在心色相依的原則下，心識（如六識）顯有間斷的情形，那當然要成立深潛的細心了。傳說上座部本計，「別有細意識」，銅鍱部立「有分識」，分別論者說「滅盡定細心不滅」。這是在一般的，間斷的，麤顯的現象下，發見深隱的，相續的，微細的心識。從心色不離的見地，化地部立三蘊：刹那滅蘊，一期生蘊，窮生死蘊。又立二慧：相應慧，不相應慧；大衆部及分別論者，說纏與心相應，隨眠與心不相應，都是同一思想的不同應用。從後代大乘佛學來看，這是本識論、種子論的先聲，爲過未無體論者最合理的歸趣。

分別說者的細心相續說，傾向於一心論，一意識論。這一思想，與心性本淨說，有著內在的關聯性。說一切有部，及其有關的學派，對心性本淨說，是不能同意的，認爲無經可證。但分別說部（及大衆部），是有經證的。現存銅鍱部所傳的《增支部》增一法中，就有心性本淨的經說。《大毗婆沙論》的分別論者，這樣說：「彼說：心本性清淨，客塵煩惱所染汚故，相不清淨。（中略）彼說：染汚不染汚心，其體無異。謂若相應煩惱未斷，名染汚心；若時相應煩惱已斷，名不染汚心。」

《大毗婆沙論》的「一心相續論者」，也與分別論者的思想相近。細心說與心性本淨說，分別說者與大衆部，取著共同的立場。對大乘佛法來說，有無比的重要性！

分別論者的傾向，與譬喩者一樣，由色心相依而重於心。例如說：壽暖識三相依，而壽命是依識而住，隨心而轉的。身力與身劣，認爲並無實體，由於內心的力與無力。法藏部就解說爲精進與懈怠。身力的强弱，解說爲內心所決定，這是傾向於唯心論的明證。

㈣分別論者的另一重要思想，是眞常無爲說的發達，這是與大衆部的思想，大體一致的。無爲，佛約離煩惱而解脫的當體說，以不生不滅來表示他，因而引發了無爲思想的開展。論究佛法的某些問題，如有永恆常爾的，寂然不動的，就稱之爲無爲，看作無關於變化的實體。說一切有部，成立三無爲——擇滅、非擇滅、虛空，而大衆及分別論者，提出更多的無爲說。如大衆部立九無爲，化地部也立九無爲：分別說系的《舍利弗阿毗曇論》，也立九無爲。雖九無爲的內容，彼此也多少出入，但對眞常無爲思想的重視，可說完全一致。《大毗婆沙論》的分別論者，所說的無爲，有：(1)緣起是無爲，(2)三種（擇滅、非擇滅、無常滅）滅是無爲，(3)諸有爲相是無爲，(4)沙門果是無爲，(5)世體是常，(6)道是無爲。

其中，擇滅與非擇滅無爲，爲一般學派多數贊同的。有爲相中，法藏部說滅相是無爲，與無常滅是無爲相合。緣起無爲，沙門果無爲，是分別論者所共的。道是無爲，與大衆系的說假部同。世體是常，與譬喩師同。分別論者的無爲說，重於緣起、道、果與滅。對於因果的必然理性，及修證所得的恆常不變性，稱爲無爲，可說是對佛說的生死流轉（緣起），及修證解脫，從形而上學的觀點，予以絕對的保證。

分別說者——分別論者，屬於上座部的學統，而在教義上，近於大衆部，與說一切有部阿毗達磨論義，距離較遠。大衆部與上座部的分立，在解經及思想方法上，起初應有師承與學風的不同，但決非壁壘森嚴的對立。在印度佛教的開展中，除分流於錫蘭的銅鍱部，罽賓山區的說一切有部，繼承上座部古說，而爲阿毗達磨的更高開展外：以恆河流域爲中心而分化四方的——大衆系，分別說系，犢子系，都有一種不期然而然的共同傾向。與說一切有部

有極深關係的犢子系，說一切有部中的譬喻師，還不免有共同的趣向，何況分別說者呢！所以，說分別論者爲大衆部所同化，不如說：這是分別說系，在印度本土開展的自然演化。

◉附二：André Bareau著・郭忠生譯〈分別說部之思想〉

在部派佛教一般問題研究中，分別說部（Vibhajyavādin）是最爲困難的部分。它的問題在於：究竟分別說部是否爲單一部派，抑或指由多數略具異質性之部派所構成之部派集團。如係前者，即應明確的指出它是那一部派，其教理及傳承之特點何在；如果是後者，則必須確立各該不同部派共同之處，以及儘可能找出究竟是何等部派構成此一集團。

很早以前開始，現代學者即嘗試解決此一問題，但見解並不一致，莫衷一是。某些學者本身在經過一番深入研究文獻資料後，反而不願表達明確之見解，而這些學者一般都是對於相關資料之來龍去脈有相當認識之人。

我們必須承認，此問題之所以會盤根錯節，糾纏不清，有相當程度是因爲後代之註解者，他們所提供之資料並不確定，而且不是他們個人單純假設而已。在此，我們首先應說明「Vibhajyavādin」乙詞之意義：「主張『分別』（vibhajya）理論之人」或是「主張不同理論之人，所以是異論者。」此一語詞往往因爲使用之人不同而賦予各別之意義。

㈠早期文獻

⑴說一切有部（Sarvāstivādin）之《大毗婆沙論》大約在西元200年左右集出，它是現存關於分別說部之文獻中，時代最早，也是最重要的文獻。《大毗婆沙論》收錄了相當數量關於分別說部之理論，形成了相當廣泛的教理系統，這我們將在下文加以說明。分別說部通常就是指與應理論者（yuktavādin）持相反見解之人，所謂應理論者即是主張正確理論之人，在《大毗婆沙論》中，應理論者就是指說一切有部毗婆沙師。而在本文下面所引之《大毗婆沙論》論文中，分別論者即是異論者，「好持異論，立惡法，遮善法」。所以《大毗婆沙論》似乎就是以分別論者之名來稱呼一般的異論者，亦即不贊同《大毗婆沙論》思想之人，在此情況之下，其作者即不可能或沒有想到要明確的指出其論敵究係何人。所以《大毗婆沙論》使用分別論者乙詞就是泛指說一切有部毗婆沙師以外之人，而指我們多在前面嘗試加以說明的多數部派所構成之集團。

依《俱舍論》之記載，世親認爲：「……以說三世皆定實有故，許是說一切有宗，謂若有人說三世實有，方許彼是說一切有宗，若人唯說有現在世及『過去世未與果業』，說無未來及『過去世已與果業』，彼可許爲分別說部。」此處可以確定飲光部（Kāśyapiya）就是持此一看法，所以它就是分別論者。但分別說部是否僅指飲光部？世親並沒有回答此一問題。

衆賢（Saṃghabhadra）很明確的區分所謂之「增益論者」（補特伽羅論者，pudgala-vādin）、「刹那論者」、「都無論者」、「假有論者」（prajñaptivādin）以及「分別論者」，而最後一種的見解是：「唯說有現（在）及『過去世未與果業』。」所以他的看法與世親相同。

婆藪跋摩（Vasuvarman）在其《四諦論》固也區別分別說部及說假部（Prajñaptivādin，假名部），而他認爲分別說有一項主張：「一切有爲（saṃskṛta）皆苦，由無常（anitya）故。」不過這應是說假部之立場。

最後，（西藏所傳）清辯（Bhavya，跋毗耶）關於部派分裂之第一說，即西北印度之說法（按此一地區爲說一切有部之化區），卻將分別說部列入說一切有部之中，這在形式上顯然與《大毗婆沙論》所傳相互矛盾。清辯之說法是：「在其（說一切有部）本身，有的人認爲：『不感果之過去業是存在的。未來以及已感果之業則不存在。』因爲這種分別（vibhajya），他們在說一切有部之中被稱爲分

別說部。」上開見解是飲光部之立場，所以這點也與世親及衆賢之傳述一致。

⑵錫蘭上座部之大寺派（Mahāvihāra）多次自稱爲分別說部。

在華氏城（Pātaliputta）結集時，阿育王（Aśoka）問：佛陀之教理究竟是什麼？該結集之主持人目犍連子帝須（Tissa Maggaliputta）則告訴阿育王說佛陀主張分別說（vibhajjavaādī）在此之後，目犍連子帝須接著說：佛陀既不是常見論者（sassatavādī），也不是斷滅論者（ucchedavādī）；既不是有想論者（snññīvādī），也不是無想論者（asaññīvādī）等等……。而是在面對此等重大問題時，採取一種審愼的態度，分別（vibhajja）每一教理的正反立場。但是此一相當後出之解釋（西元五世紀時）並不能令人滿意，因爲按此方式，則每一佛教者都是分別論者。而實際上，在諸部派所共傳之《梵網經》（Brahmajalasūtra）中，已對此一態度有所說明，所以不能和上座部之大寺派一樣，以此一角度來成爲區別佛教部派的標準。另一方面，在佛教結集大會上，這也不能作爲判斷是否爲正統之標準，因爲它是所有參與集會者所共同採取的。所以，在西元五世紀時，上座部（Theravādin）很可能，特別是大寺派，仍然認爲自己是分別論者，用以顯示他們承續著華氏城結集的正統地位，而此一結集是於西元前三世紀阿育王在位時舉行的，亦即已有七百年之久。但是在此角度之下，分別說部此一語詞的特殊含義因而無法彰顯。

⑶根據淸辯（Bhavya）所引（第三說）正量部（Sammatīya）之傳說，分別說部是從說一切有部分裂而出，而分別說部又分出：化地部（Mahıśasaka）、法藏部（Dharmagupta）、銅鍱部（Tāmraśātīya）及飲光部（Kaśyapīya）。此處應注意者，飲光部也在此一集團之中，而世親、衆賢以及淸辯所引第一說之作者所認之飲光部之基本主張，即是分別說部所持有者。再者，錫蘭上座部自稱分別論者同樣也應屬於此一集團，他們與化地部有密切之法統關係，殊無可疑。

⑷而淸辯（Bhavya）所引（第二說）大衆部（Mahāsāṃghika）之傳說，分別說部則與上座部（Sthavira）及大衆部併列爲根本部派集團，鼎立而三。而分別說部又分出：化地部、飲光部、法藏部及銅鍱部。此一傳說與上述正量部所傳雖各有獨立之來源，但內容完全一致，所以應可視之爲事實，至極灼然。

綜合以上說明，上述四種傳說（說一切有部、上座部、正量部及大衆部）都是西元五世紀以前印度之資料，經過比對檢校之後，可知就下列數點而言，完全一致或是並無不符之處：

a.分別說部並不是說一切有部。

b.飲光部是分別說部中之一派。

c.上座部（錫蘭），以及與之有密切法統關係之化地部都是分別說部的構成部派。

d.從化地部分裂出來的法藏部也是分別說部。

e.銅鍱部，雖然我們對它認識有限，應該也是屬於此一集團。

f.分別說部是指犢子部（Vātsīpatrīya）以外反對「一切有說」（sarvāstivāda）之上座部（Sthavira）。在阿育王所護持之華氏城結集之後，犢子部以外之上座部分裂成二大集團：說一切有部，此派主張「一切有說」；以及反對「一切有說」之分別說部。而分別說部之領袖應是目犍連子帝須（Tissa Moggaliputta），他就是在說一切有部論書《識身足論》（Vijñānakāya）中，批評「一切有說」之「目連沙門」（Maudgalyāyana），這點前經La Vallée-Poussin指明，《識身足論》把「目連沙門」的名字列在著作之開端，他成爲該著作之一部分。嗣後，分別說部又分出許多部派。首先，毫無疑問的，在西元前三世紀末葉，它分裂爲二部派：化地部及飲光部。前者全然反對「一切有說」；後者則採取較爲調和之立場。其後，又因爲不同之事緣而成立新的部派：錫蘭上座部，印度北部及南部之化地

部、法藏部及銅鍱部。

㈡後代文獻

⑴眞諦（Paramārtha，六世紀前半葉）在其所譯世友（Vasumitra）之《部執異論》，將梵文之Prajñaptivādin（說假部）譯爲「分別說部」，唯「分別說部」應係梵文Vibhajyavādin之譯語，較爲正確。而眞諦在註解世友《部執異論》時，曾說此一分別說部之創立者爲大迦旃延（Mahākātyayana），且大迦旃延提出其見解用以分別（vibbajya）其所由分裂而來之多聞部（Bahuśrutīya）之思想，所以此一新成立之分別說部應該稱爲多聞分別說部（Bahuśrutīya-Vibhajyavadin），較爲精確。

窺基在《成唯識論述記》說：「分別論者（Vibhajyavādin），舊名分別說部，今說假部（Prajñaptivādin）。」此一說法顯然採自眞諦之作品，我們可以看出，這種說法難以理解，而且是一偏之見。我們絕不能據而認定分別說部就是說假部，特別是《大毗婆沙論》，世親及衆賢所指的分別說部以及上座部，尤屬顯然。

⑵窺基在《成唯識論述記》又說：「……分別說部，諸邪分別，皆名毗婆闍婆提，即大衆（Mahāsāmghika）、一說（Ekavyāvahārika）、說出世（Lokottaravādin）、雞胤部（Kaukkutika）。」然而，此四部派與說假部截然有異，且說假部是這些部派中最慢成立的。惟此一說法並非全然不可信，因爲此四部派全部均反對「一切有說」，而大衆部的部派並沒有參與阿育王時期的華氏城結集，且說一切有部及分別說部即是由此一結集而告分裂。這將可以說明爲何說一切有部傳說大衆部是在阿育王時期分裂：它們將二次分裂及二次在華氏城擧行的結集混在一起，而且二次都是大衆部佔得上風；但是在第二次的時候不再僅是大衆部，大部分之上座部亦一同訶斥「一切有說」（sarvāstivāda）。以上當然僅是一種假設的推想，但無論如何，在本質上，大衆部也如同大部分之上座部一樣，反對「一切有說」，因而《大毗婆沙論》之作者將大衆部之主張列入分別說部之見解中，即無足爲奇。

⑶普光約與窺基同時，且同爲玄奘之弟子，在其《俱舍論記》說：「說非盡理，半是半非，更須分別，故名分別說部。」此一解釋顯然是本諸字源學而論，吾人還是無法理解。

⑷惠沼則較後出，而爲玄奘及窺基之弟子，在其《成唯識論了義燈》說：「分別論者或大乘異師，有種子故；或小乘諸部皆名分別，不定一論，故《攝（大乘）論》中分別論者傳釋是化地部（Mahiśāsaka）；《婆沙》中分別（論者）傳說是正量部。」La Vallée-Poussin的看法是：「此點難以理解：《攝大乘論》引用化地部之《阿含經》，而未提及分別說部；《大毗婆沙論》似乎沒有提及正量部。」不過，《大毗婆沙論》是西元二世紀末葉之作品，在當時，正量部尚未取得如它在西元七世紀時的重要地位，而《大毗婆沙論》確實是把正量部列於犢子部之中，此在西元七世紀時，形勢恰好相反，玄奘及義淨即把犢子部列於正量部之中，如果檢視《大毗婆沙論》所列屬於分別說部之主張，則可認定《大毗婆沙論》認爲正量部是微不足道的部派。但最重要的是，從惠沼的註解看來，顯已證明惠沼認知不足，且深受此問題的困擾。首先，他在二種假設之間依違不定，而該二種假設都是不正確的。因爲分別說部並不是大乘之部派。而且分別說部也不應該被解爲是「小乘諸部皆名分別」，因爲《大毗婆沙論》、世親、衆賢等等，均傳述說一切有部不是分別說部，此在本文前面已經加以證明，不容置疑。而惠沼最後固然列出化地部及正量部，但後一說法又是不正確的。從這明顯的錯誤相互混雜看來，使我們認爲惠沼及普光（對此問題）應該是缺乏認知。這說明了他們的解釋及所呈現的矛盾，難以採信。

⑸西元七世紀時，調伏天（Vinītadeva）將分別說部列爲說一切有部集團中之第七個，也

就是該集團之最後一個部派。而他一方面把化地部、法藏部、飲光部及銅鍱部分別並列屬於同一集團；在另一方面，又將錫蘭上座部別列爲一集團。調伏天列出五項或六項屬於分別說特有之主張，其具體內容請見本文最後，不過其內容在性質上頗具調和色彩，所以調伏天之說法殊值懷疑。實際上，我們在他所列的內容中同時可看到犢子部及化地部之基本主張，以及另一項與譬喻者（Darstāntika）相同之主張。另一項主張則因原典之記載相當艱澀（或是譯者之錯誤），以致無法加以解釋。不過，調伏天也清楚的區別分別說部及說假部（Prajñaptivadin），前者屬於說一切有部集團；後者則在大衆部集團之內。

(6)最後，顯然相當後出之《比丘婆樓沙具樓所問（經）》（Bhiksuvarsāgrapṛ-cchāśutra）則把分別說部與說假部並列同屬大衆部集團。而飲光部、化地部及法藏部則在說一切有部集團，至於銅鍱部又與多聞部並列在正量部集團。面對如此明顯的錯誤，我們即不可能希求根據此一作品的任何論據，而有所推斷。

以下是《大毗婆沙論》所述分別說部之主張：

(1)（犢子部）分別論者欲令音聲（śabda）是異熟果（vipākaphala）。

由聖言故，如《施設論》說：何緣菩薩感得梵音大士夫相：菩薩昔餘生中，離粗惡語，此業究竟得梵音聲（brahmasvara），由此說故，彼便計聲是異熟果。

(2)分別論者（及大衆部師）執：佛生身（janmakāya）是無漏法。

(3)分別論者執：信（śraddhā）等五根（indriya）唯是無漏（anāsrava）。

謂契經說：若有五根增上猛利，平等圓滿多修習故，成就阿羅漢，諸漏永盡。從此減下成不還者，次復減下成一來者，次復減下成預流者。若全無此信等五根，我說彼住外異生品。由此經故，彼執五根唯是無漏。

(4)分別論者說：壽（āyus）隨心轉（cittānuparivartin）。

如契經說：「壽、煖、識（vijñāna）三和合非不和合。」

如是三法不可施設離別殊異，由此證知壽隨心轉。

(5)（譬喻者）分別論師執：無想定（asamjñisamāptti）細（sūksma）心（citta）不滅（niruddha）。

彼作是說：若無想定都無有心，命根（jīvitendriya）便斷，應名爲死，不名在定。

(6)（譬喻者）分別論師執：滅盡定（nirodhasamāpatti）細（sūksma）心（citta）不滅。

彼說：無有有情（sattva）而無色（rupa）者，亦無有定（samāpatti）而無心（citta）者，若無定心，命根（jīvitendriya）應斷，便命爲死，非謂在定。

(7)謂或有執：三界（dhātu）受生，皆無中有（antarābbava），如分別論者。

問：分別論者依何量故，執無中有？答：依至教量，謂契經說：「若有一類造作增長五無間業，無間必定生地獄中。」既言無間必生地獄，故知中有決定爲無。又伽他（gāthā，原文作sūtra，有誤）說：「再生汝今過盛位，至衰將近琰魔王（Yama），欲往前路無資糧，求住中間無所止。」既說中間無所止處，故知中有決定爲無。又說過難證無中有，謂影光中無間隙，死有生有應知亦然。

(8)或復有執：緣起（pratītyasamutpāda）是無爲（asaṃskṛta）。

(9)有餘復執：道（mārga）是無爲（asaṃskṛta），如分別論者。

彼作是說：唯一無上正等正覺菩提（anuttarasamyakasambodhi）常住不滅，隨彼彼佛出現世間，能證者雖異，而所證無別……如契經說：佛告苾芻，我證舊道，故知聖道定是無爲。

(10)分別說部建立：貪欲（abhidhyā）、瞋恚（vyāpāda）、邪見（mithyādṛṣṭi）是業（

karman）自性（svabhāva）。

如契經說：故思（cetanā）所造身三種業，已作已集，是惡（pāpa）不善（akuśala），能生衆苦（duḥkha），感苦異熟（vipaka）。故思所造語四種業、意三種業，已作已集，是惡不善，能生衆苦。」意三業者，謂貪、恚、邪見，由此經故說，貪等三是業自性。

⑪分別論者作如是言：自性（svabhāva）善者謂智（jñāna），相應（samprayoga）善者彼相應識（vijñāna），等起（samutthāna）善者謂彼所起身語業，勝義（paramarthatas）善者謂涅槃（nirvaṇa）。由四緣說不善：㈠自性故，㈡相應故，㈢等起故，㈣勝義故……勝義不善者謂生死不安穩。

⑫分別論者讚說：世尊（Bhagavant）心常在定。

善安住念（smṛti）故。

⑬分別論者又讚說：佛恆不睡眠，離諸蓋（āvarana）故。

⑭謂或有說：契經所言無有愛（vibhavatṛṣṇā）者，通見（darśana）修所斷（prahātavya），如分別論者。

彼說意言：三界無常（anityatā），說名無有（vibhava），能緣（ālambana）彼貪（kāma），名無有愛。無常既通見、修（bhāvanā）所斷，彼愛（tṛṣna）亦通二種。

⑮謂或有說：有十二顛倒（viparyās）：八唯見（darśana）所斷（prahātavya）；四通修（bhāvanā）所斷，如分別論者。

謂契經說：於無常起常想（saṃjñā）顛倒、心（citta）、見（drsti）顛倒；於苦（duḥkha）起樂（sukha）；於無我（anātmaka）起我（ātman）；於不淨（aśuddhi）起淨想顛倒、心顛倒、見顛倒。由此故知一切顛倒有十二種。於中，八種唯見所斷：謂常、我中各取三種，樂、淨中各唯取見顛倒。四種通修所斷：謂樂、淨中各取想、心二顛倒。

⑯分別論者作如是說：若有八苦相，是苦是苦諦；餘有漏法（sāsrava）是苦非苦諦。招後有愛，是集是集諦；餘愛及餘有漏因是集非集諦。招後有愛盡，是滅是滅諦；餘愛盡及餘有漏因盡是滅非滅諦。學八支聖道，是道是道諦；餘學法及一切無學法是道非道諦。

⑰或有說：四聖諦一時現觀（abhisamaya），如分別論者。

彼依契經，如世尊說：「若於苦諦無有疑惑，於集滅道諦亦無有疑惑。」既於四諦頓無疑惑，故知現觀定頓非漸。

⑱或有執：（阿羅漢）定無退（parihāni）起諸煩惱（kleśa）義，如分別論者。

彼引世間現喻爲證，謂作如是說：如瓶破已，唯有餘瓦，不復作瓶，諸阿羅漢亦應如是。金剛喻定破煩惱已，不應復起諸煩惱退。

⑲分別論者立四十一菩提分法（bodhipaksika），謂四聖種足三十七。

⑳或有說：無色界（ārūpyadhātu）有色，如分別論者。

謂契經說：「名色（nāmarupa）緣識（vijñānapratyaya）、識緣名色。」無色界既有識，亦應有名色。餘經復說：「壽（āyus）、煖（uṣma）、識（vijñāna）三恆和合不相離，不可施設離別殊異。」無色界中既有壽識，亦應有煖（uṣma）。餘經復說：「離色受想行，不應說識有去來住，有死、有生。」無色界中既得有識，亦應具足有四識住。

㉑分別論者唯許初靜慮（dhyāna）建立支（anga）。

如契經說：「毗舍佉鄔波索迦，往達磨陣那苾芻尼所問言：聖者！初靜慮有幾支？答言：具壽！有五支，謂尋（vitarka）、伺（vicāra）、喜（prīti）、樂（sukha）、心一境性（ekāgracittatā）。」彼鄔波索迦（upāsaka）既不問上靜慮支，彼苾芻尼又不說，故知上諸靜慮不建立支。

㉒分別論者說：「有齊頂」（samaśīrsin）阿羅漢（故），彼說：世尊弟子生非想非非想處，於命終時，煩惱（kleśa）、業（karman）、命（jīvita）三事俱盡，不由聖道（

āryamarga ）得阿羅漢果。

(23)或有執心性本淨，如分別論者。彼說：心本性清淨，客塵煩惱（ āgantukakleśa ）所染汚，故相不清淨。

有作是說：貪（ kāma ）瞋（ dveṣa ）癡（ moha ）相應（ samprayukta ）心得解脫（ vimukti ）。問：誰作是說？答：分別論者。

彼說：染汚、不染汚心，其體（ dravya ）無異，謂：若相應煩惱未斷，名染汚心。若時相應煩惱已斷，名不染心。如銅器等，未除垢時，名有垢器等。若除垢已，名無垢器等，心亦如是。

(24)復有執：五法是遍行（ sarvatraga ），謂無明（ avidya ）、愛（ tṛṣṇā ）、見（ drsti ）、慢（ māna ）及心（ citta ），如分別論者。

故彼頌言：有五遍行法，能廣生衆苦，謂無明愛見，慢心是爲五。

(25)或有執：身力（ kāyabala ）身劣，無別自體，如分別論。

彼作是說：心有力時（ balavant ），說爲身力。心無力（ abala ）時，說爲身劣。故身力劣，無別自體。

(26)謂或有執：擇滅（ pratisamkhyānirodha ）、非擇滅（ apratisamkhyānirodha ）、非常滅（ anityatānirodha ）……此三種滅（ nirodha ）皆是無爲（ asaṃkṛta ）。

(27)有作是說：涅槃有學（ śaiksa ）、有無學（ aśaisksa ）、有非學非無學（ nevaśaiksā-śaiksa ）（等三種），如犢子部。（譯按：此一說法應參照下述第(28)）

(28)分別論者所說有二：(一)說涅槃先是非學非無學，後轉成學；先是學，後轉成無學；先是無學，復轉成學。(二)說涅槃有三種，謂學者常是學、無學者常是無學、非學非無學者常是非學非無學。

(29)有執：諸有爲（ saṃskṛta ）相（ lakṣaṇa ）皆是無爲（ asaṃskṛta ），如分別論者。

彼作是說：若有爲相，體（ dravya ）是有爲，性（ bhāva ）羸劣故。則應不能生法住、法異、法滅法。以有爲相體是無爲，性强盛故，便能生法乃至滅法。

(30)分別論者作如是言：所問二結〔戒禁取結（ śīlavrataparāmarśa ）、疑結（ vicikitsā ）〕應分別記，非一向等，由此故言，二應分別。謂彼二結，欲界（ kamadhātu ）是不善（ akuśala ）；色界（ rūpadhātu ）、無色界（ ārūpydhātu ）是無記（ avyākrta ）。

若法（ dharma ）是無慚（ hrī ）無愧（ apatrāpya ），自性與無慚無愧相應（ samprayukta ），是無慚無愧等起等流果（ niṣyandaphala。譯按：原文作 srotāpan-*naphala*，有誤）是不善，色無色界煩惱不爾，故是無記。

(31)或有說：諸法攝（ samgṛhīta ）他性（ parabhāva ），非自性（ svabhāva ）攝，如分別論者。

餘經亦說：「於五根（ indriya ）中，慧根（ prajñendriya ）最勝。」慧根能攝諸餘四根，然彼慧根與四根異而說能攝，故知諸法皆攝他性，非自性攝。（按：以下又引多部契經證成此說）

(32)或有說：四沙門果（ śramaṇyaphala ）唯是無爲（ asaṃskṛta ），如分別論者。

(33)或有執：世（ kāla，時間）與行（ saṃskāra ）異，如譬喩者分別論師。彼作是說：世（ kāla，時間）體（ dravya ）是常，行體無常。「行」行世時，如器中果，從此器轉入彼器。

(34)分別論者執：世第一法（ laukikagradharma ）相續（ samtati ）現〔而非一念現前（ ekacittaksanika ）〕。

彼說相續總有三種：①時相續（ kālasamtati ），②生相續（ utpādasamtati ），③相似相續（ samasamtati ）。世第一法雖無前二，而有後一。

(35)復有執：嫉（ īrṣyā ）、慳（ matsara ）二纏（ samyojana ）；梵世（ *brahma-loka* ）亦有，如分別論者。

契經說：「大梵天王（Devarājā Mahābrahma）告諸梵衆：我等不須往詣沙門喬答摩（Gautama）所，禮敬聽法，即住此處，當令汝等度生老死，證永寂滅。」彼說梵王爲嫉慳結纏繞心，故作如是語。

(36)或有執：不染污（aklista）心（citta），亦令有相續（samtati），如分別論者。

契經說：菩薩正知（samyagaviñana）入母胎，正知住母胎，正知出母胎。既有正知入母胎者，正知即在不染污心故，不染污心亦令有相續。

(37)分別論者說：預流、一來亦得根本靜慮（mulasamāpatti）。

依契經故。如說：「慧（prajñā）闕無靜慮（dhyana）；靜慮闕無慧。是二具足者，去涅槃不遠。」預流、一來無不有慧故，彼亦有根本靜慮。

(38)分別論者又說：隨眠（anuśaya）是纏（paryavasthana）種子（bīja）。

(39)隨眠自性（svabhāva）心不相應（cittaviprayukta）。

(40)諸纏（paryavasthāna）自性與心相應（cittasamprayukta）。

(41)上座部經分別論者，俱密說此名「有分識」（bhavangavijñana）。

就《大毗婆沙論》所列分別說部之主張加以研究，它與其他部派之主張相同或相異的情形如下：

部派	同	異	部派	同	異
大衆部	16	0	案達羅派	8	3
化地部	10	0	北山住部	2	2
譬喩者	6	0	犢子部	3	3
舍利弗毗曇	11	5	正量部	1	5
上座部	5	15	說一切有部	0	40

由於此處略去大多數部派的教理，所以上開圖表應可認爲起碼其同異關係在這些數字本身即可看出來。它與大衆部及化地部之主張相同，這點最值注意。不過它與《舍利弗阿毗曇論》、譬喩者及案達羅派（Andhaka）有部分相同亦不可忽視。

首先，我們審酌世親、衆賢及調伏天之傳述而提出之假設：分別說部是飲光部嗎？就本文上開資料所示，在教理上，分別說部一方面與大衆部，另一方面又與化地部及法藏部有密切的關係。然而，若綜合世友、清辯及《舍利弗阿毗曇論》所述之資料，卻可以證明與法藏部思想非常接近的飲光部，其教理也應該是與大衆部一樣，與分別說部關係綦切。由此可證實世親、衆賢及調伏天之傳述：飲光部是分別說部。

但飲光部是否爲唯一的分別說部？此點與上述三位大師之傳述相反（其中，世親及衆賢學識博洽，無待詳述），而《大毗婆沙論》所列屬於分別說部之主張中，沒有一項曾被其他學者列爲是飲光部之立論。尤有進者，《大毗婆沙論》多次明白的列出飲光部在本體論方面的根本立場。從而，《大毗婆沙論》之作者顯然認爲飲光部及分別說部還是有所區別，所以縱使在《大毗婆沙論》作者的心中，飲光部是分別說部，但飲光部顯然不是唯一的分別說部。

相同的，《大毗婆沙論》也區別分別說部與大衆部、化地部、法藏部、譬喩者及犢子部，而多次提及此等部派的名稱。尤有進者，《大毗婆沙論》有時候還把某些主張並列爲分別說部與譬喩者（四次）、大衆部（一次）或犢子部（一次）的共同見解。這似乎可以證明在《大毗婆沙論》的作者心中，分別說部上述三部派並非同一。而《大毗婆沙論》兩次提及分別說部與法藏部見解不同（譯按：參看《大毗婆沙論》，大正27，154b～198a）。這似乎同樣也可以證明分別說部與法藏部有別，除非我們必須把此一情形瞭解爲：法藏部所主張的二種見解是與其他的分別說部不同。而這種假設實際上相當具說服力，因爲在該二種分別屬於法藏部與分別說部的見解更足以證明二者之間，具有密切的關係。

依上面所述，我們是否可以推定《大毗婆沙論》所指以分別說部爲名之異論者，是共指飲光部、化地部、法藏部以及相關部派之全體？事實上沒有什麼可以反對此一見解，但是有一點顧慮使我們有所保留。事實上，《大毗婆沙論》時常訶斥根本化地部、上座部、大衆部及經部（Sautrāntika）一項本體論之主張，不過卻沒有明指究竟是那一部派：「過去（atīta）未來（anagata）無實體性。」但是此一主張之後卻總是與下述之主張相接在一起，並形成顯然不可分割之整體：「現在（pratyutpanna）是無爲。」然而上開主張之第二部分，我們在其他地方均未見過。實際上，依據現存世友《異部宗輪論》之四種譯本，化地部本體論主張之第二部分是：「現在及無爲是有」，而（西藏所傳）清辯之說法是：「現在之有爲（samskṛta）是有。」從部帙龐大的《大毗婆沙論》二種（譯按：應爲三種，參見印順法師《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，pp.204～208）漢譯本，以及世友與清辯部派論著之漢譯、西藏譯本中，我們找不出有任何跡象足以懷疑上述主張之譯文有所錯誤。況且相關之註釋書也從未懷疑上開二種見解之正確意義（縱使可能有所懷疑）。那麼，這是否僅爲同一主張之二種表達方式？這點我們一無所知，縱使此二種見解沒有矛盾，並不必然就是一致。所以我們無法確知此二種見解是否爲同一學者所主張。從另一方面而論，《大毗婆沙論》所說的「現在是無爲」應該與上開分別說部第(33)項主張：「時間是常，而與無常之有爲不同。」具有密切的關係。事實上，無爲通常被解釋爲是常恆與絕對的。所以該來源不明之見解即可表示爲「現在是常」，此即與分別說部第(33)項主張相同。此項見解認爲時間或現在是常恆、絕對，而有爲法在時間裏移動、變化，此正與「一切有說」相反，這在評破此項見解之《大毗婆沙論》，可以看得很清楚。從而，上述來源不明之見解與分別說部第(33)項見解，二者均來自同一對「時間」所持之概念：時間是常恆不變。此與說一切有部之三世說及功能性的時間觀，截然有異。其次，如果恰如一般所信譬喻者就是經部，則譬喻者也應如經部所主張的：過去未來法非實有（參看本書所列經部之第(10)項主張），而譬喻者也與分別說部一樣承認時間是常恆、絕對，而與諸蘊（法體）有別，從此方面而論，亦可旁證上述二項見解具有密切之關係。從而，上述來源不明之見解應即是分別說之主張，而與該項見解之第一部分，即化地部之本體論，緊密的結合無間。

但是這樣的結果，使飲光部明顯的與《大毗婆沙論》所述的分別說部，並不相符，而世親、衆賢及調伏天所說的分別說部，也是如此，因此分別說部與飲光部不應認爲是同一部派。然而《大毗婆沙論》的作者、世親及衆賢這些學識淵博的大學者，殊不可能在他們的著作中，忽視其中之一，所以吾人應可確定他所稱之分別說部並不是指某一部派，而是部派之集團。另外，《大毗婆沙論》何以列出四十項分別說部之特有見解，這些見解幾乎均是他人所未提及，而僅指出批評大衆部六項、化地部十二項、法藏部四項、犢子部十一項見解，這些部派（在分別說部）的重要性即不容置疑。有人或許會質疑，《大毗婆沙論》另又有二項分別說部與譬喻者並列之見解，不過就譬喻者而言，它與說一切有部自宗有關，它很可能是從說一切有部直接分裂出來，而且是在後者成立後不久即行分裂。

有人或許會再質疑：《大毗婆沙論》將三項顯然是說出世部之見解，列爲與分別說部之共同主張（上開第(2)、(12)及(13)項）。在這三項中，又以上開第(2)項「佛生身是無漏法」，最足顯示說出世部之特色，如果《大毗婆沙論》未將之並列爲大衆部與分別說部之共同見解，則本文之說明即有一難以超越之障礙。所以這一小小的結合具有重大意義，它一方面說明《大毗婆沙論》認爲分別說部與大衆部有別，另一方面也證明後者對前者有重大之影響。既然

分別說部與大衆部均主張：「佛生身是無漏法」，則另二項相關之見解同屬此二者即不容置疑，其他十三項大衆部之見解同於分別說部，更是理所當然，且此同樣也是化地部與法藏部所主張。

說一切有部（《大毗婆沙論》作者、世親、衆賢），等同於（西藏所傳）清辯所述大衆部及正量部之傳說，再加上上座部等，均認爲分別說部乙詞是指犢子部以外之上座部而反對「一切有說」之部派，亦即指化地部、法藏部、飲光部、銅鍱部。不過，這並不即指這些部派全部均接受（經《大毗婆沙論》列爲）分別說部的一切見解。這些作者與覺音（Buddhaghosa）不同，他們均未明白的指出所謂之若干分別論者或若干大衆部究何所指，殊爲可惜，且因爲這種未明指之說明方式頗爲一致，我們認爲要予明確的補正，應不可能。

以下是調伏天所列分別說部之見解，在此僅單純的引述其說法：

⑴有勝義（paramārtha）補特伽羅（pudgala）。這是犢子部集團特有之根本見解。

⑵非異熟果以外之過去（atīta）是沒有的；果（phala）以外之未來是沒有的。這是飲光部特有之根本見解。

⑶不同類（不相應之類）之現在是沒有的。此點意義不明。

⑷法（dharma）不能成爲無間因（samanantarahetu）。

⑸色（rupa）之同類因（sabhāgahetu）亦無。

這顯然是譬喩者之第一項主張。（譯按：參看大正29・31b：「不許色爲色同類因。」）

最後應予補充說明者，根據多羅那他（Taranatha）所傳，分別說部與飲光部在西元七世紀時消失。

分陀利迦（梵、巴puṇḍarīka，藏padama-dkar-po）

花名。白色睡蓮之一種。又作分荼利迦、芬陀利、分陀利、奔荼利迦、奔荼利、本拏哩迦或本縏哩迦。譯爲白蓮華，又稱百葉花（śatapatra）。《慧琳音義》卷三云（大正54・324b）：「奔荼利迦花。古云芬陀利。正梵音云本縏哩迦華，唐云白蓮華。其花如雪如銀，光奪人目。甚香，亦大。多出彼池，人間無有。」《大日經疏》卷十五亦云（大正39・734a）：

「分荼利迦。花可有百葉，葉葉相承，圓整可愛。最外葉極白，漸向內色漸微黃，乃至最在內者與蘤色相近也。此花極香也。昔琉璃王害釋女時，大迦葉於阿耨達池取此花，裹八功德水灑之，諸女身心得安樂，命終生天。因是投花於池，遂成種，至今猶有之。花大可愛，徑一尺餘尤可愛也。」

由於此花生於泥沼但不受污染，故經論中屢屢喩其爲不受煩惱污染的佛性及法性。如《雜阿含經》卷四云（大正2・28b）：「如是煩惱漏，一切我已捨，已破已磨滅，如芬陀利生，雖生於水中，而未曾著水。」《佛本行集經》卷三十三〈轉妙法輪品〉云（大正3・808b）：「猶如分陀利在水，雖復處在於水中，而不爲水之所沾。我在世間亦復爾。」

此外，《悲華經》（Karuṇā-puṇḍarīka）、《妙法蓮華經》（Saddharma-puṇḍarīka）等經典皆以分荼利迦爲其經題。關於《法華經》的經題，僧叡《妙法蓮華經》後序謂，諸華之中蓮華最勝。華尙未敷名屈摩羅，敷而將落名迦摩羅，處中盛時名芬陀利。未敷喩二道，將落譬泥洹，榮曜獨足以喩斯典。《法華經玄義》卷一（上）云（大正33・682b）：「蓮華多奇。爲蓮故華，華實具足可喩即實而權，又華開蓮現可喩即權而實，又華落蓮成、蓮成亦落可喩非權非實。如是等種種義便，故以蓮華喩於妙法也。」

〔參考資料〕 新譯《華嚴經》卷八；《大般若經》卷四四七；《大寶積經》卷三十七；《大乘理趣六波羅蜜多經》卷二〈護持國界品〉；《大智度論》卷十；

《翻梵語》卷十；《法華玄論》卷二。

分段生死

指迷界凡夫所受的生死。又稱分段死、有爲生死。爲「變易生死」（指超越輪迴之聖者、菩薩，能自由自在選擇生死）的對稱。即三界中的生死、六道中的生死，具見惑、思惑之凡夫的生死。輪迴於六道中的凡夫，隨前生所作業之因，其壽命有分限，身體的大小有一定的限度，故稱分段。《勝鬘寶窟》卷中（末）云（大正37・48c）：「言分段生死者，謂色形區別、壽期短長也。」

《大乘義章》卷八（本）認爲分段生死有兩種，即三塗之報的惡道分段，以及人天之報的善道分段。該書又在惡道分段立三階之別：(1)凡夫所受的生死，以惡業爲因，四住爲緣。(2)十住菩薩所受的生死，以惡業爲因，四住爲正緣，悲願爲隨助。(3)種性以上初地菩薩所受的生死，以惡業爲因，悲願爲正緣，四住爲隨助。於善道分段亦立三階之別：(1)凡夫二乘乃至十住菩薩所受的生死，是以善業爲因，四住爲緣。(2)種性解行之菩薩所受之生死，以善業爲因，四住爲正緣，悲願爲隨助。(3)地上菩薩所受的生死，是以善業爲因，悲願爲正緣，四住爲隨助。書中並詳述其報盡的位次云云。

另據《華嚴五教章》卷二所載，此分段生死，在小乘及大乘始教等處，所說不同。其文云（大正45・491a）：

「若依小乘，但有分段身至究竟位，佛亦同然，是實非化。若始教中，爲迴心聲聞，亦說分段至究竟位，佛身亦爾，然此是化非實也。若依直進中有二說：(一)謂寄位顯十地之中功用無功用麁細二位差別相故，即說七地已還有分段，八地已上有變易。(二)就實報，即說分段至金剛已還，以十地中煩惱障種未永斷，故留至金剛故，既有惑障，何得不受分段之身。」

《大乘法苑義林章》卷六（本）說分段生死有四魔，即一二八根本煩惱、隨煩惱的種子及現行的習氣爲「分段煩惱魔」。此魔所招之麁五蘊爲「分段蘊魔」。五蘊終盡（即已死、將死及正死）爲「分段死魔」。第六天子及彼眷屬爲「分段天魔」。

〔參考資料〕 《摩訶止觀》卷七（上）；《法華經玄義》卷二（上）、卷六（下）；《成唯識論掌中樞要》卷下（末）；《成唯識論演祕》卷二（末）；《華嚴五教章》卷三。

分別功德論（梵Puṇya-vibhaṅga）

五卷。著者、譯者均不詳。收在《大正藏》第二十五册。又作《分別功德經》、《分別功德論經》、《增一阿含經疏》。

全書內容在註釋《增一阿含經》之最初四品，其中〈弟子品〉集錄許多佛弟子的逸事傳說，並稱讚他們修行的功德。書名題爲「分別功德」，或有列舉佛弟子功績之意。全書要目如下：(1)以香象喻阿難之所聞所知；(2)迦葉救帝釋一命的故事；(3)阿修羅與其子站在海面上的故事；(4)解說四種不可思議，梵志以樹葉測知阿難有等智的故事；(6)比丘與一女子的故事；(7)比丘觀身得道；(8)阿難胞妹嫌恨迦葉；(9)捨身飼虎；(10)祇園精舍創建緣起；(11)惡比丘陷佛；(12)薄福比丘梵達摩；(13)爲全戒而不飲水之比丘；(14)須羅陀教化梵志；(15)比丘因女屍頭髮而開悟；(16)婆吉利比丘因自殺而得道；(17)阿難入涅槃；(18)阿難背上生癰；(19)長者之愚僕；(20)優鉢蓮華比丘尼見佛；(21)因念天而得至涅槃者；(22)等會比丘入定，天雷地動皆無所聞；(23)阿育王造作地獄；(24)阿育王之弟念死得道；(25)列舉各德目中最殊勝第一的弟子及其事蹟。

本書雖屬小乘論，然內容論及六度與十住，又認可大乘戒與小乘戒，在思想上與般若經頗爲類似。日本學者神林隆淨以爲本書一方面代表部派中大衆部的思想，另一方面也顯示出由《增一阿含經》轉向初期大乘的般若經思想的迹象。

本書譯出年代不詳，《後漢錄》中記爲失譯，《歷代三寶紀》卷二則謂譯於後漢・中平二年（185）。學界亦有以爲係東晉之後譯出

者。

〔參考資料〕《開元釋教錄》卷十三；《道行般若經》卷五〈本無品〉；《法經錄》卷五；《歷代三寶紀》卷四；《大藏經南條目錄補正索引》；《大正大學學報》第二輯。

化人（梵nirmita，藏sprul-ba）

指以神通所變現之人，如佛菩薩為化益眾生而變現之人身即是。又稱權者、化身。《大智度論》卷二十六云（大正25·248b）：「如聲聞法，化人說法，化主不說。化主說，化人不說。佛則不爾；化人化主俱能說法。」又，鬼畜等亦可化為人，如《四分律行事鈔》卷上之三云（大正40·27c）：「八部鬼神，變作人形而來受具，律中五分天子、阿修羅子、犍闥婆子化為人等。」另外，幻師化作人形，是稱幻化人或幻人。

〔參考資料〕《華嚴經》卷七十三；《大智度論》卷二、卷八十四；《俱舍論寶疏》卷一。

化土（梵nirmāṇakṣetra，藏sprul-shin）

指佛為地前菩薩、二乘及凡夫所變現的佛土。又稱變化土、應化土、應土。為三土或四土之一。《成唯識論》卷十云（大正31·58c）：

「若變化身依變化土，謂成事智大慈悲力，由昔所修利他無漏淨穢佛土因緣成熟，隨未登地有情所宜化為佛土，或淨或穢，或小或大，前後改轉。佛變化身依之而住，能依身量亦無定限。」

此說謂化土乃變化身之所居，且有淨、穢、大、小之別。

關於淨土、穢土的問題，《大乘法苑義林章》卷七云（大正45·370c）：

「如彌勒土淨，釋迦土穢。釋迦土中，說無垢稱經，足未按前現穢非淨，足按已後暫令見淨。說法華時，十方佛集淨而非穢，未集已前穢而非淨。涅槃亦言：爾時三千大千世界，以佛神力地皆柔輭，無有坵墟土石沙礫。亦化土攝，隨所宜生而現土故。此土亦以有情五蘊及器、四塵等以為體性。佛變唯無漏，餘有情變通有、無漏。」

此中，《維摩經》所載之足指按地的淨土，係一時變現之土，與彌勒、釋迦之淨穢土等為長時變現者不同。

唐·道綽於《安樂集》卷上，認為化土可分為「無而忽有」與「隱穢顯淨」二種。如錠光如來化現一城而與提婆拔提城互相往來，後忽然燒却其城者，即「無而忽有」；而《維摩經》中的足指按地即「隱穢顯淨」。該書並且主張化土乃係一時變現，別無處所。迦才《淨土論》卷上則說化土有「常隨化」與「無而忽有」二種：以三大僧祇之利他行所化作的釋迦住土，及阿閦的妙喜世界等皆是「常隨化」之土；《維摩經》的足指按地等為「無而忽有」之土。蓋化土雖以一時變現為其本義，然其後係以之為化身之所居。因此，若判釋迦、彌勒等為應化身，則其所居之土稱為化土；若判彌陀為化身，則極樂淨土亦為化土。所以化土中，亦有「別有處所」的長時之土。

此外，關於彌陀的淨土，迦才《淨土論》卷上、懷感《釋淨土羣疑論》卷一等，皆作彌陀淨土通報化說，即地前凡夫等見變化土，地上菩薩見報土。

〔參考資料〕《維摩經》卷上；《說無垢稱經》卷一；《法華經》卷四；《大般涅槃經》卷一；《瑜伽論記》卷二十一（上）；《維摩經疏菴羅記》卷七。

化主

㈠**能化之主**：即能教化眾生之主尊。概指釋尊。《菩薩戒義疏》卷上云（大正40·570c）：「㈠標化主，大聖釋尊。」善導《觀經疏》卷一（大正37·246b）：「娑婆化主，因其請故，即廣開淨土之要門。」

㈡**教化之主人**：指住持。《禪苑清規》卷十〈百丈規繩頌〉云（卍續111·930下）：「凡具道眼，有可遵之德者，號曰長老，如西域道高臘長呼須菩提等之謂也。既為化主，即處

于方丈。」在日本，相對於稱學衆爲「所化」，而稱論議之首座或一派之貫主（又稱管長或貫首，即各宗總本山之領袖。）爲「能化」、「化主」。如《結網集》卷中〈賴譽〉條載云：「合山敬崇，立爲化主。」同書〈賴玄〉條云：「先此，以衆歸仰者爲化主，故隨所住所，即爲龍門。其後，以智積、妙音爲兩化主席。」《豐山傳通記》〈卓玄〉條云：「兩山化主俱往仁和寺，奉拜勅書。」故知天正（1573～1592）以後，新義眞言宗智山派稱智積、妙音二院貫首爲化主，豐山派稱長谷寺貫首爲化主。

㈢**街坊化主之略稱**：禪林中專司遊走街坊，向信徒勸募金錢、物質等以維持寺院經營的役職。《勅修百丈清規》卷四云（大正48・1133a）：「凡安衆處常住租入有限，必藉化主勸化檀越隨力施與，添助供衆，其或恒產足用，不必多往干求取厭也。」又依勸化物的不同，有粥街坊、米麥街坊、菜街坊、醬街坊等之別。

〔參考資料〕《大智度論》卷二十六；《禪苑清規》卷五；《古尊宿語錄》卷八；《禪林象器箋》〈職位門〉；《禪宗頌古聯珠通集》卷二十六。

化佛（梵nirmāṇa-buddha，藏sprul-paḥi saṅs-rgyas）

㈠**指如來對地前菩薩等所應現的種種身**：又稱應化佛、變化佛。與應身或變化身爲同義詞。如《楞伽阿跋羅寶經》卷一云（大正16・481b）：「云何爲化佛？云何報生佛？云何如如佛？云何智慧佛？」《大乘法苑義林章》卷七釋之，云（大正45・362a）：「初是化身，次二受用身，福慧異故，分成二種，後是法身。」

㈡**指應機隨宜而突然化現之佛形**：如《大毗婆沙論》卷一三五云（大正27・698c）：「佛於一時化作化佛，身眞金色，相好莊嚴。」《觀無量壽經》云（大正12・343b）：「於圓光中，有百萬億那由他恒河沙化佛，一一化佛亦有衆多無數化菩薩以爲侍者。」

又，觀世音菩薩的天冠中有一化佛立像，高二十五由旬。

〔參考資料〕㈠《入楞伽經》卷一；《大乘入楞伽經》卷一；《大乘義章》卷十九。㈡《賢愚經》卷二〈降六師品〉；《千光眼觀自在菩薩祕密法經》；《大乘義章》卷十九；《圖像抄》卷六；《阿娑縛抄》卷八十八。

化身（梵nirmāṇa-kāya，藏sprul-paḥisku）

佛之三身或四身之一。指佛菩薩爲教化救濟衆生而變化示現各種形相之身。由於古來對佛身有三身、四身等異說，故化身也有下列不同的說法。

㈠**應身的異稱**：佛應衆生之根機，由法身或報身所化現之身，稱爲應身，此乃就應衆生根機而言。至於稱爲化身，則係就由本身化現而言。此說係依據三身說而來。《法華論》所載三佛菩提中之應化佛菩提，亦同於此。

㈡**指報身或應身的分身化佛**：如《觀無量壽經》載（大正12・344b）：「無量壽佛化身無數，與觀世音及大勢至常來至此行人之所。」此爲報身之化身。另如《大乘義章》卷十九所載，即爲應身之化身。其文曰（大正44・840c）：「王宮所生道樹現成，說爲應身。依此應身出生無量無邊化佛，名爲化身。」

㈢**指應身所變化之人、天、鬼、畜等身**：佛應機而現的佛形身，稱爲應身。非佛形身則稱爲化身。此係依據法、應、化三身說及法、報、應、化四身說而有的說法。

㈣**指變化身**：相對於自性身、受用身。即佛爲地前菩薩及二乘、凡夫而化現的化佛或五趣隨類應同之身。範圍略與法、報、化三身中的化身相同，主要爲法相宗所說。

◉附：印順《成佛之道》第五章（摘錄）

化身是爲地前菩薩、二乘、凡夫而現起的佛身。依法身而起法性所流身，如依太陽而有光與熱；光與熱遍一切處，但不能離於太陽。

化身却不同了，如水中的月影一樣，只是經水的反映而現起月的影子。法身佛是常住的，沒有來去，也沒有出沒，所以說「得不動身」。但由悲願所熏發，爲了化度三有衆生，能無功用地現起化身，有來有去，有生有沒，如長者入火宅那樣。化身的化導衆生，示現的佛身，有高大身——千丈、百丈，或者丈六身。示現的壽命，或千劫、百劫，或八十歲。示現的國土，或是淨土，或示現穢土。雖然，圓滿報土，遍一切處，只要衆生的智慧增進，什麼地方，當下就是圓滿的淨土。如娑婆世界是穢土，但在螺髻梵王看來，是寶莊嚴淨土。如極樂世界，也是化土，但依《淨土論》說，如圓修五門成就——智慧，慈悲，方便迴向功德成就，也就能入圓滿報土。但約適應部分衆生的善根成熟而現起來說，凡國土而可說東方、西方、南方、北方的；佛壽與佛身的長短，可說有限量的，都是化身化土。化身佛爲什麼示現這些差別呢？因衆生根性不同，有的應以苦切語：三惡道是這樣的苦，衆生界是這樣的苦，能因此發心修行，這是折伏門。有的應以愛語：這麼清淨，那麼自在，就肯發心修行，這是攝受門。化身佛就是以這折攝二門來成就衆生的。隨機適應，如藥能治病，就是妙藥，所以不應該生優劣想。如釋迦佛出穢土，彌勒佛出淨土，佛法並沒有什麼差別。又如穢土修行不容易，佛勸人往生淨土，容易成就。但《維摩詰經》、《無量壽佛經》却說：穢土修行一日，勝於在淨土修行一劫，穢土比淨土修行更容易。又如經中，釋迦佛讚歎淨土，使大衆羨慕，而淨土菩薩來參加釋迦佛的法會，淨土佛總是告誡大衆，不要生輕慢心。所以，這是佛的悲願，應化三界衆生的二大方便，目的都是令入涅槃，出離生死，同歸佛道。（中略）

化身佛的說法，是不盡一致的。有的佛土，雖說五乘，三乘法，有出家與在家。有的但說一乘法，沒有出家衆；有的佛也不現出家相的（傳說天王佛如此）。有的說三乘而終歸於一乘法的；有的說三乘法，因爲聽衆的根機不成熟，沒有說一乘而佛就入了涅槃（傳說多寶佛如此）。以釋迦佛應化娑婆世界而說法來說，起初說三乘法，末後才會歸一乘。

〔參考資料〕 《金剛般若論》卷上；《安樂集》卷上；《大乘義章》卷十九；《成唯識論》卷十；《攝大乘論》；《佛地論》；《成唯識論述記》卷十（末）；望月信亨《淨土教の起原及發達》。

化緣

㈠**指教化的機緣或因緣**：佛菩薩等化益衆生，皆應機而起，以衆生有受教之因緣及根機，而出世說法，待因緣盡即入滅。如《佛遺教經》云（大正12・1110c）：「釋迦牟尼佛初轉法輪，度阿若憍陳如，最後說法度須跋陀羅，所應度者皆已度訖，於娑羅雙樹間將入涅槃。」又，《觀經疏》〈序分義〉云（大正37・252b）：「佛將說法，先託於時處，但以衆生開悟必藉因緣，化主臨機待於時處。」

㈡**募化、勸化之意**：即以募化結佛緣。依佛典所載，能布施者與佛有緣，故透過教化因緣，勸募有緣的信徒布施供養。

◉附：Holmes Welch著・阿含譯《近代中國的佛教制度》第八章第二節（摘錄）

化緣給人的觀感與托鉢不同。和尚們勸募興建、整修寺廟的經費時，對方知道自己的錢將被用在有形而永久的地方，而且只要該建築物繼續存在，他的功德就不斷增長。寺院可以點綴鄉里，自己的名字及捐獻款額又會銘刻在紀念碑上。因此很少有人認爲化緣和托鉢是同一回事。

民國以來，經常有名寺的名僧到遠處化緣，他們先向當地富有的佛教信徒作一番適切的介紹，然後爲此行的目的募款。舉例來說，1920年代，寧波觀宗寺的住持爲籌集購置大藏經的費用，特地前往北平，結果募得了所需的五千元（中國貨幣），其中還包括了段祺瑞執政的一筆捐款。（中略）

寺院不一定主動向人募款。Shryock曾提

及發生在安徽的一樁事例。當地有位富紳，夢見觀世音勸他打消搭乘某艘汽船的計畫。夢醒後，他就改變主意。結果那艘船被砲艇撞毀，好幾百人罹難。滿懷感激之餘，富紳捐出數千元給迎江寺，作爲修補寺塔之用。

有些人捐錢並非爲了支持某項工程或計畫，而是爲了資助寺院的日常開銷。北平淨蓮寺在1930年代，有三位在家居士輪流負擔該寺所有的預算。高旻寺雖是模範十方叢林，但每年所收的穀租只夠和尚食用九個月，前面曾說高旻寺是不做佛事的，餘下的支出要由南京、上海的有錢居士定期捐款（布施），以資彌補。協助興建湛山寺的在家衆經常到該寺走動，並主動詢問儲倉的米糧是否充足。如果不足，在家衆會主動送幾袋米過來，如果還需要更多，就傳話給其他虔誠的道友。這種爲生之道頗不穩定，因爲湛山寺本身沒有田地，除功德金外，就完全倚賴牌位及佛事。

位於城區或才剛建立的寺院，往往沒有田產，爭取在家衆的支持就愈形重要。爭取的方式林林總總，其中之一是辦講經，吸引在家衆參加。另一種更傳統的方法則是舉辦廟會或請戲團演戲。上海及北平很多寺院，每年總有一度（或更多）會在寺外搭建起數以百計的棚子。許多到這裏買廉價貨的人，往往順道到廟裏拜拜。據一項資料來源指出，北平尼庵經常演戲「娛神」。從外請來的戲子在台上演戲之時，比丘尼則在台下招呼觀衆。所得的利潤可平衡比丘尼們的支出。上海有座寺院特闢小房間，讓信徒供奉自己的偶像，定期前往禮拜。信徒只要每月付幾塊錢及香錢，香燈每天就會爲他上兩次香。他在家裏也許也供奉、禮拜同樣的佛像。如此一來就可以獲得雙倍的功德。

化地部

小乘二十部之一。又作正地部、教地部、彌沙塞部、大不可棄部。據《異部宗輪論》所述，此部係於佛滅第三百年中，由上座部系之說一切有部分出。但據南方佛教所傳，此部係從上座部直接分立。《異部宗輪論述記》（卍續83・440上）：

「此部之主，本是國王，王所統攝國界地也，化地上之人庶，故言化地。捨國出家，弘宣佛法，從本爲名，名化地部。眞諦法師云：正地部本是王師，匡正上境，捨而弘法，故言正地。亦稍相近。」

化地一派的的教義，其本宗同義所倡與末宗異義略有不同。其中，本宗同義提倡「過未無體說」，屬於大衆一派的教系。然而大衆部本宗雖提倡無過去及現在，但不許色心有爲法的轉變相續。至其末宗，談心、心所雖無轉變，但色根大種於一期之間暫住相續，故有轉變義。而化地一派，不但認爲色根大種有轉變，心與心所亦有轉變相續義。此種心、心所法轉變的思想，即是化地部的特質所在。此外，化地末宗異義則繼承說一切有部的教說，而主張「三世實有說」。

此外，化地部之本宗主張「無中有說」。末宗則立「有中有說」，或「亦有中有」，謂一切法處皆是所知，亦是所識。就不相應法而言，化地部主張「不相應行體無」，同時，其本宗將隨眠列屬不相應，末宗則說隨眠自性恒居現在。

有關對本體論的見解，化地部本宗立九無爲法，即擇滅、非擇滅、虛空、不動、善法眞如、不善法眞如、無記法眞如、道支眞如、緣起眞如等九種。其中前三種及最後二種與大衆部的無爲思想相同。在世間觀方面，認爲「有世間正見，無世間信根」。於四聖諦，主張一時現觀，如見苦諦時，能見諸諦。至於四聖諦的退不退，主張預流果有退，諸阿羅漢定無退。在佛陀觀方面，提倡「僧中有佛」的思想，因此認爲供養現在的僧伽，比供養歷史上的佛陀，其福業更大。並以爲佛與二乘皆同一道，同一解脫。其他，也主張異生不斷欲貪瞋恚，外道不能得五通，天中無住梵行者、無出世靜慮等等。

此部所持的律藏，即《彌沙塞部和醯五分

律》三十卷。另依《舍利弗問經》所載，可知此部僧衆穿著青衣。

〔參考資料〕《文殊師利問經》卷下；《毗尼母經》卷五；《佛本行集經》卷二；《十八部論》；《部執異論》；《印度部派佛教哲學史》；靜谷正雄《小乘佛教史の研究》第七章。

化度寺

位於長安（陝西省西安）朱雀街義寧坊南門之東。爲隋、唐二代三階教之根本寺院。隋・開皇三年（583），尚書左僕射高熲捨自宅爲寺，名眞寂寺，請三階教之祖信行（540～594）住之。其後，信行之徒僧邕、慧如、慧了等皆曾住此寺。唐代，信義（一說信行）於寺內建無盡藏院，作爲三階教之中心。武德二年（619），寺號改稱化度寺。敬宗（825～826年在位）朝時，御賜「化度經院」之額。會昌五年（845）廢佛之時一度被廢。翌年，左右兩街各添置八寺時，以此寺爲右街八所之一，寺號改爲崇福寺。

〔參考資料〕《歷代三寶紀》卷十二；《續高僧傳》卷十六、卷十九、卷二十五、卷二十六；《宋高僧傳》卷五、卷六、卷十四；《佛祖統紀》卷四十；《太平廣記》卷四九三；《長安志》卷十；《三階教之研究》。

化城寺

安徽九華山之著名古刹。晉・隆安五年（401）由杯度創建。唐・至德年中（756～757）新羅僧金地藏（原名金喬覺）居此。相傳金地藏爲地藏菩薩應化身，九華山也因此成爲地藏菩薩示現之道場。唐・建中二年（781），受賜「化城」之寺額，闢爲地藏道場。廣場中央有月牙形蓮池，相傳爲地藏之放生池。

寺宇依山而建，雄偉莊嚴，氣宇軒昂，爲九華山四大禪林之一。後經多次戰火摧毀，除藏經樓外，寺內建築均爲清代重建。現存寺宇爲四進大殿，是重疊式青瓦硬山頂的四合院軸線對稱布局，層層升高。其中藏經樓爲明代建築，內存明・正統五年（1440）所印《涅槃經》、一套朱紅色字體的手抄《華嚴經》，以及明神宗朱翊鈞御賜的《大般涅槃經》一部。正殿天花藻井刻的九龍盤珠，爲中國古代木刻藝術之精品。又，寺內有一古鐘，高約三公尺，重兩千餘斤，係光緒年間（1875～1908）鑄造。今寺內設有九華山歷史文物展覽館。陳列佛教文物及明、清碑刻數百件。

化城喩（梵 ṛddhi-nagara，藏 rdsu-ḥphrul-gyi groṅ-kher）

《法華經》所舉的重要譬喩。爲「法華七喩」之一。「化城」謂變化出來的城邑。在《法華經》中，指某一羣人在取寶途中的暫時休憩之所。是由領隊的導師所化現出來的，因此謂爲「化城」。《法華經》用此化城以比喩小乘的涅槃果位。《法華經》卷三〈化城喩品〉云（大正9・25c）：

「譬如五百由旬險難惡道，曠絕無人，怖畏之處，若有多衆欲過此道至珍寶處，有一導師聰慧明達善知險道通塞之相，將導衆人欲過此難。所將人衆，中路懈退，（中略）以方便力，於險道中過三百由旬，化作一城，告衆人言：汝等勿怖莫得退還，今此大城，可於中止隨意所作，若入是城快得安隱，若能前至寶所亦可得去。（中略）於是衆人前入化城，生已度想生安隱想。爾時，導師知此人衆既得止息，無復疲倦，即滅化城。語衆人言：汝等去來寶處在近，向者大城，我所化作爲止息耳。」

蓋世間無有二乘而得滅度，唯有以佛乘得滅度者。如來知諸生死煩惱惡道險難長遠應去應度，然有衆生但聞一佛乘者，則不欲見佛不欲親近，故爲說二乘涅槃，待衆生住於二地，再爲說法，引入佛慧，使知所得二乘涅槃，並非眞實。一如譬喩之導師爲止息而化作大城，既知息已，再告知寶處在近，化城非實。此種譬喩，《修行道地經》卷七〈弟子三品修行品〉、《大品般若經》卷十三〈聞持品〉也都有提到，而《大阿彌陀經》卷下等所說的邊地城

邑，可能也是一種化城。

至於五百由旬的解釋，法雲的《法華經義記》卷七云（大正33・654b）：「欲界如一百，色界如二百，無色界如三百，七地所斷三界餘習如四百，八地以上至金剛心所斷無明住地煩惱如五百也。」智顗在《法華經文句》卷七（下）則批判各家說法，而自謂三界果報處爲三百由旬，有餘國處爲四百，實報國處爲五百；見惑爲一百，五下分爲二百，五上分爲三百，塵沙爲四百，無明爲五百；入空觀能過三百，入假觀能過四百，入中觀能過五百；又謂二乘度三百，菩薩度四百，佛乘度五百云云。對此，吉藏在《法華經玄論》卷八又一一加以破斥，謂三界爲三百，聲聞地爲四百，緣覺地爲五百。此外，窺基在《法華經玄贊》卷八也提到（大正34・799b）：「分段生死有惑業苦爲三百，變易生死有無明苦爲二百，十煩惱、十業道，所感十品類果皆互相資故，合言五百。」

〔參考資料〕《大智度論》卷六十六；《法華經玄義》卷五（下）；《法華義疏》卷八；《法華經文句記》卷八之一。

化樂天（梵Nirmāṇarati，巴Nimmāna-ratī，藏Ḥphruldgaḥ）

六欲天之一。位在他化自在天之下，兜率天之上。又稱化自樂天、不憍樂天、無高貢天、樂變化天。生於此天者，自化五塵之欲爲妙樂之境而自樂，故稱化樂。《俱舍論》卷十一（大正29・60b）：「有諸有情樂受自化諸妙欲境，彼於自化妙欲境中自在而轉，謂唯第五樂變化天。」

此天界有優鉢羅花等水生花、阿提目多迦花等陸生花。以人間八百年爲一晝夜。亦以三十日爲一個月，十二個月爲一年。其天衆，身長八由旬，身有常光，壽命爲八千歲。男女亦有婚姻，互相熟視或唯相向而笑即成交媾，其子自男女膝上化生，初生時即大如人間十二歲孩童。常以須陀味爲麁段食，諸覆蓋等爲微細食。

〔參考資料〕《長阿含經》卷二十；《起世經》卷七；《大智度論》卷九；《順正理論》卷三十一；《立世阿毗曇論》卷六；《大毗婆沙論》卷一三六；《瑜伽師地論》卷四、卷五；《玄應音義》卷三；《俱舍論光記》卷十一；《法苑珠林》卷三。

化制二教

南山律宗對於教相的判釋。該宗把釋迦如來一代的教法區分作化制二教。化教是說如來教化衆生令得禪定及智慧的教法，在三學中是定慧法門，在三藏中是經論二藏，如「四阿含」等經，《發智》、「六足」等論。泛說因果，通化道俗，所以叫作化教。制教是說如來戒飭衆生控制行爲的教法，即諸律中所詮的戒學法門如《四分》、《五分》、《十誦》等律。說諸律儀、唯制內衆，所以叫作制教。化制二教又叫作化行二教，如《四分律比丘含注戒本疏》卷一說：「今以化行二教用分諸藏。」又《四分律行事鈔資持記》卷上說（大正40・174b）：「一代時教，總歸化行。」其次，南山律宗更把化教就其義理的淺深判作性空教、相空教、唯識圓教三教，又把制教就四分律學各家的戒本論分別判作實法宗、假名宗、圓教宗三宗，這是南山律宗獨有的教判。

化教三教中，性空教是說一切諸法性空無我的教法，此中包括「四阿含」等經及《俱舍》、《成實》等論。一切小乘，是把一切諸法用破析的方法來說明「人」、「法」無我，這就是「析色明空」，所以叫它作性空教。

相空教是說一切諸法本相是空的教法，此中包括諸《般若經》和這一系統的大乘論部，是直就常人所執著的人、法本身由緣會而生這一現象來說明空無相之理，這就是「當體即空」，所以叫它作相空教。

唯識圓教是說一切唯識性相圓融的教法，此中包括《華嚴》、《楞伽》、《法華》、《涅槃》、《攝論》等大乘經論，是將一切諸法裡面的外境看成本來無實，全歸唯識，從而起行也屬菩薩的甚深妙行，所以以它作唯識圓

教。

此三教中第一性空教，和慈恩宗三時教判中第一時有教的多分相當；第二相空教，和慈恩宗的第二時空教相當；第三唯識圓教，和慈恩宗的第三時中道教相當。四分律宗原當性空教一分，但道宣律師意欲成立三學圓融無礙，新以判屬唯識圓教。

制教三宗是本於四分各家對於戒體的不同解釋而判斷的。依《四分律刪繁補闕行事鈔》等所說，戒體，是弟子從師受戒法時所發得而領納在心胸中的法體，即由授受的作法在心理上構成一種勢力而有防非止惡的功能。此中戒體舊譯叫做「無作」，新譯叫作「無表」。唐以前的四分律師本來受《成實論》學說的影響。以戒體爲非色非心的「不相應行法」，法礪的相部一系便完全依此立說，以「無作」爲非色非心，唱非色非心戒體論。懷素的東塔一系，却相信《俱舍論》所說，以無表業爲色法，唱色法戒體論。道宣的南山一系於《四分律》表面也按照《成實論》所說，立非色非心戒體。然而依道宣的本意，《四分律》通於大乘，還依唯識宗的義旨，以第八阿賴耶識中的種子即「發動思」的種子爲戒體，而唱心法戒體論。由於四分律各家對戒體解釋不同而判制教二宗：

⑴**實法宗**：又作有宗，指說一切諸法實有的薩婆多（說一切有）部等，此宗以戒體爲有實質的色法，如同《俱舍論》所說。

⑵**假名宗**：又作空宗，指說一切諸法唯有假名的曇無德（法藏）部等，此宗以戒體爲非色非心的不相應行法，如同《成實論》所說。

《四分律刪補隨機羯磨疏》卷十五合釋以上二宗，說《成實》所說正和曇無德《四分律》相通，而《雜心》、《俱舍》所說是解釋薩婆多《十誦律》。

⑶**圓教宗**：又作圓宗，指說一切諸法實唯有識的唯識圓教等，此宗以戒體爲心法的種子，如《法華》、《涅槃》、《楞伽》等經，《攝大乘》等論所說。

四分律宗正和假名宗相當，然而道宣律師意欲由《四分律》成立一乘圓頓的妙戒，所以在三宗中也把四分律宗判屬圓教宗。

化制二教的教判，是於唯識宗有其淵源的。道宣很早便參加玄奘法師領導的譯場，掌筆受潤文的任務，受玄奘學說的影響很深，所以在化教中，配合《解深密經》的三時立三教，而以唯識爲圓教，又在制教中以心法中的種子爲戒體，從而力說《四分律》通於大乘。（黃懺華）

◉附：續明〈戒學述要〉上篇三〈化教理善與制教戒行〉（摘錄）

㈠依三藏三學立化制二教

戒法有大乘與小乘的兩類，同屬於三藏中的律藏。這是就三藏所詮教法的性質不同而得名的。如云：「依增上心論道是素怛纜，依增上戒論道是毗奈耶，依增上慧論道是阿毗達磨。」而大小乘各有其所宗依的三學，三學內容之淺深、廣狹雖有不同，然若論三學之性質，仍歸一致。且小乘三學爲大乘三學的階梯，由於運心不同，致行分大小，倘按之於所行之法，初亦無顯著之差異。故就三學論道，各有特勝以論：則經論所詮定慧法門，乃是「隨方攝化，應緣接物，宣演教觀」，而令衆生如說修行者。律藏所詮淨戒法門，則爲「諸清淨衆，一界依棲，六和水乳，同一布薩，同一羯磨」，淨治身心，以爲定慧之基礎者。經論偏於「明心顯理，是故心業以理爲宗。律藏約事辨行，故身口業，以事爲宗」。經論以理爲宗者，理善虛通，可無間於古今中外男女僧俗，只要依法修行，定慧功成，皆可契理證悟。若逆理而行，統名曰迷。是以悟有巧拙，三乘聖賢，以是而分；迷有淺深，三界五趣，由之以判。然則迷悟由心，心不自悟，必假事緣。事緣雖多，首在持戒，故如來制戒，以事爲宗，事行所顯，厥爲身口，身屬色，色正而後心端，久之則由心發色，純淑自然，乃至色心一如，表裏一致，方爲佛法大人之行。是以佛勅登

具比丘，五夏學律，自此以後，方任聽教參禪，故知欲宏經論，必須依律；欲得定慧，必先持戒。以戒爲根基，定慧之功行方高，以律爲憑藉，經論之宏敷乃正。南山道宣律師，原本此意，立化制（亦名化行）二教，以判攝如來一代時教，而以戒爲宗，認爲必須先持戒以制禁業非，然後方堪用定慧而伏斷煩惱。三學次第，以戒居首，實有所以。倘戒本不固，縱有定慧，亦終成魔業！故三藏所詮，不越三學，行者進德修業，依戒爲基，始能登高致遠。此固無間於大乘小乘，以「三學次第，理數必然，乖越常模，去道全遠」！此爲就三藏三學以明增上戒學的重要，故從入道次第而言，制教重於化教，戒學先於定慧。此雖爲一途之說，然按諸聖教，實有本有據。

㈡化制二教之範圍與楷定

泛明律學，既可通大小，然若云制教，則猶須簡別。大乘律學，雖別於經論，或如來散說，或菩薩輯治，然就其性質，仍屬於化教所收。菩薩戒法以菩提心爲本，七衆通受，其中持犯開遮，輕重受捨，均有別於聲聞律制。故不僅十善、五戒、四宏、六度，一切觀行，是化教業，即大乘律儀，乃至聲聞乘之五戒、八戒、十戒，皆是化教所收。唯具足戒，方得制教之名。因爲十善、四宏，劫初便有，人雖行之，不能超越世境。五、八、十戒，亦具足戒之支分，爲便於行者漸學漸入，故別爲制立。如來制戒，開始於十二年後，在此以前，已廣明一切大小行門，而五戒十善，四宏六度，早已宣敷傳習。傳說菩薩戒中之《梵網經》，即爲佛初成道時說。故知十二年以前，雖不無大小戒法，不云如來制戒，故制教所詮，應唯是比丘戒法（比丘尼戒，雖亦稱具足戒，然必須依附於比丘戒，始得成立）。故一切戒法中，比丘戒最爲尊上。比丘戒爲言制教者，略有二意：一者制止，禁諸出家，有惡皆斷，作則有過，止則無咎。二者制作，有善斯集，作則無愆，不作有罪。止持作持，均爲如來之所制定，住持正教，綱維僧倫，無不以此是賴，是故唯具足戒，得制教名，既有別於經論定慧法門，又不同於理善戒法，於如來聖教中，別具聖意，有不容吾人忽視之處。

《四分》廣律載，舍利弗於靜處思惟：「何者等正覺修梵行，佛法久住？何者等正覺修梵行，佛法不久住？」因以此事問佛，佛言：「毗婆尸佛、式佛、拘留孫佛、迦葉佛，此諸佛修梵行法得久住；隨葉佛、拘那含牟尼佛，法不得久住。」又問：「以何因緣毗婆尸佛等修梵行法得久住？以何因緣故隨葉佛等修梵行法不得久住？」佛即告以「拘那含牟尼佛、隨葉佛不廣爲諸弟子說法，不結戒，亦不說戒」，是以「爾時彼佛及諸聲聞在世，佛法廣流布，若彼佛及諸聲聞滅度後，世間人種種名、種種姓、種種家出家，以是故疾滅，佛法不久住。何以故？不以經法攝故。」「毗婆尸佛等，爲諸弟子廣說經法，亦結戒，亦說戒。彼諸佛及聲聞衆在世，佛法流布，若彼諸佛及聲聞衆滅度後，諸世間人，種種名、種種姓、種種家出家，不令佛法疾滅。何以故？以經法善攝故。」舍利弗既聞諸佛法住久近，而原因在於是否結戒、說戒，故勸請釋尊「與諸比丘結戒、說戒，使修梵行，法得久住。」嗣後俟諸比丘有漏法生，佛即隨事制戒。觀此制戒因緣，可知如來制戒，意在「攝僧」，攝僧意在「令正法久住」。釋尊鑒於法待人宏，而人事無常，難以久保，與其必待傑出之人始能宏揚，不如寄附大衆（組織），展轉傳習，則更爲穩固。然人衆相處，難免龍蛇混雜，智愚交參，倘不以法繩之於正，亦必聚而無狀，不足爲大法之寄，是以如來以大悲等流，制戒攝僧。僧正而後道隆。佛法二寶，乃得因以久住。如來之廣制戒法，組織僧團，並以之列爲三寶之一，爲衆生恭敬增福之田，其關係佛法，實至爲深重。薩婆多毗尼毗婆沙，謂佛四意制戒：「㈠令先作者，知無有罪，得除憂悔；㈡滅將來非法不起；㈢決疑網；㈣有十利。」前三易知，第四言十利者：

⑴攝取於僧：「僧」即是衆，僧衆共處，必

以法攝，始能和合，自他相安，佛法勝事，因而成辦。律中喻如以線貫華，成妙莊嚴，散則無用。僧亦如是，必以法攝，方成佛法幢相，堪爲世間良福之田，宏揚經法，住持聖教。故僧伽稱爲六和合衆：當知身和、口和、意和，是僧團精神之外觀；戒和、見和、利和，是僧團成立之本質。具此內外和合擔負住持佛教重任之僧團，必須自生活起居以至自修化他，皆有其共同規制，因之小而可以律身正己，大而可以自他相處，乃至達成「令正法久住」之目的，此爲佛陀制戒攝僧之本意。

⑵**令僧歡喜**：如來既制戒以法攝僧，僧中淸淨守道淸白者，自忖能恪遵如來聖制，解脫可期，由是而令僧心生歡喜。

⑶**令僧安樂**：僧中遇有未能嚴持淨戒而有所違犯時，得依法出罪、懺悔，還復淸淨。如是自身旣免除憂悔而心得安樂，大衆亦因而和合樂住，故律中云「懺悔則安樂」。

⑷**未信令信**：由於僧團之淸淨如法，自然能令未於佛法生信心者令生正信。

⑸**已信令增長**：使已經信仰佛法者，因僧團之淸淨和合，令其信心愈加堅固，並增長廣大。

⑹**難調者令調順**：出家者多，良莠不齊，倘不繩之以如來聖制，則强梁驕橫者難於就範，如來制戒，旣長幼平等，住則共同遵行，犯則如法治，如是頑劣者無所施其技，則易於調伏順從。

⑺**慚愧者得安樂**：此言僧中有心性柔和知慚知愧者，有犯則懺悔，不慮他人無理之干擾，則安樂而自得。

⑻**斷現在有漏**：「漏」謂煩惱，煩惱多依事境而生，嚴持淨戒，可以防護根門，則現在煩惱無由得生。

⑼**斷未來有漏**：持戒旣能遮斷現在煩惱，不更熏習雜染種子，則未來煩惱亦必不生，故云斷未來有漏。

⑽**令正法久住**：有戒法住世，則有淸淨和樂之僧團，僧住則佛法住，三寶由此延續不絕。

如來制戒，有如上所說之十利。十利中以攝僧爲根本，令正法久住爲目的，中間諸利，乃自然從生。吾人從制戒十利以觀比丘戒法，可知釋尊一化，不出經戒二門，經義雖廣博深邃，無所不包，然欲發揚經義，住持正法，則有待於依戒而住之僧團，諺云：「佛法宏揚本在僧。」僧是奉行佛陀經戒之團體，不是個人。律制四人以上可以羯磨說戒等（律列四種僧：㈠四人僧，㈡五人僧，㈢十人僧，㈣二十人僧。各有其能作之事，不可一例。）故僧是奉行如來律制之團體，世間有如法奉行律制之僧團，則僧寶現前；有僧寶，則有法寶、佛寶，三寶住世，即是佛法之長住人間。佛言：「我在僧數」、「供養僧，即供養我已。」佛之如此重視僧團，倚附僧團，即因僧團有住持佛法，代表佛教之勝用。佛世尚且如是，況佛滅度後，欲宏揚佛法，住持正教，不嚴淨僧團，又何能達成宏法利生之任務。更有進者，僧團爲培養調練佛教人才之洪鑪，有健全之僧團，僧徒之品格才能逐漸增高。僧品崇高，則僧團自然淸淨而有力。故佛教之律制，雖注重個人之持犯懺悔，更注重團體之淸淨健全。個人與團體在一定之法制下，相互增上，則佛法之慧命，自然可以延續不絕。故比丘戒法，乃關係建立三寶之一之僧倫，僧倫若壞，則佛寶法寶無所附托。觀釋尊因過去諸佛法滅久近，而於此土制戒攝僧，其用意之深，付託之重，實不難想見。惜吾人生值法末，於佛世前後之僧團生活，不及聞見！然據史乘所載，佛滅未及百年，僧伽之律儀生活，即已發生歧見，嗣後五部、二十部，皆各有其所誦律本。

及佛法傳入中國，首重義理之流布，稍後雖有諸部羯磨、戒本、廣律之譯傳，且設壇受戒，然終止於少數人之鑽研修治而已。待中國大乘佛教蔚興，律制即隨小乘教義同被視爲偏方之談，故眞正出家律儀生活，中土久已失傳。間有黽勉勵行者，亦限於個人謹嚴之操持，未足稱爲如法如律；以無有淸淨如法之僧團，爲之羯磨、授戒、出罪等。而今日流布於錫

緬等地之佛教，據文字之報導與目擊者之口述，一切出家制度，猶能與原始律儀生活相切近，此誠爲難能可貴者。而彼等在世界文化交流中，亦起有佛教主流之作用，而彼等所在之國土，猶以佛法爲舉國上下一致信敬之對象，推原其故，乃由佛教律制生活之保存。反觀我國佛教，雖號曰大乘，猶存菩薩比丘之名，然按諸實際除如儀登壇受具一事外，幾不知更有他事。故由於律儀生活之廢弛，所謂律制中之僧團規制，實早已名實俱亡。今日中國佛教所謂僧，已不是依律而住之團體，而變成依佛教出家之個人。然所謂出家，既未具沙彌律儀，更不成比丘性，亦徒存其儀制而已。試以佛教中事，微驗於舉國僧徒，除早晚課誦及念佛拜懺等儀式略稱相同外（其實亦不盡然），幾更無一致之法守與規制。以如此散漫之僧衆，住持如來法毗奈耶之正教，焉得不東倒西歪！佛教之漸爲國人所疏遠，不受社會之重視與信敬，無不導源於僧制之廢墜。故當今之世，欲圖佛教之隆盛，吾人猶以循健全僧團之途徑爲最有效，但欲健全僧團，非謂處處均以原始律制繩之之謂，然至少原始律制中之根本重戒應該嚴守，至於「小小戒可捨」，亦須以不違律制之根本精神爲原則。當知佛教已因律制之廢墜而招至衰落之後果，倘不於此根本之處，深加警悟而極圖之，則佛法之滅亡，將繼踵而至！

佛法在印度，凡云出家，無論大小乘學者，皆依小乘律制而住，雖比丘更受菩薩戒，但遇有與比丘律儀相近之處，猶謂應防護聲聞律儀。以比丘律儀，乃建立僧倫之根本。一切律儀及佛法，皆以此而得建立，故不容違背。經載文殊師利與大迦葉應阿闍世王請，文殊始讓迦葉，不敢違世尊之恒規；迦葉則終遜文殊，所以順請主之本意。觀此大小乘學人彼此相敬相讓之事蹟，可知大小律儀非不相容，以文殊之大智，猶尊迦葉小乘之戒德。而西土大乘佛法之龍象，如龍樹、提婆、無著、世親等，皆依小律而出家受具。故若依次序位，則大乘學人，在大乘衆中，可依大乘而序前後，若入小乘衆中，則仍須依小律而序其先後。由此可見，自佛世以來，比丘律制，即爲佛教崇重之中心。故若剋論制教，應唯指比丘律儀。

㈢化制二教的異同

關於化制二教之異同，靈芝大師曾以四種四句明其差別。初約違四句：

⑴違化不違制：如吾人暫爾起貪瞋之念，及一般俗人作十不善業，此皆有違理善，故曰違化。不違制者，以制教爲防身口，不論心犯，以若約心論犯，則世間將無一清淨比丘，故比丘起貪瞋等念，雖屬不善，然未現之身口，故不犯律制，仍謂清淨。在家人未稟佛戒，雖作諸不善，亦不違制教，然十不善業，性是惡法，作則有罪，故是違化。

⑵違制不違化：如比丘受具足，應持二百五十戒，其中有關衣、食、住、藥，威儀行住等事，皆爲出家受具所須遵守者。而此等諸戒，皆如來爲護世譏嫌而遮止比丘令不作者，若比丘於此等遮制，有所違犯，名犯遮罪。以其性非是惡法，不違理善，故不違化教。

⑶俱違：如比丘犯淫、殺、盜、妄等戒，既有違化道善法（即犯性戒），又違悖如來聖制（亦犯遮戒）。故俱違化制二教。

⑷俱不違：如比丘內以理觀自照，外以戒法檢束身心。內外光潔，身心清淨。既不違制教，亦不違化道。

次約順四句：

⑴順化不順制：如居家學佛，觀無常、苦空、無我之理，破除迷執，乃至證入聖果，亦只云隨順化教。以身爲俗侶，未能出家稟比丘律儀，故不順制教。

⑵順制不順化：如出家稟受律儀，但知嚴守事戒，而心無慧觀，不明空無我理，於戒雖云不犯，然於如來化教，則未云隨順。

⑶俱順：此與初中第四句同，即內具慧觀而外有戒檢。

⑷俱不順：如一般凡愚，起惑造業，無慚無愧。

約受戒四句：

⑴**稟化不稟制**：如《淨名經》云：汝但發心，即名具足；而不依律制，羯磨受戒。

⑵**稟制不稟化**：即內無淨慧，而外遵律制，如法登壇受具者是。

⑶**俱稟**：即心希出離，受律儀戒，復知趣向聖道，如佛世利根，善來、三語，即得道果。又，此指出家菩薩，既稟比丘律儀，復受菩薩戒，亦是化制俱稟。

⑷**俱不稟**：即一般凡愚。

約懺罪四句：

⑴**化淨制不淨**：如比丘犯罪，但知觀罪性本空，而不依篇聚出罪還淨；如是，縱得好相，亦不入淨僧之數。

⑵**制淨化不淨**：如比丘犯罪，但知依律懺悔還淨，而不知慧觀，如是雖除違制之罪，而業性不空，終為情執所累。

⑶**俱淨**：犯戒則依律出罪還淨，違制之罪即滅，復以淨慧觀業性不可得，空諸幻累。

⑷**俱不淨**：即凡愚犯罪，既不知依律出罪，亦不依慧觀懺除。

循此四種四句，可知化制二教之關係與範圍。在家學佛，則稟化教，而無制教，出家學道，則雙稟二教。故出家衆不應僅防身口，亦應防心；不但遵從事懺，亦應注重理觀。然若剋論化制二教之界限，則制教唯是比丘戒法，其餘經論，及菩薩戒法皆屬化教所收。以菩薩戒法，雖亦是律儀，為佛口所說，然菩薩律儀，可徧於三世十方，故乃屬化教所攝。比丘戒法，則係釋尊依此界風俗習慣而制立，諸佛有無不同，即有比丘律制之佛土，亦不必盡同此土之制。故小乘律制，乃釋迦佛法所特有，為住持佛法之根本，釋尊大悲所等流。

〔參考資料〕《四分律刪補隨機羯磨疏》序；《四分律刪補隨機羯磨疏濟緣記》卷一之一；《八宗綱要》卷上。

化法四教

「化法」謂佛陀所說之教法。天台宗智者大師將佛陀所說之一代教法分為藏教、通教、別教、圓教四種，謂為「化法四教」。又稱綱目四教。與「化儀四教」（頓、漸、祕密、不定）合稱天台八教。茲略釋如次：

⑴**藏教**：全稱三藏教，即指小乘教。但攝小乘之經、律、論三藏，故稱三藏教。闡述諸法乃因緣所成（析空），但見於空，不見不空，故又云但空。此思想為佛教之基本教義，依之能證二乘小果。

⑵**通教**：為大乘之初門。闡述事物的本質空無自性（體空），非但見空，兼見不空。所謂「通」者，謂依此教起修，則鈍根者可與前述之藏教相通，能證小果。利根者能通入下述之別、圓二教。此教通同前後之藏、別、圓三教，故稱通教。

⑶**別教**：說但中之理（即明三諦隔歷，於空假之外別立中道一理）。依之修次第三觀，斷十二品無明，得至佛果。此教乃獨被菩薩，不涉二乘，有別於前者之藏、通二教。又，所談法門行相，隔歷次第而不圓滿，有別於後者之圓教，故稱別教。

⑷**圓教**：說不但中之理（即三觀圓融，即空、即假、即中），依之修圓融三觀，斷盡四十二品無明，得至佛果。此乃圓融、圓滿之教，故稱圓教。

以上四教，最初之三藏教為小乘，後列之三教為大乘。又，前三教同為權教而淺，第四之圓教為實教而深。因此藏、通、別、圓之次第是由淺至深之教相。其所以分為四教，乃因萬法雖廣，不出事、理二法。此事、理二法又有界內界外之差，故成四教。

事法者，乃事相隔歷之法門，凡夫與佛各別，斷煩惱得菩提，離凡身得佛身。譬如雲、月各別，拂去煩惱之雲，即顯菩提之月。如是說明一切諸法其體各別，是名事教。理法者，乃相即融通之法門，我等衆生悟則為佛，迷則為凡夫，故煩惱與菩提其體全然一法，凡夫與佛悉為一體。恰如冰與水乃為一體，煩惱之冰融解，即成菩提之水。水與冰相雖異，其體無別。如是說明一切諸法其體相即，是名理教。

而界內、界外乃指三界之內外，三界有漏凡夫以上的境界稱為界外。

在上述之四教中，藏教為界內之事教，唯談三界六道之事法。通教為界內之理教，除談三界六教之法外，又以其六道之依正，談如幻即空之理。別教為界外之事教，乃談十界之事相差別，明隔歷之三諦。圓教為界外之理教，談十界之理體，明相即三諦等。

又，天台家在說明通教時，為顯通教三乘的界內斷證之義，而借別教菩薩的界外斷證之名目，立三乘共借一教、三乘單借十地、菩薩借別一教等三借說明。為其中通教三乘，而總借別教菩薩之行位五十位，是名三乘共借一教；別借其中十地，是名三乘單借十地；為通教菩薩而借別教菩薩的行位五十位，是名菩薩借別一教，此三者總稱三借。

〔參考資料〕《法華經玄義》卷一、卷十；《四教義》；《八教大意》；《四教儀》；《四教儀集註》；《摩訶止觀》卷六之一；《止觀輔行》卷六之一；橫超慧日《初期的天台思想》；安藤俊雄《天台學》；關口真大編著《天台教學の研究》。

化儀四教

「化儀」謂佛陀說法的形式與方法。天台宗智顗將佛陀一代教法分為頓教、漸教、祕密教、不定教四種，謂為「化儀四教」。又稱為大綱四教。此四教與「化法四教」（藏、通、別、圓）合稱天台八教。茲略釋如次：

⑴**頓教**：謂佛對大機者直施以佛自證之法，不另藉誘引、方便之法，故名頓教。佛初成道時所說的《華嚴經》即此教。

⑵**漸教**：謂佛對不堪直聞佛自證之法者，另施以由淺漸深之教法，故名漸教。此教分初、中、後三時，即「五時」中的阿含（鹿苑）、方等、般若三時之教，故此三時之教又稱三漸。

⑶**祕密教**：謂佛應眾生根機之不同，施以隱密之各別教化，即佛以一音，令同座聽法眾之所聞各異，彼不知此所聞之法，此不知彼所聞之法，故名祕密教。

⑷**不定教**：謂根機不同之眾生，同座聽法，隨各自根機領解佛說，或得頓之益，或得漸之益，或證大乘，或證小乘，其所得之法並不一定，故名不定教。

《法華玄義》卷一云（大正33・683c）：「如來於法得最自在，若智若機若時若處，三密四門無妨無礙。此座說頓，十方說漸說不定。頓座不聞十方，十方不聞頓座。或十方說頓說不定，此座說漸，各各不相知聞。於此是顯，於彼是密。或為一人說頓，或為多人說漸說不定。或為一人說漸，為多人說頓。各各不相知，互為顯密。或一座默，十方說，十方默，一座說。或俱默俱說。各各不相知，互為顯密。雖復如此，未盡如來於法自在之力，但可智知不可言辨，雖復甚多，亦不出漸、頓、不定、祕密。」

四教之中，就祕密教言，其彼此之人及所得之法彼此皆不相知，故稱「人法俱不知」。就不定教言，其所得之法雖不相知，但彼此之人相知，故稱「人知法不知」。但兩者所得之法皆不一定，故前者應名為祕密不定教，後者應名顯露不定教，今前者省去「不定」二字，單稱祕密教，後者省去「顯露」二字，單稱不定教。又，相對於此二教而言，前二教（頓、漸）是為定教，乃佛之化儀顯露，故頓漸二教又稱顯露定教。

◉附：田村芳朗著・慧嶽譯《天台法華之哲理》第一部第二章（摘錄）

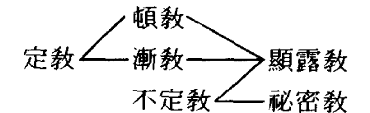
天台智者大師以空、假、中的基本範疇為骨幹，把佛教的諸思想、諸經教分為四個領域，即藏、通、別、圓的四教。此外還另有頓、漸、不定、祕密的四教，二者合為八教。

頓、漸、不定、祕密的四教，乃說法的形式之分類，稱為「化儀四教」。其中，頓是直頓之意，不用漸進、誘引的方法，直接宣說大乘的深理，即《華嚴經》的說法。漸是漸次之意，是由小至大的漸進、誘引，包含小乘及各

種大乘的說法。不定是指由於聞者的根機而理解（得益）不一定；包括大小乘諸經。祕密是聞者相互之間不知道彼此作何理解，而各自有所體會的教法，這也包括諸經。

頓、漸、不定的三教，是智者大師以前既有的樹立。先是將既存的經典以頓、漸分類；其後，由於有型態不同的經典譯出，因之又有不定教的設立。至智者大師，更將三教加上祕密教，成立了所謂化儀四教。

相對於不定教的稱爲定教；相對於祕密教的稱爲顯露教。若與四教相組合，即頓、漸二教是顯露定教；又因祕密教爲不定教，故將不定教更分爲顯露不定教與祕密不定教。如圖表：



〔參考資料〕《法華玄義》卷一、卷十；《四教義》；《八教大意》；《四教儀》；《四教儀集註》；《摩訶止觀》卷六之一；《止觀輔行》卷六之一；橫超慧日《初期的天台思想》；安藤俊雄《天台學》；關口真大編著《天台教學の研究》。

友梅（1290～1346）

日本臨濟宗僧。姓源，字雪村，號幻空。越後（新潟縣）人。幼慕佛門，師事建長寺一山一寧。其後參禪於京都建仁寺。德治二年（1307）入元，參虛谷希陵、晦機元熙、古林清茂等人。後隨侍道場山叔平隆，成爲經藏主。曾被疑爲間諜而繫於霅川，臨刑時，因誦無學祖元之「臨劍頌」而倖免於難。天曆元年（1328）文宗即位，令師於京兆翠微寺開法，賜號「寶覺眞空禪師」。

元德元年（1329），隨明極楚俊、竺仙梵僊返日本。其後，歷住信濃慈雲寺、嵯峨西禪寺、建仁寺、南禪寺，並任信濃德雲寺、播磨法雲寺、寶林寺開山。康永二年（1343），受足利尊氏之請，入住京都萬壽寺。貞和元年（1345）二月應詔住建仁寺，舉揚禪風。生性好畫，晚年學宋、元之名家牧谿、顏輝等之畫風，而另創一格。又爲五山文學僧衆之一，善長古詩。著有《岷峨集》四卷、《寶覺眞空禪師語錄》。弟子有雲溪支山、太清宗渭。

〔參考資料〕《勅諡寶覺真空禪師前住大唐京兆翠微寺後住日本城東山建仁禪寺雪村大和尚行道記》；《日本名僧傳》；《本朝高僧傳》卷二十七；《續本朝畫史》〈雪村友梅〉；《五山文學小史》。

友松圓諦（1895～1973）

日本淨土宗學僧。昭和時代佛教革新運動的推動者。生於愛知縣名古屋市。幼名春太郎。畢業於宗教大學及慶應大學文學部史學科。歷任慶應大學、大正大學等校講師。

昭和二年（1927）留學德、法，追隨烈維等歐洲學者從事研究工作。回國後，設立佛教法制經濟研究所、國際佛教協會、明治佛教史編纂所。並在NHK（東京廣播電台）講解《法句經》，受到廣大的回響。其後爲革新佛教而提倡眞理運動，發行《眞理》雜誌，開創神田寺，致力於佛教的大衆化、社會化。

二次大戰後，脫離淨土宗，擔任全日本佛教會第一屆事務總長。又曾設立慈眼協會，向盲人傳播佛教。著有《佛教經濟思想研究》、《現代人の佛教概論》、《佛教に於ける分配の理論と實際》。

壬生寺

位於日本京都市中京區壬生梛宮町。通稱壬生地藏，或稱寶幢三昧院（寺）、地藏院、心淨光院。屬日本律宗。中世以來，以作爲京都地藏信仰的中心而著名。

正曆二年（991），三井寺僧快賢爲安置定朝所刻延命地藏菩薩，乃於五条壬生創一寺，時稱小三井寺。承曆元年（1077），白河天皇特賜宮殿建地藏院。建保元年（1213），平宗平移建現址，且依舊址名而稱壬生地藏。正嘉元年（1257）遭回祿之災，圓覺上人導御再興，此後成爲律宗寺院。導御爲再興本寺，建

融通念佛法會；此念佛會成爲壬生狂言的起源。天明八年（1788），寺宇又因洛中大火而被毀。文化、文政年間（1804～1830）再興。現存本堂、觀音堂、阿彌陀堂、大念佛堂、一夜天神堂、辯天堂、六所明神社、忠靈堂、鐘樓堂、東高麗門、西門、塔頭地藏院等。

本寺在每年四月所舉行的大念佛會，世稱之爲壬生狂言，與嵯峨清涼山、千本閻魔堂（引接寺）的念佛會並稱京都三大狂言。此壬生狂言，又稱壬生大念佛、壬生猿樂。相傳正安二年（1300），導御爲除疫招福，而於正行念佛（即融通念佛）之外另創一種亂行念佛（狂言）。即在大念佛堂的舞台，壬生鄉士帶上假面具，身隨鰐口、太鼓、笛等樂器演奏的節拍而起舞。現行的曲目有桶取、紅葉狩、湯立等三十首。

〔參考資料〕《壬生寺緣起》；《圓覺十萬上人年譜考》；《民族藝術》卷一之九；《百鍊抄》卷十七；《緇白往生傳》卷中。

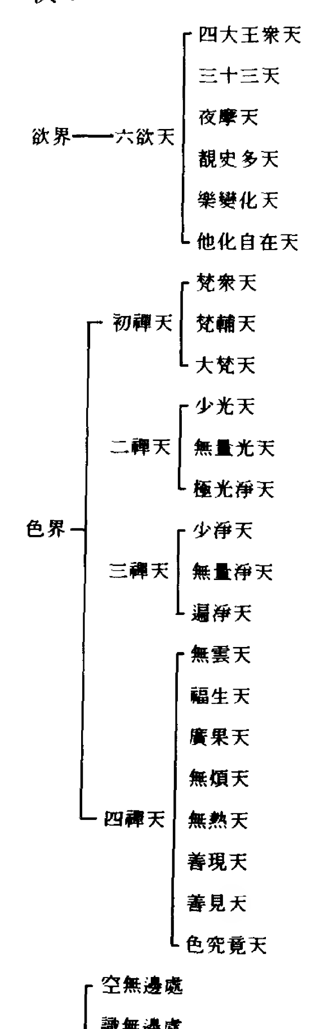
壬生台舜（1913～　　）

日本佛教學者，文學博士。任教於大正大學、大谷大學等校，並參與日本印度學佛教學會、日本佛教學會、日本宗教學會等團體。爲專研龍樹思想的專家。並致力於西藏佛教的研究。主要著述有：《龍樹教學の研究》、《關於西藏佛教的史料》、《卓尼版、北京版、德格版與奈塘版甘珠爾分部比較表》、《觀音三十三身說》等書。

天（梵、巴deva，藏lha）

梵語deva的漢譯。音譯爲提婆。意譯又作天界、天道、天有、天趣等詞。指六道之中，業報最殊勝的衆生，或指其所居住的世界。梵語deva，是div（意爲放光）的名詞形，有「天上者」或「尊貴者」的意思。通常用來指稱天界衆生，或常人所謂的神祇，或指彼等所居住的處所。

關於天界衆生的居住處所，《俱舍論》卷八說欲界有六天，色界有四靜慮處十七天，無色界有四處，也就是三界二十七天。茲列表如次：



所謂欲界六天是指四大王衆天、三十三天、夜摩天、覩史多天、樂變化天、他化自在天。色界四靜慮處十七天是指初靜慮的梵衆、梵輔、大梵等三天，第二靜慮處的少光天、無量光天、極光淨天，第三靜慮處的少淨天、無量淨天、遍淨天，第四靜慮處的無雲天、福生天、廣果天、無煩天、無熱天、善現天、善見天、色究竟天，無色界的空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處。

四大王衆天，亦名爲照頭摩羅天、四天王天、四大王天、大王天或四王天，是指住在須彌山腰的持國、增長、廣目、多聞等四天，以及受其管轄的堅手、持鬘、恒憍等諸藥叉神。六欲天中，此天所領最廣。其身量有四分之一俱盧舍，人間五十歲爲其一晝夜，壽五百；初生之時，猶如人間五歲幼童，既生已，身形速成滿。

其次，三十三天又名忉利天，係居住在須彌山頂上的天衆。此須彌山頂呈四角形，各面廣八萬踰善那，四隅各有一峯，金剛手、藥叉神住於其中守護諸天。須彌山之中央，有善見宮，乃天帝釋之住處。此三十三天衆之身量爲半俱盧舍，人間百歲爲其一晝夜，壽一千歲。初生時，如人間六歲幼童，既生已，身形速成滿。此天與前述之四大王衆天皆依地而住，故稱地居天。其交形成淫，與人無別，但風氣泄，熱惱便除，無如人之餘不淨。

其次，夜摩天以上的四天及色界諸天，是所謂的空居天。在三十三天的上方，各隔四萬踰繕那，重疊羅列。此中，夜摩天又稱焰摩天、炎摩天、焰天、炎天、時分天或四分天，其主稱爲須夜摩天（又作須焰摩天、須燄天）。身量四分之三俱盧舍，人間二百歲爲其一晝夜，壽二千歲，纔抱成淫，初生時，如人間七歲童，生已身形速成滿。

覩史多天又名兜師哆天、兜率陀天、兜率多天、覩史天、兜率天、兜術天、知足天或喜足天，删兜率陀天王爲其主。身量一俱盧舍，人間四百歲爲其一晝夜，壽四千歲。由執手而成淫，初生時，如人間八歲童，生已身形速成滿。

又，樂變化天衆能依神通力自化作五妙欲境而受用之，化自在王天、化自在天、無憍樂天、無貢高天、不驕樂天、樂無慢天、化樂天、變化天、樂化天、泥摩羅提羅鄰優天、尼摩羅提天、維摩羅眤天、尼摩羅天爲其別名。身量一俱盧舍又四分之一，人間八百歲爲其一晝夜，壽八千歲；唯相向而笑成淫，初生時，如人間九歲童，生已身形速成滿。

他化自在天又名他化自轉天、他化樂天、化應聲天、化自在天、婆羅蜜尼和耶拔致天、波羅尼和耶拔致天、波羅維摩婆奢天或波羅尼蜜天。此天能令他化作妙欲之境而受用之，其主名爲自在天王。身量一俱盧舍又二分之一，人間一千六百歲爲其一晝夜，壽一萬六千歲；相視成淫，初生時，如人間十歲童，生已身形速成滿。

此四天所居宮殿，量等須彌山頂。或說隨處之上，其量倍增。此六欲天於受用欲境時，雖有三種別，但因皆有受欲之事，故名欲生。

色界初靜慮處三天中，梵衆天是大梵天所有所化所領的天衆，又稱梵身天、梵世天或梵迦夷天。身量有半踰繕那，壽四分之一大劫。梵輔天是大梵天的侍衞，又名梵具天、梵善益天、梵先益天、梵前益天、梵先行天、梵不數樓天、梵輔樓天、梵弗還天、梵富樓天或富樓梵天。身量一踰繕那，壽半大劫。大梵天又名摩訶梵天或單稱爲梵天，其身量一踰繕那半，壽四分之三大劫。此等初靜慮三天離欲不善而生喜樂，所居宮殿量等四洲；或說量等一小千世界。

其次，第二靜慮處三天中，少光天因光明最少，故名少光。又名小光天、少光音天、水微天、光天、波梨陀天、波利陀天或波利荅天。身量一踰繕那，壽兩大劫。無量光天，又名無量光音天、無量水天、水無量天、妙光天、阿波羅那天或瘟波摩那天。其光明轉勝難測，身量四踰繕那，壽四大劫。極光淨天，又名極淨光天、遍勝光天、極光天、光嚴天、光曜天、光耀天、光音天、水音天、晃昱天、阿會亘羞天、阿陂亘羞天或阿會亘修天。其淨光遍照自地之處，身量八踰繕那，壽八大劫。此第二靜慮三天係依定力而生喜樂，故稱定生喜樂，其所居宮殿，量等一小千世界。有說量等一中千世界。

第三靜慮處三天中，少淨天因意地樂受最劣，故名少淨。少善天、約淨天、少靜天、少

淨果天、淨天、波利多首天、波利首訶天、波利陀首訶天、波栗羞訶天爲其別名。身量十六踰繕那，壽十六大劫。無量淨天，又名無量淨果天、無量善天、阿波摩羞天、阿波摩首天、阿波摩首訶天、阿波羅天。其淨增轉難測，身量三十二踰繕那，壽三十二大劫。遍淨天又名極遍淨天、極光淨天、廣善天、淨果天、難及淨天、淨難逮天、首訶迦天或羞訖天等。其淨周普，樂無過者。身量六十四踰繕那，壽六十四大劫。此第三靜慮三天，因離喜生樂，故稱離喜妙樂。所居宮殿量等一中千世界。有說量等一大千世界。以上初、二、三靜慮處於樂生上雖有三種別，但皆長時離苦受樂，故名樂生。

第四靜慮八天中，除無雲天之外，其餘七天皆有雲地。亦即無雲天因居無雲之初，故名無雲。無陰行天、無陰天、無蔭天、無罣礙天、阿那婆迦天爲其別名。其身量百二十五踰繕那，壽百二十五大劫。福生天又名受福天、得福天、生福天或福德天，異生之勝福者得生於此。其身量二百五十踰繕那，壽二百五十劫。廣果天又名大果天、密果天或果實天。於異生之果報中，此方最爲殊勝。其身量五百踰繕那，壽五百大劫。

其次，無煩天以上到色究竟天的五天，是所謂的五淨居天。亦即前三天是凡聖雜居，而此等五天爲純聖所居之所，故名淨居。此中，無煩天係無煩雜之天，又名不煩天、無繁天、無廣天、不廣天、無造天、無誑天或阿浮訶那天。身量一千踰繕那，壽一千大劫。無熱天因已伏除雜修靜慮上中品之障，意樂調柔，離諸熱惱，故名無熱。又名不熱天、不惱天、不燒天、無求天、阿陀波天或阿答和天。身量二千踰繕那，壽二千大劫。善現天因已得上品雜修靜慮，景德易彰，故名善現。又名善見天、善觀天、快見天或妙見天。身量四千踰繕那，壽四千大劫。善見天因雜修定障之餘品至微，其見極爲清徹，故名善見。又名大善見天、善現天、樂見天、妙見天、快見天或色天。身量八千踰繕那，壽八千大劫。色究竟天，色界諸天中無有過此天者，故名色究竟。又名究竟天、無小天、阿迦尼吒天、阿迦膩吒天或阿迦貳吒天。身量一萬六千踰繕那，壽一萬六千大劫。此第四靜慮八天，初生之時皆身量周圓，具妙衣服，所居宮殿量等一大千世界。有說其量無邊際。

無色界四處中，空無邊處係修空無邊處定者所受之異熟，又名無邊虛空處、無量空處、空處、虛空無邊處天、無邊空處天、空無邊入天、無量空處天、虛空智天或空智天。壽二萬大劫。識無邊處係修識無邊處定者所受之異熟，又名無量識處、無邊識處、識處、無邊色處天、識無邊處天、無量識處天、識無邊入天、識無邊天或識智天。壽四萬大劫。無所有處係修無所有處定者所受之異熟，又名不用處、無所有處天、無所有智天、無所有入天、無所有天或阿竭然天。壽六萬大劫。非想非非想處係修非想非非想處定者所受之異熟。又名有想無想處、非想非非想處天、非想非非想入天、非想非非想天、非有想非無想處天、無思想亦有思想天或有想無想智天。壽八萬大劫。此四處因無色故無方處，唯隨異熟生之差別而建立之。

天界之說，散見於諸經論之中。《俱舍論》之三界二十七天說亦見於《法乘決定經》卷上、《雜阿毗曇心論》卷八、《彰所知論》卷上等書。但其他經典另有別說，亦即《義足經》卷下〈蓮華色比丘尼經〉、《中阿含》卷九〈地動經〉及《有部毗奈耶雜事》卷二十九闕六欲天中的四天王衆天；《長阿含》卷二十、《光讚般若經》卷五〈摩訶薩品〉、《如來不思議祕密大乘經》卷八、《大集譬喻王經》卷下、《瑜伽師地論》卷四及梵文《大事》則在他化自在天之上，別設魔天。

關於色界的初靜慮處，《中阿含》卷四十三說唯有一梵身天，《大方廣文殊師利根本儀軌經》亦說有一大梵天，而《中阿含》卷九〈地動經〉、《大智度論》卷十六、《俱舍論》

卷八、《順正理論》卷二十一、《阿毗達磨藏顯宗論》卷十二、《阿毗曇心論》卷四〈契經品〉、《阿毗曇心論經》卷五〈修多羅品〉、《雜阿毗曇心論》卷八說有梵衆、梵輔二天。梵本《入法界品》說有梵眷屬、梵輔、大梵等三天。《長阿含經》、《起世經》卷八、《大品般若經》卷十二〈無作品〉、《摩訶般若鈔經》卷二、《大般若經》卷四〇二〈歡喜品〉、《如來不思議祕密大乘經》、《大寶積經》卷三十七、《大乘菩薩藏正法經》卷九、《三法度論》卷下、梵本的《大事》、《普曜經》、《法集名數經》說有梵身、梵輔、梵會、大梵等四天。

又，《佛本行集經》卷九〈相師占看品〉、《菩薩本業經》說有梵、梵衆、梵輔、大梵等四天；《光讚般若經》說有梵天、梵迦夷、梵具、梵天等四天。舊譯《華嚴經》卷十二、新譯《華嚴經》卷二十一說有梵天、梵身、梵輔、梵眷屬等四天，《大方等大集經》卷一〈瓔珞品〉說梵天、大梵、梵師、梵衆等四天。《道行般若經》卷三、《小品般若經》卷二、《兜沙經》、《大寶積經》卷十說梵天、梵迦夷天、梵輔樓、梵波利產、摩訶梵等五天，《大集譬喻王經》說梵身、梵光、梵衆、梵輔、大梵等五天。《大哀經》卷一說梵天、梵忍、梵身、梵滿、梵度著、大梵等六天。巴利《中部》〈行生經〉說有千梵、二千梵、三千梵、四千梵、五千梵、十千梵、百千梵等七天。

關於第二靜慮處，《中阿含》卷四十三說唯有一晃昱天，《如來不思議祕密大乘經》、《大方廣菩薩藏文殊師利根本儀軌經》卷五亦僅揭一少光天。但《大寶積經》卷三十七舉少光、無量光二天，《大樓炭經》揭示阿維比、波利答、阿波羅那等三天。《大方等大集經》、《大集譬喻王經》亦揭示光（或作有光、光曜、水行或瘡天）、少光、無量光等三天。《長阿含經》、《起世經》、《佛本行集經》、《大般若經》卷四〇二及卷四〇三、《光讚般若經》、《大品般若經》、《道行般若經》、《大明度經》卷二、《摩訶般若鈔經》、《小品般若經》、舊譯《華嚴經》卷十、新譯《華嚴經》卷二十一、《兜沙經》、《大寶積經》卷十、《大哀經》、巴利《中部》、梵本《大事》說光、少光、無量光、光音等四天，《菩薩本業經》說清明、水行、水微、水無量、水音等五天。

關於第三靜慮，《中阿含》卷四十三、《大方廣菩薩藏文殊師利根本儀軌經》說唯有一遍淨天，《法集名數經》說有少淨、遍淨等二天，《大方等大集經》說有淨天、少淨、無量淨等三天，《長阿含經》、《起世經》、《佛本行集經》、《大般若經》卷四〇二及卷四〇三、《光讚般若經》、《大品般若經》、《道行般若經》、《小品般若經》、舊譯《華嚴經》卷十二、新譯《華嚴經》卷二十一、《大寶積經》卷十、《大哀經》、《大集譬喻王經》、巴利《中部》、梵文《大事》說淨、少淨、無量淨、偏淨等四天，舊譯《華嚴經》卷五十二說少淨果、無量淨果、淨果、少淨、無量淨、偏淨等六天。

關於第四靜慮，《大品般若經》、《大乘菩薩藏正法經》、《諸行有爲經》、《決定義經》、《法集名數經》、《順正理論》卷二十一、《阿毗曇心論》、《阿毗曇心論經》、《阿毗曇甘露味經》卷上、《立世阿毗曇論》卷六、《大乘阿毗達磨雜集論》卷六都說有九天，也就是在廣果天之後加一無想天（或無想有情天）。《中阿含》卷四十三不說五淨居，唯揭一果實天，《方廣大莊嚴經》卷二說淨居、阿迦尼吒、摩醯首羅等三天，《光讚般若經》說善見、所見善、於是見、一善等四天。《如來不思議祕密大乘經》、梵本《大事》、巴利《論事》於五淨居外，另加一廣果天，而成六天，《三法度論》說五淨居、果實、無想等七天，《大寶積經》卷三十七說五淨居、廣果、有想、無想等八天。

又，《大般若經》卷四〇二、舊譯《華嚴經》卷十二、新譯《華嚴經》卷二十一說五淨

居、廣（或嚴飾、密身）、少廣（或小嚴飾、少密身）、無量廣（或無量嚴飾、無量密身）、廣果（或嚴飾果實、密果）等九天，新譯《華嚴經》卷六十九說五淨居、無雲、福生、廣果、少廣等九天，《大佛頂首楞嚴經》卷九說五淨居、福生、福愛、廣果、無想等九天，《吽迦陀野儀軌》卷上說五淨居、自在、無憂、福生、廣果等九天；《長阿含經》、《起世經》、《大般若經》卷四〇三說五淨居、廣、少廣、無量廣、廣果、無想等十天。

此外，巴利《中部》說第四靜慮有廣果、無煩、無熱、善見、色究竟等五天，舊譯《華嚴經》卷五十二說果實、不熱、善現、淨居、阿迦尼吒等五天，《大方廣菩薩藏文殊師利根本儀軌經》說福生、無熱、善見、善現、色究竟等五天。《十誦律》卷三十六說阿那婆訶、福德、廣果、不熱、喜見、樂見、阿迦尼吒等七天，《義足經》、《大明度經》說守妙、玄妙、福德、德淳（或德純）、近際、快見、無結愛等七天，《大哀經》說淨身、用果、無揵、於是、善施、善所施、一善等七天。《大集譬喻王經》說廣、少廣、無量廣、廣果、無熱、善見、善現、阿迦尼吒等八天。

再者，《佛本行集經》說廣、少廣、無量廣、廣果、熱、無熱、無比、善現、阿迦尼吒等九天，《兜沙經》說推呵、波栗推栗、阿波隨訶、惟于潘、阿惟潘、阿陀波、須甕、阿迦膩吒、阿惟先惟先尼啇等九天，《菩薩本業經》說守妙、微妙、廣妙、極妙、福愛、受勝、近際、善觀、快見、無結愛等十天，《大樓炭經》卷四說維阿、波利多維、阿波摩維呵、阿披波羅、維阿鉢、維呵、阿答和、善見、色、阿迦尼吒等十天。《大寶積經》卷十說應果、御辭、假使、善見、一究竟、淨居等七天，但於淨居之上更加所奉行決了一處究竟、眞究竟、無瞋恚、不親近等四天。從以上種種可知有關色界四靜慮處，尤其是其中的第四靜慮有種種異說。

關於無色界，諸經論皆說空無邊處等四處，但巴利《論事》闕四處中的空無邊處，而《菩薩本業經》說無色界中有識慧天、無所念慧天、二十八無色天等三天。

關於諸天的身量、壽量等，也有異說。其中，就欲界六天的身量而言，《彰所知論》卷上說四大王衆天等的身量依序是四分之一俱盧舍、半俱盧舍、二俱盧舍、四俱盧舍、八俱盧舍、十六俱盧舍。《大樓炭經》卷四說六欲天的身量依序是二十里（半由旬）、四十里、八十里、一六〇里、三二〇里、六四〇里。

至於色無色界諸天的壽量，《長阿含》卷二說梵迦夷天壽一劫，光量天二劫，遍淨天三劫，果實天四劫，無想天五百劫，無造天一千劫，無熱天二千劫，善見天三千劫、大善見天四千劫、色究竟天五千劫，空處一萬劫、設處二萬一千劫、不用處四萬二千劫、有想無想處八萬四千劫。《大樓炭經》卷四說梵迦夷天壽一劫、光音天二劫、遍淨天四劫、遺呼鉢天八劫、無想天七劫、阿毗波天十劫、阿答和天二十劫、修陀旃天四十劫、須陀旃尼天八十劫、阿迦尼吒天百劫、虛空知天一萬劫、識知天二萬劫、阿竭若天四萬劫、無思想亦有思想天八萬劫。

另外，《立世阿毗曇論》卷七說梵先行天壽二十小劫、梵衆天四十小劫、大梵天六十劫、少光天百二十小劫，無量光天百四十小劫，勝遍光天二大劫，少淨天二大劫半，無量淨天三大劫半，遍淨天四大劫，無雲天三百大劫，受福天四百大劫，廣果天五百大劫，無想天一千大劫，善見天一千五百大劫，善現天二千大劫，無煩天四千大劫，不燒天八千大劫，阿迦尼吒天一萬六千大劫；空無邊入天的下品一萬七千五百大劫，中品一萬八千五百大劫，上品二萬大劫；識無邊入天的下品壽三萬大劫，中品三萬五千大劫，上品四萬大劫；無所有處入天的下品壽五萬大劫，中品五萬五千大劫，上品六萬大劫；非想天的下品壽七萬大劫，中品七萬五千大劫，上品八萬大劫。

關於生天的業因，也有多說。《四分律》

卷五說惡業墮地獄，善業生天上。《雜阿含經》卷三十七說因十善業，身壞命終得生天上。《佛爲首迦長者說業報差別經》說修行增上十善能令衆生得欲天之報；修行有漏十善與定相應，能令衆生得色天之報；又，(1)以過一切色想，滅有對想等而入空處定，(2)過一切空處定而入識處定，(3)過一切識處定而入無所有處定，(4)過無所有處定而入非想非非想定等四業得無色天之報。

《中阿含》卷四十三說若離欲，離惡不善法，有覺有觀而有離生喜樂，則成就初禪。乃至命終生梵身天中，覺觀已息，內靖一心，無覺無觀而有定生喜樂，則成就第二禪。乃至命終，生晃昱天中，離於喜欲捨無求遊，正念正智，身覺樂，念樂住空，則成就第三禪。乃至命終生遍淨天中，樂苦及喜憂之本已滅，不苦不樂捨念清淨，成就第四禪，乃至命終，生果實天中，度一切色想，滅有對想，不念若干想，爲無量空，因此，成就無量空處。乃至命終，生無量空處天中，度無量空處，爲無量識，因此，成就無量識處。乃至命終，生無量識處天中，度無量識處，爲無所有，因此，成就無所有處。乃至命終，生無所有處天中，度一切無所有處想，爲非有想非無想，成就非有想非無想處，乃至命終，生非有想非無想處天中。據此可知，欲界諸天係以世界善業爲其業因，色界諸天以四靜慮，無色界諸天以四無色定爲其生因。

按欲界天中的三十三天（因陀羅）及焰摩，在吠陀時代時，已備受崇拜，又佛陀在世時，信奉《奧義書》的正統婆羅門，主張六欲天之上有一梵天。此外，其他的修道者又修無想定、四靜慮、四無色定，以期生於無想天、四靜慮處或四無色處，各各修習其行。其後，隨著歲月的推移，色界諸天的數目也逐漸增加，最後形成了前述的種種異說。

除了三界諸天之外，也有稱轉輪聖王及佛等爲天的情形。《分別功德論》卷三說三種天，即舉天、生天、清淨天。舉天是指轉輪聖王，因轉輪聖王爲衆人所舉，以十善救世，亦令人生天，在人之上，故稱爲舉天；生天是指三界諸天，因彼等流轉不息，不離生死，故名生天；清淨天是佛及緣覺聲聞，因佛及二乘皆盡結使，脫出三界，清淨無欲，故名清淨天。《大智度論》卷四說假號天、生天、清淨天等三天，同書卷二十二說名天、生天、淨天、生淨天等四種天。《大般涅槃經》卷二十二揭舉世間天、生天、淨天、義天等四種；世間天是國王，生天是四天王等，淨天是聲聞緣覺，義天是十住菩薩，同書卷十八說住於大涅槃的諸佛菩薩可名爲第一義天。此外，又有稱佛爲天中天、天人師或天人所奉尊；以其爲天中之最勝尊。

《大教王經》卷十將天分爲三界主、飛行天、虛空行天、地居天、水居天等五類；其中，三界主有大自在天、那羅延天、拘摩羅、梵天、帝釋等五天，飛行天有甘露軍荼利、月天、大勝杖、金剛冰誐羅等四天，虛空行天有末度末多、作甘露、最勝、持勝等四天，地居天有守藏、風天、水天、俱尾羅等四天，水居天是縛羅賀、焰摩、必哩體尾祖梨葛、水天等四天及其天后。現圖金剛界曼荼羅成身會等諸會及胎藏界曼荼羅外金剛部院繪有此等天衆（大自在天除外）。又於現今之大藏經中，存有毗沙門天、大吉祥天女、摩利支天、訶利帝母、冰揭羅天、穰麌梨童女、大聖歡喜天、金翅鳥王、摩醯首羅天、那羅延天、寶藏天女、堅牢地天、大黑天、金毗羅童子、焰羅王、深沙大將、十羅刹女、十六善神、八方天、十天、十二天及諸星宿的儀軌。

又，天上的物品都冠有「天」字，如天華、天香、天樂、天鼓、天冠、天蓋、天衣、天宮、天堂等。但若根據《大智度論》卷九所述（大正25・123b）：「天竺國法，名諸好物，皆名天物。」則不只天上之物，連地上的好物也可冠上「天」之名。

◉附：相關用語彙編

㈠**天王**

欲界、色界諸天中，每一天國的領袖。在四王天，有東、南、西、北四天王，日、月、諸星為其臣僚。在忉利天，帝釋天為王，統領三十三天的天眾。在兜率天，釋迦牟尼佛降生之前係此天天王。這些都屬欲界的天王。色界的天王，如色界初禪天的天王是尸棄大梵，統領梵輔、梵眾諸天。

㈡**天堂**

天眾所住的殿堂。又稱天宮。《遺教經》曰（大正12・1111c）：「不知足者，雖處天堂亦不稱意。」《圓覺經》曰（大正17・917b）：「地獄天宮皆為淨土，有性無性齊成佛道。」此詞常作為與「地獄」相對的名詞，如《三論玄義》云（大正45・1c）：「若必無因而有果者，則善招地獄，惡感天堂。」《法華玄義》卷一云（大正33・685c）：「心能地獄，心能天堂，心能凡夫，心能賢聖。」

㈢**天華（梵divya-puṣpa，巴deva-puppha，藏lhaḥi me-tog）**

天上的殊妙華朵。佛或轉輪王在呈現奇特瑞相時，天人為表示祝福之意，而雨天華。《方廣大莊嚴經》卷三云（大正3・553c）：「於此時，諸天音樂出微妙聲，雨眾天花末香熏香。」

《法華經》卷一〈序品〉云（大正9・2b）：「佛說此經已，結跏趺坐，入於無量義處三昧，身心不動，是時天雨曼陀羅華、摩訶曼陀羅華、曼殊沙華、摩訶曼殊沙華，而散佛上及諸大眾。」《大乘本生心地觀經》卷一〈序品〉除上述四種天華外，另加優鉢羅華、波頭摩華、拘物頭華、芬陀利華、瞻蔔迦華、阿提目多華、波利尸迦華、蘇摩那華等八種，共計十二種。

印度古代習慣以「天華」稱讚諸多美好物品，如《大智度論》卷九云（大正25・123b）：「天竺國法，名諸好物，皆名天物；是人華非人華，雖非天上華，以其妙好，故名為天華。」

此外，也有以天華表示無分別的立場，如《維摩經》卷七〈觀眾生品〉的「天華著舍利弗衣」之譬喻，即以天華著身與否為結習已盡與否之象徵。

㈣**天童（梵deva-putra，巴deva-putta，藏lhaḥi bu）**

以童子形現身人間，以供差遣的護法諸天。《法華經》卷五〈安樂行品〉云（大正9・39b）：「讀是經者，常無憂惱，又無病痛，顏色鮮白，不生貧窮、卑賤醜陋，眾生樂見，如慕賢聖，天諸童子，以為給使。」又，《釋門正統》卷八也記載，唐朝道宣律師禪慧兼修，弘傳律義，感得天龍禮覲聽法，毗沙門天王也遣子護持。

㈤**天樂**

天界的音樂。諸天常以天樂供養佛，如《法華經》卷三〈化城喻品〉云（大正9・22b）：「四王諸天，為供養佛，常擊天鼓。其餘諸天作天伎樂。」

相傳西方極樂國土常天樂和鳴，《無量壽經》卷下云（大正12・273c）：「佛語阿難：無量壽佛為諸聲聞菩薩大眾頒宣法時，（中略）即時四方自然風起，普吹寶樹出五音聲。（中略）一切諸天皆齎天上百千華香萬種伎樂，供養其佛及諸菩薩、聲聞大眾。」

㈥**天鼓**

指忉利天中不需打擊自然會響的鼓，或天人所持之鼓。例如《過去現在因果經》卷三云（大正3・644c）：「如來今日於婆羅㮈國鹿野苑中仙人住處，轉大法輪。（中略）爾時，大地十八相動，天龍八部於虛空中作眾伎樂，天鼓自鳴。」新譯《華嚴經》卷十五〈賢首品〉云（大正10・79a）：「忉利天中有天鼓，從天業報而生得。知諸天眾放逸時，空中自然出此音。一切五欲悉無常，（中略）汝應愛樂眞實法，三十三天聞此音，悉共來昇善法堂，帝釋為說微妙法，咸令順寂除貪愛。彼音無形不可見，猶能利益諸天眾，況隨心樂現色身，而不濟度諸羣生。」

又，《大日經疏》卷四云（大正39・622c）：「如天鼓都無形相亦無住處，而能演說法音警悟衆生。」此等皆謂天鼓爲不擊自鳴。但是，《法華經》卷五〈如來壽量品〉則謂天鼓爲天人所持之鼓，其文曰（大正9・43c）：「我此土安隱，天人常充滿。（中略）諸天擊天鼓，常作衆伎樂。」

天鼓的聲音也常被喻爲佛之說法，如《往生禮讚偈》云（大正47・442b）：「聲如天鼓俱翅羅，故我頂禮彌陀尊」，吉藏《法華義疏》卷一云（大正34・455c）：「外國名佛以爲天鼓，賊欲來時天鼓則鳴，賊欲去時天鼓亦鳴。天鼓鳴時諸天心勇，天鼓鳴時修羅懼怖。衆生煩惱應來佛則爲說法，衆生煩惱應去佛則爲說法。佛說法時弟子心勇，佛說法時諸魔懼怖。天鼓無心能爲四事，如來雖說亦復無心，是故諸佛以爲天鼓也。」

(七)天人五衰

住在天界的衆生在福報將盡，臨命終時，所現的五種衰相。也稱五衰、五衰相、五相。

《增一阿含經》說此五衰相是：(1)華冠自萎，(2)衣裳垢坋，(3)腋下流汗，(4)不樂本座，(5)玉女違叛。《涅槃經》卷十九說是：(1)衣裳垢膩，(2)頭上花萎，(3)身體臭穢，(4)腋下汗出，(5)不樂本座。此外，《本行集經》卷五、《摩訶摩耶經》卷下、《大智度論》卷五亦有列舉，但略有差異。

《大毗婆沙論》卷七十舉出小五衰、大五衰之說，謂諸天子將命終時，先有五種小衰相現，復有五種大衰相現。小五衰相現時，非定當死，大五衰相現時，必定當死。小五衰相是：

(1)衣服嚴具不出樂聲：謂諸天往來轉動，嚴身具出五樂聲。然在將命終時，此聲不出。

(2)自身光明忽然昧劣：謂諸天身光赫奕，晝夜恒照。然將命終時，身光微昧。

(3)於沐浴後水滴著身：謂諸天膚體細微，浴後出水，水不著身。然將命終時，水便著身。

(4)本性囂馳今滯一境：謂諸天種種境界悉皆殊妙，諸根如旋火輪，從不暫住。然將命終時，諸根專著一境。

(5)眼本凝寂今數瞬動：謂諸天身力强盛，眼未嘗瞬。然將命終時，身力虛劣，眼便數瞬。

大五衰相：(1)衣服先淨今穢，(2)華冠先盛而今衰，(3)兩腋忽然流汗，(4)身體發臭，(5)不樂本座。

有關天人五衰之資料，佛典記載頗多。除上列諸書外，《法苑珠林》卷五、《俱舍論》卷十、《經律異相》卷四、《法華玄義釋籤》卷六（下）等書皆有陳述。

(八)天衣無縫

指天人所著之衣無人工縫治之痕跡。天衣指天人所著之衣，相傳其重量極輕，且重量又隨天界的往上遞昇而減。《長阿含經》卷二十說，四天王衣長一由旬、衣重半兩，忉利天衣長二由旬、衣重六銖，焰摩天衣長四由旬、衣重三銖，兜率天衣長八由旬、衣重一銖半，化自在天衣長十六由旬、衣重一銖，他化自在天衣長三十二由旬、衣重半銖。

《大智度論》卷三十四亦說及諸天天衣之輕重，其文云（大正25・310c）：「色界天衣無重相，欲界天衣從樹邊生，無縷無織，譬如薄冰，光曜明淨，有種種色。色界天衣純金色，光明不可稱知。」文中之「無重相」及「無縷無織」等字樣，可知天衣之重量輕，且無線縷織造之迹可尋。

此外，《無量壽經》敍述阿彌陀佛因地第三十八願時亦云（大正12・269a）：「設我得佛，國中人、天欲得衣服，隨念即至，如佛所讚，應法妙服自然在身。若有裁縫、染治、浣濯者，不取正覺。」《太平廣記》卷六十八引牛嶠《靈怪錄》云：「郭翰暑月臥庭中，仰視空中，有人冉冉而下，曰：吾織女也。徐視其衣，無縫。翰問故，曰：天衣本非針線爲也。」

由此上諸文所述，當可推知「天衣無縫」一詞之本意。

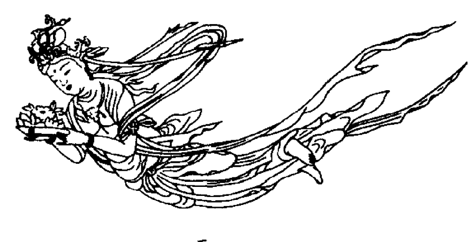
〔參考資料〕《中阿含》卷十八〈天經〉；《雜阿含》卷三十、卷三十一；《增一阿含經》卷二、卷七；《光明童子因緣經》；《法苑珠林》；《法界安立圖

》；《法集名數經》；《六趣輪迴經》；《分別業報經》；中村元《原始佛教の思想》第三編；定方晟《佛教にみる世界觀》。

天人

(一)(梵deva-manuṣya，巴deva-manussa)指天界與人間的併稱。亦指住在天界與人間之有情。又稱人天。如《長阿含》卷二〈遊行經〉云(大正1·15b)：「如來可止一劫有餘，爲世除冥，多所饒益，天人獲安。」舊譯《華嚴經》卷五云(大正9·424a)：「離諸人天樂，常行大慈心。」

(二)(梵apsara)指住在欲界、色界等天界之有情，即諸神。又作天衆。據經典所載，天人歡喜佛事，常奏天樂，散天花，飛行於虛空，故另有飛天之稱。《法華經》卷五〈如來壽量品〉云(大正9·43c)：「我此土安隱，天人常充滿。(中略)諸天擊天鼓，常作衆伎樂，雨曼陀羅花，散佛及大衆。」《無量壽經》卷上云(大正12·269b)：「斯願若尅果，大千應感動，虛空諸天人，當雨珍妙華。」



天　人

關於欲、色二界天處之相狀，散說於諸經論中，但其中有關色界天人之記載則甚少，而欲界六天之身相及娛樂等之記載則稍詳細。據《起世經》卷七〈三十三天品〉等所述，欲界之天人所享歡樂無極，但其壽量欲盡時，有五衰之相。

古來佛教圖畫、雕刻等，常可見以天人展現佛教莊嚴之作品。印度鹿野苑及秣菟羅博物館所藏的石造釋迦說法像，其光背上刻有二飛天。阿富汗巴米揚摩崖中的大佛像龕，其天井有數尊散華的飛天彩繪；敦煌千佛洞的壁畫中，描繪散華奏樂之飛天者亦復不少；日本法隆寺內的四佛淨土變相中、藥師寺三重塔、當麻曼荼羅等，也有天人相的藝術作品。此外，密教胎藏界曼荼羅中的金剛藏王及千手觀音，也各配有二尊散華之飛天像。

〔參考資料〕 (一)《大乘本生心地觀經》卷二；《法華經》卷五〈從地踊出品〉；《無門關》；《臨濟錄》。(二)《阿閦佛國經》卷上；《圖像抄》卷三；A. Grünwedel《Alt-Kutscha》。

天狗

指有神通，能飛天空，妨礙佛法的怪物。其狀或說似人類而鼻高，或有羽翼類鳶。國人原以彗星、流星之類爲天狗。如《史記》卷二十七所述，天狗狀大如奔星，有聲，其下止地類狗。《日本書紀》卷二十三亦謂大星由東西流，便有音似雷，時人曰流星之音，亦曰地雷。僧旻曰：非流星，是天狗。唯其吠聲似雷。

印度稱彗星爲憂流迦(uluka)。即《正法念處經》卷十九(大正17·111a)：「一切身分，光燄騰赫，見是相者，皆言憂流迦下。」其註云：「魏言天狗下。」另有以憂流迦係梟或似梟之怪物，或住於山林的仙人。

此外，據《山海經》卷二所述，天狗係怪獸名，其狀如狸，首白，其音如榴榴。又據《谷響集》所述，天狗乃天魔波旬之屬，頻那夜迦、吒吉尼等亦其類也，或爲天趣，或屬鬼道。凡出家人無菩提心，我執憍慢，專求名利，如是之曹當作天狗。

〔參考資料〕 《博聞錄》；《續本朝高僧傳》；《太平記》。

天冠

諸天頭戴之寶冠。《大法鼓經》卷上，佛告一切世間樂見王說(大正9·294b)：「釋梵天王亦如汝今，首著天冠，而彼端嚴則不及汝。」

此外，亦指微妙如諸天之冠的寶冠，《廣

博嚴淨不退轉輪經》卷六云（大正9・285b）：「復有諸人脫手足瓔珞、咽胸瓔珞、所著天冠華鬘而散佛上。復有諸人，以金銀天冠、衆寶天冠、衆華天冠、栴檀天冠散佛上者。」

另有指稱佛菩薩頂上之冠，如《觀無量壽經》云，應觀想觀世音菩薩的頭上戴有以毗楞伽摩尼妙寶作成的天冠。《諸佛境界攝眞實經》卷中云（大正18・275c）：「瑜伽行者入毗盧遮那三昧，端身正坐，勿令動搖，舌拄上齶，繫心鼻端，自想頂有五寶天冠，天冠之中有五化佛，結跏趺坐。」此中之五寶天冠，即五佛寶冠或五智寶冠。

至於佛像中，戴天冠者有佛部的大日如來、菩薩部的諸菩薩（地藏菩薩例外）、明王部的孔雀明王、天部的梵天、帝釋天等尊像。

天英（1215～1286）

高麗禪僧。俗姓梁。十一歲參訪曹溪山慧湛國師，十五歲剃度。高麗高宗二十年（1233），成爲談禪法會的首座。二十三年，列名禪選上上科。南遊參訪淸眞後，師事混元，請益法要。三十三年，從混元赴禪源社，頗受稱譽，成爲三重大師。更受禪師稱號，駐錫斷俗寺，三十六年開堂於昌福寺。明年，奉敕住禪源寺，三十八年遷居普濟寺別院。四十三年，繼混元接掌曹溪山，成爲第五世，受大師稱號，振揚宗綱。駐錫三十年後，於忠烈王十二年（1286）示寂。享年七十二，戒臘五十七。敕諡「慈眞圓悟國師」。

〔參考資料〕《朝鮮金石總覽》卷上〈曹溪山修禪社第五世慈眞國師碑〉；《補閑集》卷下；《朝鮮佛教通史》（下）。

天海（1536～1643）

日本天台宗僧。陸奥（青森縣）會津人。關於其生年、世系等頗有異說，茲不贅述。號隨風、南光坊、智樂院。十一歲從會津弁譽出家，隨皇舜習天台教觀。年十四登比叡山，從神藏寺實全學天台三大部。後遍歷園城寺、興福寺、足利學校等，學習俱舍、法相、華嚴、三論及外典。曾獲授慧心派之深旨，並受葉上派之灌頂、法曼派之傳法灌頂。

元龜二年（1571），應武田信玄之請，赴甲斐與東國學僧論義，聲名遠播。天正十八年（1590），德川家康以師禮尊之。慶長四年（1599），住持仙波喜多院；十二年移住比叡山東塔的南光坊，十四年奉後陽成天皇之召入宮說宗要，獲授權僧正之職，賜號智樂院。十八年，奉家康之命統理日光山。元和二年（1616），家康去世，師入京爲家康請神號，獲任大僧正。寬永二年（1625），獲秀忠贈以東叡山寬永寺。此後，日光山、東叡山之地位乃等同比叡山。寬永十四年於寬永寺企劃刊行木活字版一切經，經十二年完成，名爲《天海版》或《寬永寺版》，寬永二十年示寂，享壽百餘歲。門下有公海、盛憲、晃海、胤海等。

師歷受德川家康、秀忠、家光之尊崇，常出入幕府，與崇傳共同參預幕政。慶安元年（1648），後光明天皇敕賜「慈眼大師」之諡號。

◉附：村上專精著・楊曾文譯《日本佛教史綱》第四期第三章（摘錄）

天台宗在施藥院的全宗、觀音寺的詮舜及他們以下的豪盛、祐能、亮信等人的協力合作之下，把止觀院、戒壇院以及慧心院等諸寺重新建成，此後，敎會、法式也逐漸地恢復了舊觀，然而一山的衰微，絕不是一朝一夕之故。自此以後的法親王僅僅佔據座主職務的空位，再加上德川氏執行抑制公家佛教的政策，因而不僅終究也不能恢復舊時的境況，而且天海僧正又開創了日光山，把天台宗的勢力遷到關東，到了公海僧正辭去東睿山住持而由守澄法親王擔任日光山座主以後，把三山（日光山、東睿山、睿山）作爲具有同樣資格的本山，由日光山座主獨自管領這三山，以此統攝天台宗全宗。

天海大僧正俗姓三浦，是蘆名氏的支族，

生於奥州（陸奥）的會津高田（有人說他是將軍足利義澄的遺子），十一歲出家，初名隨風，後來改爲天海，年十四登睿山入神藏寺實全的門下，深究檀那一派的奥義，又遊學三井寺和南都諸寺，永祿元年（1558）回到故鄉。元龜二年（1571），睿山遭到織田信長兵火之災，山上僧衆在英俊、亮信、豪盛等人的率領下到甲斐（今山梨），投到武田信玄（割據大名）門下。武田信玄大喜，招請關東的學徒盛開講席。天海被推爲講師，他辭氣勇壯，義旨深玄，由此名高一時。豪盛對他深爲器重，把慧心嫡派的深旨全部授給他。天正五年（1577），天海離開甲斐回到會津，途中於上野的長樂寺受葉上派的灌頂，據說曾參學臨濟宗之禪。天正十八年（1590），當豐臣秀吉圍攻小田原城的時候，會津之主蘆名盛重與伊達政宗作戰不利，天海便離開會津到小田原的戰陣去隨從豐臣秀吉，受賜常陸河內郡的信太莊。這塊封土內有「不動院」古寺，蘆名盛重興修以迎接天海僧正。慶長四年（1599），天海又主持仙波的喜多院，不久住下野的宗光寺，學徒從四方雲集而來。此年，天海受三昧派的灌頂。慶長十二年，前將軍德川家康聽說天海僧正之名，召請他做睿山的「探題執行」。僧正乃移住東塔的南光坊，十一月，他從梨本最胤法親王受法曼派的傳法灌頂，慶長十三年（1608），他受德川家康之命到駿府。次年，睿山的僧衆舉行慣例的大會，推天海僧正做探題。天海到達京都，在十二月被上皇（後陽成）召進宮中問法，被授以權僧正的職位。慶長十五年，敕授「新題者」，稱「久運法印講師」。大會結束以後，天海又回到駿府，慶長十六年受命傳授血脈（「印信」）給德川家康，受賞轉爲正官。當時上皇把親筆寫了「毗沙門堂」的門室賜給天海僧正。慶長十七年，德川家康命他興修喜多院。第二年，他根據家康之命管領日光山，這大概是家康預先準備的送終之地。元和元年（1615），天海又向上皇傳授血脈，上皇賜之以衣帽等物，不久又賜之以高閣。太皇太后（平和門院）也賜以一座瓊殿，後把此殿建在睿山的東麓，成爲親王門室，被稱爲「滋賀院」。元和二年，前將軍家康去世，根據遺命葬於久能山。天海擔任殯葬儀式的導師。七月，天海入京，爲家康請神號，他被命爲大僧正。第二年四月八日家康被改葬到日光山，天海僧正總管法事，儀式盛大，引人注目。元和三年，上皇生病，單獨召請天海入臥室問法，八月，上皇駕崩，天海擔任追薦中陰冥福法事的導師。元和四年，將軍德川秀忠與天海僧正謀劃營造紅葉山廟宇。元和五年，在上皇的三聖忌日的時候，天海擔任日中法會的導師，天皇曾親自參加法事。寬永二年（1625），德川秀忠選擇江戶城東北某處的靈地，建寬永寺以贈天海僧正。從此以後，日光山、東睿山（寬永寺）取得與睿山同格的地位。元和三年十二月，天海在東睿山本院受穴太派的灌頂，此後的東睿山成爲兼學各派密法的地方。寬永九年（1632）正月，德川秀忠去世，德川家光繼位，對天海僧正更加崇敬。在此之前的慶長年間，世良田的長樂寺沒有主持人。德川家康讓天海管領此寺。到這個時候，天海僧正據德川家光之命讓晃海主持此寺，並新建東照神祠。寬永二十年（1643）七月，天海病寢，十月一日寂然而逝。公海、盛憲、晃海、豪俔、胤海、幸海、堯海、寬海、長海等人都是他的上足弟子。慶安元年（1648）四月，敕賜天海以「慈眼大師」的謚號。天海僧正滅後，公海嗣其後。承應三年（1654），公海僧正辭位，由守澄法親王繼承，統率天台一宗。據說按天海僧正的意思，在寬永十六年（1639）迎接守澄法親王之時已作這種約定。此後直到明治維新爲止，輪王寺門跡共達十六代。

天部

天界衆生的總稱。與龍、夜叉等，並爲守護佛法的八部衆之一。又，在佛教美術圖像的分類上，與如來部、菩薩部、明王部，並爲四部之一。

佛教不承認有絕對者的人格神，以為印度的衆神仍在欲界，不如已出三界的佛，爲佛法的守護者。屬於天部的神格，含有吠陀以來的古神和出現於梵書、二大敍事詩、《往世書》（Purāṇa，印度的古代稗史）文獻等的衆神、民間信仰的神，或如深沙大將等，也有出自西域地方的神。這些神可大致分成三類：原始佛教到大乘初期的神、密教時代的神、中國和日本佛教所特有的神。

原始佛教以來的神，以吠陀、梵書乃至敍事詩的諸神爲中心，如帝釋天、吉祥天、那羅延天等雖是《梨俱吠陀》以來的諸神，但其性質並非一仍吠陀之舊，而是釋尊當時民間信仰形態的神，其中有很多經過梵書、奧義書，而變成印度教式的神。

所謂印度教的神格——梵天、毗紐笯、濕婆居於最高地位——在部派、大乘佛教時代，數目逐漸增加，而且性質也有改變。這一方面是印度教之《往世書》等文獻本身發展的反映，而且也是大乘經典特別積極吸收民間信仰融入教理所致。這種傾向不久形成密教時代。

密教的要素雖已見於《法華》、《金光明王》等大乘經典，但密教經典獨特之處，是在能網羅向來散見諸處的衆神而將之納入教理體系，編入金剛界曼荼羅中。且一一爲彼等分類特性、定儀軌、眞言、圖像，並加以入奉祀。然而，它與印度教怛特羅派相應之處極多，許多地方幾乎毫無區別。

中國和日本佛教所特有的神，除深沙大將外，尚有灶神、伽藍神或招寶七郎、大權修利菩薩等源自中國的諸神；這些隨著法相、禪及其他宗派一起輸入日本（大部分是道教的神）。又有稱爲權現、明神的日本神。日本各地的三寶荒神，本是日本土著的信仰，但在日本神話中找不到他的起源，可以說是佛教與神道合作的結果。這些神被視爲佛、菩薩乃至印度諸神的權化，而納入佛教信仰中。

〔參考資料〕《大日經疏》；《梵漢辭典》；《大正藏》〈圖像〉第三卷；中村元〈神話與傳說〉（《南方民俗叢書》卷五〈印度〉）；A. A. Macdonell《Vedic Mythology》；E. W. Hopkins《Epic Mythology》；A. B. Keith《Indian Mythology》。

天愛（梵devānāṃ priyaḥ）

(一)**印度人名**：意謂蒙受諸天愛護的人。《中阿含》卷三十八〈鸚鵡經〉云（大正1・667a）：「天愛，沙門瞿曇釋種子捨釋宗族，剃除鬚髮，著袈裟衣，至信捨家，無家學道，覺無上正盡覺。天愛，自可隨時往見，詣彼奉敬。」又，印度孔雀王朝的阿育王，亦稱天愛喜見王，意謂能獲天祐的偉人，可知當時亦以此語作爲展現王者威嚴的稱呼。

(二)**嘲諷語**：意爲愚癡的人。《成唯識論》卷二云（大正31・6b）：「寧知，異語別有能詮，語不異能詮，人天共了，執能詮異語，天愛非餘。」《成唯識論述記》卷二（末）解釋其義，云（大正43・287c）：「言天愛者，以其愚癡無可錄（？）念，唯天所愛，方得自存，如言此人天矜故爾，故名天愛。」《成唯識論掌中樞要》卷上（末）也解釋天愛之義，謂世間之最勝者爲天，最劣者爲愚人。此以嘲弄之語而稱愚者爲天愛。《成唯識論述記》所解之「天愛」語義，與台灣地區俗諺「天公疼（憐惜）愚人」之意相通。然台灣之此一俚語，有眷顧弱者或正直不耍機詐之人之意，並無嘲諷意味。

天蓋

又稱懸蓋。佛殿的莊嚴具之一。即懸垂於佛像上空的蓋狀物。印度地處熱帶，國中日照強烈，其國人民多以蓋遮陽；又，佛於屋外說法時亦用傘蓋，故後人造立佛像時，亦設傘蓋於佛像頂上。

印度鹿野苑博物館所收藏的石造立佛像（臺座上有迦膩色迦王三年所作之銘），其上設有皿形天蓋，天蓋的中央雕有蓮華，周圍環繞有蓮花與翼獸的刻紋，外輪有忍冬、象等圖樣，周緣亦刻蓮華。在我國雲岡石刻佛像中，刻

有大蓮華圖案之天蓋者，爲數亦不少。日本東寺所藏的木造天蓋亦作蓮華形。此等皆依古制而作。至後世，百態呈現，如方形、六角形、八角形、圓形、或以雲煙、華葉等重疊而成蓋形，不勝枚舉。

關於天蓋的裝飾，並沒有一定的形式，或於四周垂下幡簾，或鑲嵌寶網、寶珠、瓔珞等，或雕畫天人、寶華、靈鳥等。敦煌千佛洞第一百十一窟的二佛及坐像的天蓋皆爲圓形，周緣環繞著鋸齒狀的裝飾。雲岡石窟第六窟上層釋迦本尊天蓋周緣亦如上述，最下部並垂有珠網。日本法隆寺金堂所安置的釋迦三尊、阿彌陀佛與藥師佛像上，亦各設天蓋。其中，釋迦三尊與阿彌陀佛的天蓋係與該寺同時創建的作品，藥師佛天蓋則爲鎌倉時代仿造品。又，其金堂壁畫四佛淨土變中尊之上皆有天蓋，作淺傘狀。頂上畫寶珠，頂下垂幡。日本・橘夫人念持佛龕的屋頂即模擬此壁畫中西方阿彌陀佛頭上的天蓋而來，山城勸修寺所藏釋迦說法繡帳的天蓋與之同趣。又，阿彌陀二十五菩薩來迎圖中，普賢菩薩持吊竿頭的天蓋，遮翳於行者之上，其形爲六角或八角，周緣有瓔珞等。

密教在行灌頂儀式時，亦設天蓋於三昧耶戒壇、金剛界大壇及胎藏界大壇之上。此中，三昧耶戒壇的天蓋爲八角或四角，四方四隅的蕨手吊小幡，每幡各分四區，每區皆畫金剛界三十二尊（五佛除外）之三昧耶形。金剛界大壇上之天蓋略稱金天蓋，蓋內側中央畫金輪佛頂種子字，四方畫白傘蓋、火聚、發生、勝四佛頂之種子字。胎藏界大壇的天蓋，又稱胎天蓋，蓋內中央畫毗盧遮那之種子字，四方四隅畫光聚、廣生、白傘蓋、勝、尊勝、發生、寂勝、無邊聲八大佛頂種子字。然金、胎天蓋有諸多異說，如《東寶記》卷二灌頂院條下所揭之圖即異於上述。又，後世亦懸掛天蓋於佛堂內之禮盤上，相對於稱佛上天蓋爲佛天蓋，而稱此爲人天蓋。此外，密教之三昧耶戒壇天蓋覆於阿闍梨頭上，故亦名人天蓋。

〔參考資料〕《阿閦佛國經》卷上；《觀佛三昧海經》卷四、卷八；《觀無量壽經》；《西大寺資財帳》；《聖德太子傳私記》卷上；小杉一雄《中國佛教美術史の研究》第二部第一章。

天龍

唐代南嶽派下僧。杭州（浙江省）人。嗣承大梅法常之法，對門下常立一指，曾以之度化金華山俱胝和尚；相傳俱胝曾告訴門下（大正51・288b）：「吾得天龍一指頭禪，一生用不盡。」師之相關傳記皆僅記載其簡短之上堂、問答語各一篇，生平事蹟與生卒年俱闕。

〔參考資料〕《祖堂集》卷十七；《景德傳燈錄》卷十；《聯燈會要》卷七；《五燈會元》卷四。

天魔

四魔之一。又稱天子魔、魔天、魔王。欲界頂上第六天（他化自在天）之主。不喜衆生出離三界，故對佛及修道者作種種擾亂。一名波旬。佛在菩提樹下時，此魔王曾現身妨其成道，但被佛降伏；此事見載於佛傳。《玄應音義》卷二十三云：「即第六天主也。名曰波旬，此云惡愛。即釋迦佛出世魔王名也。諸佛出世魔各不同，如迦葉佛時魔名頭師，此云惡瞋等也。」

此外，據《大集經》卷四十三所載，魔王波旬之女，名離暗，由於前世修德本而歸依佛陀，王宮中五百魔女眷屬亦發菩提心。

天王寺

㈠位於東京都台東區谷中：屬天台宗。山號護國山。原名長燿山感應寺尊重院，爲日源所開創。屬日蓮宗。寬永年間（1624～1643），德川家光捐贈寺地，遂成一大寺。正保元年（1644），日長建五重塔，頗具規模。

其後日遼入住，唱導悲田派之說。元祿十一年（1698），幕府下令改屬天台宗，以慶運爲寺主，日遼則被流放。當時，並從比叡山橫川圓乘院迎回毗沙門天像爲本尊。安永元年（1772）遭回祿之災，天明五年（1785）復興。

寬政元年（1789）五重塔遇祝融，三年（1791）重建。

天保四年（1833），因日蓮宗教徒在雜司谷建感應寺，本寺乃改稱天王寺。明治元年戊辰之役時，遭兵火，僅存本坊、五重塔。明治維新以後，分出三萬坪寺域作爲公墓。

㈡位於琉球沖繩本島首里市當藏：山號福源山。本尊是金剛夜叉。成化年間（1465～1486），尚圓王爲祝寶祚萬年、福德無窮，乃於舊居建寺，以護國毗沙門天王爲中尊，迎芥隱承琥爲開山，築造僧堂、香積、大門。又，此地亦爲尚眞王誕生地，因此每年於隔月初一即莊嚴道場，祈祝現任國王聖躬萬安，此稱御甲子御祈念。

雍正十二年（1734），尚敬王倣照圓覺寺，以大殿爲王妃廟，而將供奉於大殿正中壇的佛像，移到大殿右邊的小堂，以照堂爲僧居，建方丈及廚庫於大殿左邊，建儀門於大殿前方，規模之壯觀，媲美圓覺寺。此外，大門掛有康熙七年（1668）三山王逸所書之匾額。寺內藏有由浦添間切天龍寺移來的梵鐘。此梵鐘係景泰七年（康正二年，1456）所鑄，上有承琥的銘文。大正初年寺宇荒廢，寺域成爲官邸。

〔參考資料〕 ㈠《本化別頭佛祖統紀》卷三十八；《常憲院殿御實紀》卷三十八；《江戶名所記》卷一；《長燿山感應寺尊重院緣起》。㈡《琉球國由來記》卷十；《琉球國舊記》卷七；《中山世譜》卷六、卷九、卷十。

天王殿

中國傳統佛寺建築中，三門內的第一重殿。殿內中間供奉彌勒菩薩，彌勒像後供韋馱天，面向北；東西兩旁則供四大天王。茲略述所供尊像如次：

⑴彌勒菩薩：通常指被認爲是彌勒菩薩化身的布袋和尚。布袋和尚名契此，唐末五代人。常攜布袋教化羣衆，深受尊崇，臨終唱偈云：「彌勒眞彌勒，分身百千億；時時示時人，世人自不識。」後人遂以其爲彌勒菩薩的化身，爲其塑像，供奉於天王殿正中。

⑵韋馱天：據《道宣律師天人感通傳》、《法苑珠林》所載，唐・道宣律師誠感天人，南方天王部下韋琨將軍爲之護持正法。宋代以後，寺中普徧塑有韋天像，後與佛經中所說韋馱天相混，一般稱爲韋馱菩薩。

⑶四大天王：俗稱四大金剛。即：①東方天王提多羅吒，能護持國土，手持琵琶以作標幟。②南方天王毗琉璃，能令他人增長善根，手中持劍。③西方天王毗留博叉，能以淨眼觀察護持人民，手中纏繞一龍。④北方天王毗沙門，護持人民財富，右手持傘，表福德之義。

天主慧（梵Devendrabuddhi；630～690）

印度佛教論理學思想家。法稱的弟子。著有《量評釋細疏》（Pramaṇavārttikapañjikā），爲註解法稱所著《量評釋》的作品。據《布頓佛教史》和《多羅那他佛教史》的記載，天主慧因法稱的鼓勵，爲《量評釋》作註，但因只作字面的解釋，法稱皆不滿意，因而連寫三次始告定稿。謝爾巴斯基曾將註釋法稱著作的人分爲釋文派、闡義派、明教派等三類，天主慧即屬於釋文派的學者。

依據嘉木樣協巴的《大學說》所載，天主慧是以「形象眞實唯識說」的立場解釋《量評釋》。此外，對於《量評釋》〈現量章〉第三、第四偈，他是站在唯識派的立場而批判中觀派的二諦說。這種主張後來又受到中觀派智藏、寂護、蓮華戒的批判。

〔參考資料〕 《布頓佛教史》；《多羅那他佛教史》；《大學說》；《インド論理學史》；《佛教論理學》；松本史朗〈佛教論理學派の二諦說〉。

天台山

位於今浙江省天台縣城北。天台宗祖庭國清寺之所在地。爲仙霞嶺山脈的東支，西北接四明、金華二山，西南有括蒼、雁蕩二山，蜿蜒綿亙，形勢雄偉。又稱天梯山、台岳。南北朝・陶弘景《眞誥》記載，天台山山有八重，

四面山勢如一，以天文方位而言，上應「台宿」之位，因名天台山。另有傳說，謂此山原稱南嶽，周靈王太子晉居於此，其魂後成爲山神，命左右公改稱天台。

天台山峯巒衆多，最高峯爲華頂山，高一一三八公尺。羣峯爭秀，巉峭多姿，飛瀑流泉，浩白如練，有華頂秀色、石梁飛瀑、銅壺滴漏、赤城棲霞、瓊台夜月、桃源春曉等勝景，人稱天台八景。另有斷橋積雪、清溪落雁、經臺觀日等小八景，景色各異，山川毓秀，岩壑奇麗。故此山有「南國天台山水奇」之稱，四季遊人不絕。不僅爲我國佛教天台宗的發源地，日本佛教天台宗教徒亦尊此山爲祖庭，時來山中之國清寺參謁，更使此山聞名中外。

此山自古即負盛名，商代的伯夷、叔齊，周朝的彭宗、王喬（子晉），前漢的茅盈，後漢的劉晨、阮肇、高察、劉根，晉朝的許邁，齊・褚伯玉及顧歡等，皆曾居於此。又，傳說三國時代，東吳道士葛洪曾在山上的桐柏金庭煉丹，金庭山洞因此成爲道教七十二福地之一。

佛教傳至此山爲時頗早。相傳孫吳・赤烏年中（238～251），即曾建立清化寺（後資福寺）、翠屏菴（周禪師建，後翠屏寺）等。至晉代，支遁在石城山創棲光寺，于法蘭棲止於石城山山麓，曇光在寒石山建隱嶽寺，在石城修建元華寺（于法蘭遺跡寺），竺曇猷於赤城山坐禪，並建立中巖寺（後崇善寺）。劉宋・元嘉二年（425），法順於瀑布山旁建瀑布寺。齊・慧明再興白巖寺，造臥佛及曇猷像。僧祐住在石城山隱嶽寺，造十丈彌勒石像，未竟而寂，僧淑繼其業，至梁・天監十五年（516）竣工。其後，智達於紫凝峯建棲禪寺，天花尊者造開巖寺，定光隱居於佛隴峯。

南朝陳・太建七年（575），智顗入山，於佛隴峯興一寺。智顗示寂後，其弟子將其遺骸葬於佛隴的西南峯，建雙石塔。又，晉王廣（隋煬帝）嘗於隴南十里丹丘之地建造一寺，稱天台寺，大業元年（605）敕賜國清寺額，此寺後成爲天台宗的根本道場。智顗之後，灌頂、普明、波若、法彥、智寂、師諫、如朗等皆曾住國清寺。而等觀、慧辯、慧瑫等人則住佛隴，各振法道。

唐・貞觀六年（632）八月，灌頂寂於國清寺，智威繼其後住持國清寺。相傳其時豐干居於國清寺，拾得爲典座，寒山住寒巖幽窟中，常來寺內乞食，與拾得相交往，賦詩頌三百餘首。嗣聖（684～704）年中，玄朗入本山左溪，弘揚天台法門。此外，著名的天文曆算家一行也曾在國清寺受算法。建中三年（782）二月，湛然於佛隴道場示寂，門人奉其全身塔於智顗塋兆之南隅。貞元二十年（804），日僧最澄、義眞等登山，就道邃受天台心要，又入佛隴智者禪院從行滿學《法華》、《涅槃疏》等，既而從修禪寺翛然傳牛頭禪一派，返國後創立日本佛教天台宗。唐武宗會昌廢佛後，天台寺塔多被毀壞，最澄在禪林寺中草創之院亦告荒廢。

自唐末南宗禪蔚興以來，欣慕林澤幽棲之境而至天台修禪定者甚多。相傳貞元初年靈默入山時，智者蘭若有十二所。文舉與住在山中佛窟巖的遺則俱以禪道並稱，奉勅爲國清寺大德。其後，普岸至平川谷中峯，建平田寺，僧侶輻湊，又置五百羅漢殿。大中七年（853），日僧圓珍至天台，巡拜禪林寺等祖蹟，見最澄所創之院已荒廢，乃就國清寺建止觀堂，號「天台山國清寺日本國大德僧院」。咸通二年（861），師簡於瑞龍巖之北建戲龍寺，元琇、師靜、慧恭、玄杲等亦相繼入山。

五代時，德韶隨師蘊至天台山，住於雲居，復興智顗舊蹟，營造寺院道場。後晉・天福（936～944）年中，高麗僧義通至天台謁德韶，又就義寂習一心三觀之旨，當時諦觀亦自高麗來投義寂門下。

至宋代，遵式入住國清寺，誓傳天台教法。其後，知禮住四明弘揚天台山家正統，與山外諸師對抗，天台學的中心遂移至四明、錢塘。天台山乃逐漸衰微。遵式之後，有道榮、

契能、惟政、用良、蘊觀、元照、妙印等人至天台修道傳法。南宋高宗建炎末年，眞歇清了入主天封寺，守昌住護國寺。紹興（1131～1162）年中，靈隱慧遠歷住護國、國清、鴻福諸寺。孝宗乾道三年（1167），日僧重源入宋，與榮西共登天台，其後俊芿亦入山。及元代，無見先覩、光菩薩先後止於華頂峯。

明太祖洪武二年（1369），曇噩住國清寺，次有心泰繼其席。其後，宗濟、窄菴偉、愚傑英、寂庵光、空叟聞等相繼入山居於華頂。世宗嘉靖年間（1522～1566），荊山圓珂居山中十餘年，修淨業，於石橋菴講《楞嚴》。神宗萬曆（1573～1620）年中，皇太后以藏經及紫袍賜予萬年寺，神宗賜藏予國清寺。月亭明得入赤城山，講席頗盛，弟子眞覺、暎菴傳珊等亦在山中修道。

自宋末以後，台教不振，至明・弘治、正德年間幾乎衰滅。受此影響，本山原有佛寺七十二，至明・萬曆中，存廢相半，現存國清、眞覺、高明、善興、上方廣、下方廣、萬年、寶相等諸寺。其中，以國清寺最爲有名，伽藍俱備，是天台宗的根本道場，《天台山記》載（大正51・1054b）：「寺有五峯，㈠八桂峯，㈡映霞峯，㈢靈芝峯，㈣靈禽峯，㈤祥雲峯，雙澗迴抱，天下四絕寺，國清第一絕也。」

眞覺寺，爲埋葬智顗之地，龕前有雙石塔，號定慧眞身塔院，宋・大中祥符元年（1008）改稱今名。於今尙存祖殿、東西客堂、金光殿等。祖殿內安置六角智者大師眞身寶塔，正面有龕，龕內安大師像，斗栱間的小壁面浮雕大師的事蹟。

高明寺，建於唐哀帝天祐年間。相傳前身是智顗所構築的淨居。即智顗於佛隴講《淨名經》時，忽然經書爲風所吹，止於該地。大師觀此靈異，復愛此山峯巒秀發，乃就該地築一淨居。後唐・清泰三年（936）寺號智者幽溪道場，宋・大中祥符元年（1008）改名淨名寺，後名高明寺。明・嘉靖以後一度荒廢，至清代重興，今有山門、大雄寶殿、鐘閣、方丈等。大雄殿內奉祀釋迦、文殊、彌勒三尊，以及三十位尊者。

善興寺，在華頂峯下。後晉・天福元年（936）德韶所建，稱爲華頂圓覺道場。宋・治平三年（1066）改稱今名。明・洪武四年（1371），除大殿及山門外，餘皆燒毀。十年宗濟重興，後又荒廢。由性裕再建。今有山門、羅漢樓、大雄寶殿、方丈、東西客堂、僧房等。大雄寶殿內，安有釋迦、迦葉、阿難三尊，以及二十天、十八羅漢、觀音、韋陀天、智者大師、藥師、達磨、定光等諸像。另外，在華頂峯上有智者大師降魔塔。此塔係一小石龕，建於宋・開寶四年（971）九月，內安大師的石像。

萬年寺，全稱萬年報恩寺，係東晉・曇猷菴居之舊址。唐・太和七年（833）普岸建造堂舍，會昌年中被廢。大中六年（852）再興，號鎮國平田寺。其後寺名屢改。宋・建中靖國初年燒毀，崇寧三年（1104）重建，號天寧萬年寺。後曾改稱報恩廣孝、光孝，再改名萬年寺。淳熙十四年（1187），日僧榮西至此，建山門及兩廡。明・萬曆年中眞秀又築尊經閣、法堂、禪室等。現今有法堂、方丈、客堂、齋堂、戒堂、西方勝院等。

寶相寺，位在石城山，又稱赤城寺、大佛寺。係齊・建武年間鐫造彌勒石佛之地，亦爲智顗入滅處。吳越王時，德韶建堂舍，號寶國華嚴院。宋・大中祥符元年（1008）改稱今名。今猶存彌勒像及智者大師入滅塔。另外，在赤城山山頂有塼塔，係梁岳陽王妃所造，德韶重修之，原有七級二十丈，今僅存四級。

此外，智顗初上佛隴峯所建之寺，於太建十年受賜爲修禪寺，係智顗永居之地。晉王創建國清寺時，修禪寺號被廢，而單稱爲道場，且依山名稱爲佛隴道場，及唐・湛然重修寺宇，改名禪林寺。此後該寺與國清寺同是研習台學的道場，來學徒衆甚多。宋・大中祥符元年勑改名爲大慈寺。

〔參考資料〕《國清百錄》卷二～卷四；《天台

山記》；《佛祖統紀》卷七～卷十四；《天台山全志》；《高僧傳》卷十一、卷十三、卷十四；《隋天台智者大師別傳》；《天台方外志》；《古今圖書集成》山川典卷一二一～卷一二五；常盤大定《支那佛教の研究》。

天台宗

中國佛教中的一個宗派。由於這個宗派是隋朝天台山（今浙江省天台縣境內）智顗所開創，後世就稱它爲天台宗。這個宗的教義正依《法華經》，所以也稱爲法華宗。本宗的學統是龍樹、慧文、慧思、智顗、灌頂、智威、慧威、玄朗、湛然九祖相承。因爲天台宗的教觀要領「三諦圓融」之說的根源，據他們自稱，出自龍樹論師。據《摩訶止觀》卷一（上）說，慧文禪師在高齊之世（550～577），在江淮間力闡禪觀，他的用心一依《釋論》（即《大智度論》），而此論是龍樹所說：又據《佛祖統紀》卷六指出，慧文因看到《大智度論》卷二十九中有「三智（道種智、一切智、一切種智）實在一心中得」之說，及《中論》卷四「衆因緣生法，我說即是空，亦爲是假名，亦是中道義」一偈，悟入「一心三觀」的觀行方法，並傳給南嶽慧思，慧思又由《法華經》義旨構成諸法實相論，於是「一心三觀」和「諸法實相論」遂爲此宗的主要思想。他日間談義理，夜間禪觀思維，對當時北方偏重禪法，南方偏重義理的學風有所轉變。梁元帝承聖三年（554），慧思入河南光州大蘇山，陳・光大二年（568），到湖南的南嶽，一直住到宣帝太建九年（577），在那裡圓寂。他的諸法實相論，主要發表在他的《大乘止觀法門》一書中。慧思的弟子很多，其中智顗（538～597）最爲傑出。

智顗於陳文帝天嘉元年（560）往大蘇山跟慧思修法華三昧，所有語解，得到慧思的讚許。陳・光大元年（567）智顗到金陵，這時他三十歲。太建元年（569）受請居瓦官寺開講《法華》經題，並講解《大智度論》，演說禪法（即現存《釋禪波羅蜜次第法門》），並著《修習止觀坐禪法要》（簡稱《小止觀》）及《六妙門》等。他在瓦官寺前後數年，受到陳宣帝和羣臣的禮敬。陳・太建七年（575），他和弟子慧辯等二十餘人入天台山，居住十年。陳・至德三年（585）應後主之請，重到金陵。這時，他對於佛教的教義和觀行構成了自己一家的教法。他以《法華經》爲宗要，以《大智度論》爲指針，並參照諸經論，組成他的學說系統。陳後主禎明元年（587），他在金陵光宅寺開講《法華經文句》，隋文帝開皇十三、十四年（593～594）他在荊州玉泉寺演說《法華經玄義》和《摩訶止觀》，都是由他口述，由弟子章安灌頂（561～632）筆錄成書，後世稱這三部書爲「天台三大部」。

這裡所說三大部的先後次序，是根據章安從智者聽講筆錄成書說的，如從智者本人講說而言，他最初是陳・太建元年（569）於瓦官寺講說《法華玄義》。此外，又著有《觀音玄義》、《觀音疏》、《金光明玄義》、《金光明文句》、《觀經疏》等，稱爲「天台五小部」。他的學說，除繼承和發展了慧文、慧思的一心三觀之外，在教義上吸取了南朝盛行的三論、涅槃二系的思想，兼批判和攝取了「南三北七」的十家判教之長而倡導圓頓教規。因此，智者實爲創立天台宗的宗祖。

灌頂繼承智顗之學，建國清寺，敷講師說，著有《涅槃玄義》、《涅槃經疏》及《天台八教大意》、《觀心論疏》、《天台智者大師別傳》、《國清百錄》等。灌頂傳智威，智威傳慧威，慧威傳玄朗，相繼傳承。玄朗之下有湛然，以中興本宗自任，著有《法華玄義釋籤》、《法華文句記》、《止觀輔行傳弘決》等「天台三大部」的註釋。此外，還著有對抗賢首宗和唯識宗義的《止觀義例》和《金剛錍》，又有《止觀搜玄記》、《始終心要》、《止觀大意》、《五百問論》等，天台宗義至湛然而條理化。

湛然傳道邃、行滿，日僧最澄偕其弟子義眞於唐・貞元二十年（804）到天台，從道邃

、行滿學台宗教義，並依道邃受菩薩戒，次年（805）攜著中國贈送的佛教經論疏記二百餘部回國，於比叡山開創了日本佛教的天台宗。至十三世紀，日僧日蓮根據此宗所依《法華經》的理論，主張稱念「南無妙法蓮華經」經題，創立日蓮宗。後來又派生出日蓮正宗和靈友會等，現代又有創價學會和立正佼成會的產生。

道邃之後有廣修，晚年遭逢會昌滅法。經唐末五代之亂，此宗的教典多遭湮滅，僅在觀行方面有物外、元琇、清竦、義寂師弟相承而已。義寂通過當時信奉佛教的吳越王錢俶，遣使到高麗（一說去日本）訪求天台教典，高麗沙門諦觀（《天台四教儀》的作者）送來了若干論疏和著述，因而使天台教典由湮滅而復興。義寂的弟子，有高麗人義通，義通傳知禮與遵式。知禮七歲出家，二十歲從義通習天台教觀，後來就繼承義通的法席。

宋眞宗咸平六年（1003），日僧寂照攜帶其師源信關於天台教門的疑義二十七條前來問知禮，知禮作了《問目二十七條答釋》。知禮著有《金光明經文句記》、《金光明經文義拾遺記》、《觀音別行玄義記》、《觀音別行疏記》、《觀無量壽經疏妙宗鈔》、《十不二門指要鈔》及《大悲心咒行法》等數十部。當時，天台宗內部因爭論智顗所撰《金光明玄義》廣本的眞僞問題而分裂爲山家、山外兩派。先是義寂同門志因的弟子晤恩，著《金光明玄義發揮記》，否定廣本是智顗的眞作，而主「眞心觀」；知禮起而難之，認爲廣本是智顗的眞作，而主「妄心觀」，於是展開一系列問題的爭論。知禮的弟子梵臻、尚賢、本如稱爲四明三家，傳知禮之說，自號爲山家。晤恩的弟子源清、洪敏，源清的弟子慶昭、智圓，慶昭的弟子咸潤、繼齊等被貶爲山外。山家、山外兩派間，以《金光明玄義》廣本眞僞爲爭論的起點，以觀境的眞心、妄心爲中心，兼及事具三千諸法與否等義的論題，彼此往返辯難，前後七年。但山外派的主張，有他宗立說的影響，故被山家斥爲不純，其勢力不久即漸衰歇。知禮門下三家，傳承有人，而廣智一系傳承更久。《佛祖統紀》的作者志磐，傳爲廣智的十世法孫。

本宗在元代，有杭州下天竺寺蒙潤，作《天台四教儀集注》。其弟子有杭州演福寺必才。又有懷則，作《天台傳佛心印記》。到明代末葉，有傳燈，嘗從百松眞覺受天台教觀，後來在幽溪高明寺立天台祖庭，所著有《淨土生無生論》一卷等。嗣又有蕅益智旭，雖不以天台一宗的學者自居，但所著《法華經會義》十六卷、《玄義節要》二卷、《法華經綸貫》一卷、《教觀綱宗》一卷、《教觀綱宗釋義》一卷、《大乘止觀釋要》四卷等書，於天台教義頗有發揮。清初，順治年中（1644～1661），有天竺內衡，弘揚天台教觀。康熙年間（1662～1722），有靈耀撰《四教儀集注節義》一卷、《補定摩訶止觀貫義科》二卷。乾隆年間（1736～1795），有性權撰《四教儀注匯補輔宏記》十卷等。

本宗所依的經論，如湛然在《止觀義例》卷上所說：「一家教門以法華爲宗旨，以智論爲指南，以大經（涅槃）爲扶疏，以大品（般若）爲觀法，引諸經以增信，引諸論以助成。」本宗於《法華》一經的意旨，有其獨特的見解。智顗以五重玄義解釋《法華》經題，即㈠以法喻爲經名，㈡以諸法實相爲經體，㈢以一乘因果爲經宗，㈣以斷疑生信爲經用，㈤在分判佛一代教法爲五時八教中，而以此經爲無上醍醐、純圓獨妙爲教相。

本宗的著述，如上列舉智顗、湛然、知禮的著作爲一宗教觀的重要宗典外，而灌頂的《八教大意》、諦觀的《天台四教儀》、智旭的《教觀綱宗》，則是此宗入門之籍。

本宗的判教爲五時八教。五時，是將釋迦一代說法分爲五個時期，即華嚴時、阿含時、方等時、般若時、法華涅槃時。五時是就說法對象的根機利鈍而建立的。並就上述五個時期所說之法，分作化儀四教和化法四教二類。化

儀，是指釋迦說法所用的儀式和方法，有頓、漸、祕密、不定四種。化法，是按釋迦五時說法的教理淺深，有藏、通、別、圓四種。八教穿插在《法華》以前的四時，《法華》爲最後時期的說法，被判爲化導的終極，純圓獨妙，高出八教之表。

本宗的中心理論是諸法實相論，淵源於南嶽慧思。他說一切諸法當體即是實相，而萬有差別的事相皆是顯示法性眞如的本相。此宗所立「圓融三諦」及「一念三千」即爲說明此義。

智顗的圓融三諦，在於說明即空、即假、即中的統一精神。他認爲一切事物都由因緣而生，沒有永恒不變的實體，叫做「空諦」；一切事物其中雖無永恒不變的實體，却有如幻如化的相貌，叫做「假諦」；這些都不出法性，不待造作而有，叫做「中道諦」。隨便舉一個事物，他認爲既是空，又是假，又是中，所以稱爲圓融三諦。換句話說：「空」離不開「假」和「中」；「假」離不開「中」和「空」；「中」也離不開「假」和「空」。

所謂「一念三千」，此宗認爲一心具有天、人、阿修羅、地獄、餓鬼、畜生（以上稱六凡），聲聞、緣覺、菩薩和佛（以上稱四聖）十法界。但這十法界，不是固定不移的，「六凡」可以向上到達於「佛」的地位，而「佛」也可以現身在「六凡」之中，這樣十法界相互具備，就構成「百法界」。接著，它又分析十法界所依之體，基本不外色、受、想、行、識五蘊，叫做「五蘊世間」；由五蘊構成有情（動物等）個體叫做「有情世間」。此外，還有所依住的山河大地，叫做「器世間」。十法界各具這三種世間共有三十種世間。依此推算，百法界就具有三千種世間了。在佛教中所謂「六凡」、「四聖」乃至整個宇宙，在智顗來看，都不過是「介爾一念心」的產物。沒有這「介爾一念心」也就沒有一切。

本宗理論還有「三法無差」、「性具善惡」、「無情有性」等說。「三法無差」是佛法、衆生法、心法三種。雖有自他、因果不同，而三法的體性都具足三千，互攝互融，並無差別。「性具善惡」是一切諸法既無一不具三千，所以染淨善惡都可視爲天然的性德。如來不斷性惡，但斷修惡；闡提不斷性善，但斷修善。「無情有性」是依據色心不二的道理，說明佛性周遍法界，不因有情無情而間隔，所以一草一木，一礫一塵，都具有佛性。

本宗的觀行，即在實修一心三觀、一念三千的觀法。至於修觀的行儀，如《摩訶止觀》所說，有常坐、常行、半坐半行、非行非坐四種三昧。

觀前加行方便，有具五緣、訶五欲、棄五蓋、調五事、行五法二十五種。具五緣是：持戒清淨、衣食具足、閑居靜處、息諸緣務、得善知識。訶五欲是：訶色、聲、香、味、觸欲。棄五蓋是：棄貪欲、瞋恚、睡眠、掉悔、疑蓋。調五事是：調食令不飢不飽，調眠令不節不恣，調身令不緩不急，調息令不澀不滑，調心令不沉不浮。行五法是：欲、精進、念、慧、一心。

正修的觀法有十種：(一)觀不思議境，(二)眞正發菩提心，(三)善巧安心止觀，(四)破法遍，(五)識通塞，(六)道品調適，(七)對治助開，(八)知位次，(九)能安忍，(十)離法愛。於所觀行五陰、煩惱、病患、業相、魔事、禪定、諸見、慢、二乘、菩薩等十境，一一修此十種觀法，所以稱爲十乘觀法。

本宗止觀又各有三種。即三止：體眞止、方便隨緣止、息二邊分別止。三觀：從假入空觀、從空入假觀、中道第一義諦觀。

本宗對於修行的位次，在圓教中，說有六種次第，稱爲六即佛：理即佛、名字即佛、觀行即佛、相似即佛、分證即佛、究竟即佛。以上內容，具如《法華經玄義》、《摩訶止觀》所說。（黃懺華）

◉附一：呂澂《中國佛學源流略講》附錄〈天台宗〉

㈠主要思想的來源

就在陳隋之交，和三論宗的時代相近，思想淵源也相通，又同在江左地帶，另外成立了一個佛學宗派——天台宗。那時期佛學的一般趨勢都帶著折衷意味，天台宗在這一點上表現尤爲明顯。這因它從當時流行的大乘經裏舉出《法華經》爲中心，而此經所說要義在於開示佛教的究竟處、眞實處，就和相傳爲佛最後所說的《涅槃經》會溝通。還有《法華》的根本思想是空性說，說明宇宙間一切現象都沒有實在的、可以把握的自體，這樣又和《般若經》相融攝了。至於印度的大家龍樹解釋《般若經》文句的《大智度論》和疏通經義的三論，自然也連帶地會被吸收融化。這麼一來就在學說上構成了龐大而又複雜的規模。它的主要思想雖然有些部分和三論宗同源，卻不盡同。它們的異點何在呢？三論宗可說是完全培養於南方，受了偏重玄談的影響很深；天台宗的思想則植根於北方躬行實踐的學風裏，於是兩者便各有特色了。這只要看，天台宗儘管用羅什翻譯的《法華經》爲典據，又參合羅什所傳的般若諸論思想，但它追溯傳承，並不說出於羅什系統，而以爲上承龍樹，經過北齊·慧文、慧思兩代講究禪定的禪師，才構成爲一派。慧文現無詳細傳記可考，道宣的《續高僧傳》卷十七僅在慧思傳裏附了寥寥地幾句，說他活動的時間是北齊一代，即西元550至577年，而他當時發生的影響是領衆幾百人，並以風格嚴肅著名。他提倡北方學者所注重的佛教實踐法：禪法。講究鍛煉心思的集中並養成觀察事理的明瞭、正確，從學問功夫方面說，這正是佛家三學的定學和慧學，不過，慧文禪法裏的觀法另有特點。據說他在研究經論時，對《般若經》第二分開始講三種智慧的一段，很有領會。經裏說，若是由「道種智」（即熟悉各種實踐方法的智慧）這一基礎，進一層具備「一切智」能看清一切現象共同平等的通相，更進一層具足「一切種智」能辨別一切現象全部的別相。有了這些智慧，就可以徹底消滅煩惱習氣（即煩惱心思的一切殘餘勢力），而達到佛家理想的究竟地步。在《大智度論》裏，解釋這一段經文並還提出三種智慧存在的時間問題，以爲是可以同時兼有的。開始雖說一步步有次第，但到最後會一齊具足，而教人有下手處，說得切實些，仍有個先後次第（參照《大智度論》卷二十七）。慧文從這些經論就悟出一種禪法，在一心中間可以圓滿觀察多方面的道理。他更聯繫著《中論》的《三是偈》說，「我說即是空」的「空」是眞諦，「亦爲是假名」的「假」是俗諦，「亦是中道義」的「中」是中道諦。這三諦裏眞諦講一切現象的通相，俗諦講各別行法，中道諦講一切現象各別的全部別相，這些恰恰相當於三種智慧的境界。由此構成「一心三觀」的禪法，這眞的是慧文無師自悟純從領會得來的。其後，他傳授這方法給慧思，再通過慧思平常對《法華經》深刻的信仰，應用到根據《法華》所修習的圓頓止觀法門即「法華三昧」，並還推廣於一般行事，成功「法華安樂行」（這裏所說安樂含有心思堅定一無沾著的意味），實踐的方法便益見具體了。這一方法又經過當時有名的禪師鑒（一作監）、最等各家的指教，這幾家後來都被天台宗徒列在他們的九祖之內（參照《止觀輔行》卷一之一）。因爲各家稱呼簡略，所以人世難詳，惟最師就是當時的曇無最，有現存傳記可考。曇無最曾行化河北，又妙達《華嚴經》，能融會心性和心相兩方面，發明諸法無礙的道理。這不用說，重要的是，解釋具足圓融的意義，對於天台宗的主要思想是很有影響的。那時候，《華嚴》的義理還未明白地闡發出來，只有地論師多少釋通了一部分，因此，在天台宗的學說裏，也可以看出有些受了地論師影響的地方。

㈡慧思的實相說

天台宗的主要思想導源於一心三觀，而歸宿到實相，這是形成於慧思的。慧思得了慧文的傳授以後，很感慨當時江南佛學界的偏重理論，蔑視禪觀，於是他雙開定慧兩門，日間談

義理，夜間專心思惟，以爲要使佛法都有作用，應該走由定發慧的路子。他這樣著重智慧，就很自然地結合到實相上來，因爲智慧的究竟境界是不外於實相的。梁代承聖三年（554）他從河北入河南光州的大蘇山，陳代光大二年（568）又轉到湖南南嶽，一直住到太建九年（577），圓寂在那裏。這展轉十幾年的中間，他都提倡獨到的實相說，最後，智顗得著他的眞傳。他那學說的要點，出於《法華經》。在經文的〈方便品〉裏，特別提出佛的知見來做一切智慧的標準，以爲佛的知見廣大深遠固不待說，又還成就無量未曾有法。爲什麼呢？就爲了它能夠窮盡諸法的實相。這實相又是怎樣的呢？分析它的內容，即如是相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等，一共十項。這些話雖然也曾散見在其他經論裏，但總沒有像《法華經》這樣會攏了而又扼要地提了出來。從前羅什門下通達《法華經》的，對於經文這一點似乎也被注意到，就如道生所作的《法華義疏》說，此處經文是用十一事緣解釋了佛說的一切善法。「相」說法的外貌，「性」說法的內容，合內外爲「體」，這一切法中所含有的功能是「力」，有所作爲便是「作」，能發生他法爲「因」，加以扶助爲「緣」，能遂所期的是「果」，窮盡它的歷數的是「報」，善法的開始爲「本」，得著佛法的終極爲「末」，最後曉了源極爲「究竟」。道生這樣逐項解釋，雖然也夠詳細，但只一系列的平鋪直敘而已，並看不出其間重要意義。到了慧思，才注意這些上面的眞實性，而予以恰當的評價。他以爲，經文所說「相」、「性」等等上面都安了「如是」字樣，並不是泛泛的，它表明了相性等一一實在，而計數只有十種，又見出圓滿完全的意義。因此，他在這裏便決定建立所謂「十如」實相的重要論點。這事，後來智顗的著述裏也有特別聲明說，今經用十法攝一切法，所謂如是相等，南嶽師讀此文皆云如，故呼爲「十如」（參照《法華玄義》卷二上）。可見這是慧思的獨到見解。現在看來，這方面和當時地論師的思想多少有些關係，因爲《地論》解釋《華嚴經》處處都用十法表示圓滿之意，而在《十地經論》卷三，更有「諸佛正法如是甚深，如是寂靜，如是寂滅，如是空，如是無相，如是無願，如是無染，如是無量，如是上，此諸佛法如是難得」很明白的十如文句，這自然會給予慧思的理解一種啓發，而被應用到《法華經》的解釋上來。另一方面，慧思這樣說法也受了《大智度論》的影響。《大智度論》卷三十二說到諸法的實相即「如」，分作兩類，一類是各各相即別相，一類是共相即通相，像地的堅硬，水的潮濕，是各別的實相，進一步推求堅硬、潮濕等都「實不可得」，是它們的共相。由此，慧思說十如的各個方面可算是別相，十者都謂之如，則是共相。結合這兩類才盡實相的意義，就和《智論》的思想根本相通了。最後，慧思對十如的第十種「本末究竟等」又解作佛和凡夫同樣的具足十法，所以說成究竟平等。從這上面也很好地指出了實踐的根本依據。至於平等的法體是指什麼呢？它應該有種總相，這很自然地會聯繫到當時所說「眞心」、「如來藏」等概念上去。而這些概念意義都很含糊，還沒有得著很好的辨別，所以慧思這類見解多少和後來流行的《起信論》相近。現存的慧思著述裏有種《大乘止觀法門》，完全依照《起信論》的說法結構而成，從它的文義上看，當然是後人托名的僞作，但是會將慧思的議論和《起信》聯成一起，就思想脈絡說，也並不是沒有來由的。

㈢智顗的實相說

天台宗實際建立於智顗。他於梁・大同四年（538）生，隋・開皇十七年（597）圓寂。少年出家以後，曾依止過眞諦弟子慧曠律師。後來陳・天嘉元年（560）到大賢山自己研究《法華》三經（《無量義經》、《法華經》、《普賢觀經》），有了心得，便去大蘇山跟慧思學習法華三昧，得著慧思的印可。到了三十歲（陳・光大元年，567）學成，去金陵宏開講論，博得一代諸大德的敬服。這時期，智顗

對於禪觀方面的學說組織已有了頭緒，著作了《小止觀》、《次第禪門》等。不久，北周破佛（574），當時很多佛徒逃避到金陵，智顗深生感慨，遂於陳·太建七年（575）同門人入天台山，住了十年，所以後人稱呼他爲天台大師。到了陳末，他仍舊回到金陵，講《法華經》，大部著作《法華文句》便是這時寫出的。陳亡之後，他游化兩湖，又往廬山，還回到出生地荊州，建立玉泉寺，度他的晚年，《法華玄義》、《摩訶止觀》都著成於這時期。《玄義》、《止觀》，連同《文句》，被看成是天台的「三大部」，《止觀》一種尤有特色，智顗的禪觀成熟思想都發表在裏面，他原擬寫作十章，只完其七，可惜未完全璧。最後，他重回天台山，不到兩年便去世了（以上參照道宣《續高僧傳》〈智顗傳〉）。他的門人得其眞傳的有灌頂（561～632），智顗的大部著述都是由他筆記的。以後的傳承，是法華智威（？～681）、天宮慧威（634～713）、左溪玄朗（673～754）。在這幾代中間，因爲初唐慈恩、華嚴各宗勃興，天台宗勢沒有得到開展，直到中唐，由於荊溪湛然的努力，方才中興起來。

智顗學說的重心，也是放在實相上面。因爲從大乘一方面看佛說的特徵只有實相，所以《大智度論》裏以實相爲佛說的唯一法印。智顗根據慧思的十如思想再加發揮，就有「一念三千」的說法。這從人本的觀點出發，由凡聖境界分判成爲六道、三乘和佛，一共十個階層，謂之十界。這些並非固定不移，仍可隨緣升沉或示現。像六道中低級的獄畜可以向上到達佛的地位，而佛界也可示現爲六道，所以每一果都具備所餘九界的可能性，這樣十界互具，豈不就構成百界。再分析它們的法體，基本上不外五蘊，謂之五蘊世間。由五蘊構成有情個體，謂之有情世間，此外還有依住的山河大地等等，謂之器世間（三種世間對佛界而說，便是非漏無漏的五蘊，攬常住蘊的尊極有情和常寂光淨土）。百界各各具備三種世間，即有三百之數。再按實在，每一世間法體都有十如，這樣就成爲三千如了。三千名目當然不能拘拘於數量，只可看作形容整體宇宙之辭。又講到實相來，整體的宇宙相貌也就念念具備在日常心思即所謂介爾陰妄的每一念上面，所以隨處都得構成觀境；這是依據止觀正見的境理而言，也是一種總相法門的解釋。在那時候的義學家像地論師舉出「法性」爲萬法的依持，攝論師又以「藏識」爲一切種子或根源，這些總相的說法都著了跡象，出於思擬推測，智顗一概不以爲然。他說，一念三千，森然具備，可以看成法界本然，無須更有依待的。在種種世間，種種界交互涉入而存在著的實際裏，一切法的當體和所有性能自然都會圓滿具足的，因此，一念三千的實相說也稱爲「性具」。另外，從一切法存在的意味說，智顗又發展了慧文的「一心三觀」思想成爲「圓融三諦」的觀法。這偏重止觀的能觀方面，而它的出處仍舊是《中論》的三是頌。他以爲那個頌文裏就含著相即——即空、即假、即中的精神，不過分別說成三諦。因爲一切法都由各種條件具備而發生，所謂「緣生」，就不會有「生」的自體，而成了「空」。諸法雖空，卻有顯現的相貌，這成爲「假」。這些都超不出法性，不待造作，法爾自然，所以又成爲「中」。三層義理在任何境界上都有，由此見得相即。換句話說，隨舉一法，既是空，又是假，又是中。這可用圓融的看法去看。以空爲例，說假，說中，都有空的意義。因爲如何成假，有它的緣生，成中也屬緣生，緣生即空，所以非但空爲空，假和中亦復是空，於是一空一切空。同樣，也可從假，從中來看一切一味。三諦相即的意義說到如此地步，可謂發揮盡致，故稱圓融三諦。這兩層實相說，一念三千和圓融三諦，極端主張一切法平等，都是天台止觀的中心思想，也被稱爲止觀所正觀的不思議境。不思議並非神祕，不過表示這是無待的、絕對的而已（以上參照《摩訶止觀》卷五上）。

(四)教判

天台宗主張教觀並重，這彷彿是理論實踐的一致。智顗嘗說，教從觀起，觀還從教起（見《四教義》卷一）。因此在他關於止觀的著作裏有「起教」篇目，而講究教相的著作裏又有「觀心」論題，隨處表現著教觀聯繫的密切；只可惜文記殘缺，還不能使人窮盡它的精義。現在就天台宗談教的一方面說，他們是要在佛說全體統一的基本概念上，對於各部分加以剖析解釋，以求了解眞相；這也可說是要明白每一部分的佛說對於全體應有的意義。如此解釋佛說的方法即是判教，當南北朝時代早已流行。因爲那時從印度傳來的佛學由龍樹到無著，顯然是一大轉變。非但他們的著書立說不同，就是他們所依據的教典也有些宗旨各別，所以含有不少差異，在用心的學人自然會有從根本上去尋解決的要求。並且當時流行的教典像《法華》、《涅槃》等經經文裏，對於釋迦一代言教怎樣地次第開展也作了說明，就又指示學人解決佛教統一問題的途徑。不過各家見解不一，因此有各種的判教說法。到了天台立宗時，綜計南北各家所說，凡有十種，通稱「南三北七」。南方說的比較單純，大都從頓漸不定三類分別來看。北方之說比較複雜，從主張佛說一音起到六宗止，各各不同。智顗對這些說法都不謂然。他另由佛教裏選一中心來解釋各方面內在的關係，這樣構成一種有重點而又全面的組織。所謂中心即是《法華經》。在他所著《法華玄義》最後釋教相的一章開始就有這樣的話：「若弘餘經不明教相，於義無傷；若弘《法華》不明教者，文義有缺。」而在另一著作《四教義》卷一也說：唯有《法華》和《方等》、《大集》具有四教之文，餘經不備。這都說明他以《法華》爲中心來判教的理由充分。即由此而有「五時八教」的說法，簡稱爲「四教」說。實際上他對當時南北各家異解都有所採取，也可看作是批判異解而得的結論。

現在略爲解釋五時八教說的內容。五時，是依《涅槃經》裏佛說開展如同牛乳五味（乳、酪、生酥、熟酥、醍醐）的譬喻中建立的。在佛一代說法中，爲著適應機緣的差別，或者施權，或者顯實，可以粗分五個階段：㈠華嚴時，㈡鹿苑時，㈢方等時（說《大集》、《寶積》、《思益》、《淨名》等），㈣般若時，㈤法華涅槃時，這就是五時。此外，由說法的形式和內容各有四種，合成八教。形式方面稱爲「化儀」，譬如醫生的處方；內容方面稱爲「化法」，譬如處方中的藥味。化儀四教，首先是頓教，大乘圓滿教理直下全提。其次漸教，由小而大，次第宣揚。再次祕密教，受教的同聽異聞，或頓或漸，都以爲對自己所說。最後不定教，也是一齊聽法，而領會不同，或於頓中得漸義，或於漸中得頓義，但都知道佛是普遍而說。實際後二教即從舊判三分法的「不定教」開了出來。祕密可說是隱覆的「不定」，而不定乃是顯露的「不定」。以上四教可以和五時相配合。最初華嚴時爲頓教，因爲它一下就說佛成道時的自內所證。次三時爲漸教，隨著三乘根基，逐漸從小入大。在此頓漸中間，都含有祕密不定，只是末時法華、涅槃超然於頓漸祕密不定之外，因它已在收獲階段，如同服藥見效再用不著處方了。化法四教是藏、通、別、圓。最初藏教，依據小乘經律論三藏而立。這三藏在小乘學人看來都是金科玉律，因此成了固定內容，而局限在不究竟範圍內。其次通教，這是大小乘相共而前（藏）後（別圓）相貫的，如同《般若經》中共般若之說。再次別教，但說大乘不共法，和前（藏通）後（圓）各教都有區分，如同《般若經》中不共般若之說。最後圓教，說的大乘究竟義理，圓滿具足而又無礙圓融，故稱爲圓。以上四教再和五時配合，最初華嚴時當然是圓，而說意兼別，所以華嚴會中可有二乘在座如聾如啞。第二鹿苑時但是藏教，主要說小乘法。第三方等時因爲說法通於三乘，看它所對而異，並不決定屬於那一教。第四般若時，除藏教外，兼明後三教。最後法華涅槃時，專門開顯圓頓義理，唯一圓教。《法華》本已究竟，但還

有不能得益的，故又重之以《涅槃》，正如穀物得有早熟晚熟的區別一樣。如此配合五時到了《法華》爲止，叫做前番五時。假使《法華》還不了，要到《涅槃》爲止，就叫後番五時。此說不單推重《法華》，也包括了當時流行的《涅槃》，從這一點，可見天台宗的判教實際豐富，和舊說大大不同。它並還有種特點，一方面說五時和化法四教各各區別，乃至年代先後都釐然可指，這是所謂別義；另方面又說五時四教並不能以時間乃至經教部類相限制。譬如以華嚴義門爲例，不一定《華嚴經》裏才有解說，便在其餘地方也會散見。這樣互相融攝，謂之通義。而從前各家立說有拘牽難通的地方，也就能由此得著相當的解決。另外，天台宗對於化法四教的判位也極其詳細，特別是別圓二教，依據《瓔珞本業經》所說，開出五十二位，圓教更用「六即」（理、名字、觀行、相似、分眞、究竟）相貫通，作爲區別，於是各教分位從所斷煩惱（這又按照性質分成見思、塵沙、無明三類）的程度不同，見出它們的高下淺深，並可以一一得其對照。這樣的分析解說，煞費苦心，實在是空前的。

◉附二：慧嶽《天台教學史》第六章（摘錄）
創建道場（大陸之天台宗）

⑴諦閑大師親自創建——觀宗講寺及其他

觀宗講寺是諦閑大師，從延慶寺的觀堂舊址改造而成。所謂延慶寺是宋・四明法智（960～1028）大師，爲中興天台教觀所創建，分前後兩院，於元豐年間（1078～1085），曾由介然法師，按照《觀無量壽佛經》的修觀行法，建立十六觀堂，其周圍得河水環繞，氣魄雄壯，莊嚴威風！更在乾嘉年間（1736～1820），雖曾重修殿宇而獨立門戶，然至清末，却漸荒蕪，民國元年冬，諦閑大師受沈知縣的懇請而中興，新建大雄寶殿、天王殿、藏經閣、止觀院，且嚴訂規約，規模煥然，爲尊仰四明大師的遺意，以三觀爲宗，說法爲用，遂改稱爲觀宗講寺，成爲東南名剎。其創設天台弘法研究社，誠是民國研究天台教學的專門學府。

諦閑大師親自創建的道場，除觀宗講寺之外，還有天台山之萬年寺（民國十五年），杭州之梵天寺、永嘉白象寺之寶塔及解脫池、功德林。又修繕重興者，有溫州頭陀寺、紹興戒珠寺、黃岩常寂寺、海門西方寺、雁山靈岩寺等（參照《諦閑大師年譜》）。

⑵諦公大師門下的創建

寶靜老法師，於民國初年，在香港創建弘法精舍。又倓虛老法師，於民國十年，創建營口楞嚴寺。再在民國十一年，於長春創建般若寺。同年，在哈爾濱創建極樂寺，瀋陽復興般若寺。民國二十年，創建青島湛山寺。民國三十一年，在天津復興大悲院。且倓老的法眷們，如慧一、靜空，曾於民國十六年，在綏化創建法華寺。定西、惺如法師，曾於民國十八年，在黑龍江創建大乘寺。如蓮法師，於民國二十七年，復興吉林觀音古剎等，以上是十方叢林。還有支院十七處，即：民國十年，如蓮法師在吉林創建廣濟寺。民國十一年，倓老親自在德惠縣創設彌陀寺。同年，倓老與慧如法師在瀋陽復興永安寺。民國十三年，慧一法師在巴彥縣，創建皈原寺。民國十五年，繼如法師在舒蘭縣，創建明眞寺。民國十七年，蘊虛法師在朝陽縣，創建華嚴寺。民國二十二年，倓老在青島，創建湛山精舍。民國二十三年，定西、乘一法師，在一面坡創建普照寺。民國二十五年，徧虛、能智法師，在通寮縣，創建圓通寺。同年，繼如法師在呼蘭縣，創建淨土寺。民國二十六年，專修法師在松浦縣，創建觀音寺。同年，定西、德一法師，在海倫縣，得金居士喜捨家宅改建爲海會寺。民國二十八年，澍培法師在朝陽縣雲培山，創建興福寺。同年，唯一法師在扶餘縣，創建如來寺。還有森桂法師，在三岔河創建高明寺。民國二十九年，定西、顯親法師，在望奎縣創建寂光寺。民國三十四年，善果法師在長春，創建大佛寺等。（中略）

香港之天台宗

對日抗戰勝利後，大陸上的僧衆們，在民國三十八年（1949）間，都紛紛向外地去發揮，唯與天台宗有關的，如：倓虛、海仁、樂果、顯慈、定西、洗塵、覺光、大光大師等，都先後在香港高樹法幢，創設道場，故天台宗之在香港，遂成爲佛教空前的興盛！茲敍述其功績於次：

(1)教育事業

香港佛教的天台宗，先有寶靜老法師，曾於民國初年、創建弘法精舍，至民國三十八年，由倓虛老法師接辦，改稱爲華南佛學院。據云：雖只辦兩屆（六年），竟培育出優秀的僧才不少。

尤其定西老法師所領導的荃灣東林念佛堂之弘法研究社，每日按時授課，內容是天台三大部和五小部，如：妙淨、淨眞、濟濤法師等，都是當時傑出的研究員。

還有海仁老法師，在大嶼山阿彌陀林，經常爲學徒們，以天台儀規講解《法華》、《楞嚴經》等。如慧廣、源慧、聖揚、祖印、泉慧，宏量、眞常、了知，慈祥、寬榮、寬如、慧光、敏生、文珠、覺岸、賢德法師，及林楞眞女居士等，都是海老培育出來的傑出人材，現在都散在各地樹立法幢，闡揚天台教法。上述，寶老、倓老、定老、海老的如是功績，誠是香港佛教史上不可磨滅的。（中略）

台灣之天台宗

台灣之佛教，是傳自明末，由延平郡王世子鄭經爲其母創建台南開元寺始。然成爲整然的佛教規模，却是民國初年，由善慧（月眉山靈泉寺）、本圓（觀音山凌雲寺）、覺力（苗栗法雲寺）和尚等之弘揚，始獲徧佈於全省。但其所屬寺院，都是局限於禪宗門下（曹洞、臨濟）。

關於天台宗的弘揚，即是著者的先師——斌宗上人，於民國二十五年（1936），曾在觀宗講寺的弘法社，親近過寶靜老法師。二十六年轉至天台山國淸講寺，親近靜權老法師。民國二十九年回台，於三十二年間，創建法源講寺於新竹市古奇峯，同時創辦天台宗高級研究班。三十八年改稱爲南天台佛學研究院。民國四十四年，創立南天台弘法院於台北市中山北路，四十五年創建法濟寺於碧潭涵碧峯上。

還有倓虛老法師的門人——慧峯法師，於民國三十七年來台，三十八年創建湛然精舍於台南市，四十一年創建法華精舍於高雄縣大崗山。（編按：慧峯法師逝世後，由其弟子水月法師繼續弘揚天台學，並戮力於因明學之推廣。此外，斌宗上人弟子慧嶽法師，亦弘揚天台甚力，曾先後出版新式分段標點本之天台名著，如《止觀輔行傳弘決》、《法華玄義釋籤》、《釋禪波羅密》等書，對研學天台者裨益甚大。此外，又撰述甚多佛學著作行世，對台灣地區佛教學術之提倡甚有啟發之功。）

民國五十八年，覺光法師創設正覺蓮社於台北市光復南路。

樂果老法師，於民國五十八年間，由香港來台，在南投縣埔里觀音山創建佛光寺。

至於文化出版事業，民國五十六年間，有演培法師，曾譯出日人——安藤俊雄博士著《天台性具思想論》（由慧日講堂流通）。又香港的曉雲法師（倓老門下），於五十八年間來台，主長中國文化學院的佛教文化研究所，也出版了不少書。（中略）

在台灣天台教學史上，不能忽略的是，倓虛老法師的高足——蔡念生老居士，他雖年邁古稀，還是提倡印經、素食、戒殺、放生等，且其稱道的文章，不下兩百萬字，都是遠承智者大師的思想，近繼諦公、倓公的遺志而貢獻佛教，尤其對於《中華大藏經》的編訂工作，不遺餘力，誠是我們後輩們，當須效法的。

◉附三：〈天台宗〉（摘譯自《佛教大事典》）

日本的天台宗以傳教大師最澄爲初祖。他曾與弟子義眞一起入唐，受法於道邃、行滿。回國後，於京都比叡山弘揚所學，以中國的天台爲基礎，再融合禪、眞言與菩薩戒法，因此與中國的天台宗頗有差異。其後，圓仁、圓珍

先後入唐，除師事宗穎、良諝習台教外，亦從諸師受密法，返日後，致力於天台密教的普遍化。至安然時，日本天台宗已極端密教化，是以稱爲台密（睿山系統）。

平安中期，圓仁、圓珍之門徒間產生紛爭，法系分裂爲二。圓珍徒衆脫離比叡山而住園城寺（三井寺），稱爲寺門。比叡山則稱山門。山門至中興之祖良源時，其弟子源信鼓吹淨土思想，創惠心流；另一弟子覺運則立檀那流，合稱惠檀二流。

台密系統，至後世總計有十三個流派。此一系統對日本佛教影響頗大。如源空（法然）、親鸞、榮西、道元、日蓮等，均曾求學於比叡山。平安末期以後，天台宗各流派逐漸重視口傳，不輕易著述，也不輕易傳授他人，致使天台教學逐漸衰微。此後，因僧兵崛起、政權的爭奪及織田信長的燒討，比叡山一度沒落。至江戶時代，因東叡山與日光山（與比叡山合稱天台三山）的先後開創，得以恢復舊觀。當時，幕府亦獎勵學問，天台教學乃逐漸復興。

二次大戰後，日本各宗大寺紛紛獨立，屬於天台系統的有天台寺門宗（園城寺）、天台眞盛宗（西教寺）、和宗（四天王寺）、聖觀音宗（淺草寺）、修驗宗（聖護院）等二十餘宗。本宗主要的法事有每五年一次的法華大會、廣學豎義，及每年一次的圓頓授戒、御修法、叡山講等。宗立學校有大正大學、叡山學院。

朝鮮的天台宗，初傳於新羅時代。高麗肅宗二年（1097），義天在國淸寺宣講天台宗義，天台宗乃成爲正式宗派。此後，向來的五教九山爲五教兩宗所取代。五教指：戒律、法相、涅槃、法性、圓融；兩宗指曹溪、天台。其中，曹溪、天台兩宗尤爲興盛。高麗末年，天台宗分裂成天台法事宗及天台疏字宗二宗。其後，李朝太宗七年（1407）的天台宗，及世宗九年（1427）的曹溪、摠南宗，均再度統合於禪宗之下。

目前，朝鮮的天台宗，乃1946年朴準東於忠淸北道丹陽郡救仁寺所立，稱爲大韓佛教天台宗。1967年，該宗於文教部完成登記，以《法華經》爲所依經典，以完成自我、建設佛國土爲宗旨。

〔參考資料〕《佛祖統紀》卷五～卷二十二；《天台九祖傳》；《八宗綱要》卷下；《中國佛教的特質與宗派》、《天台學概論》、《天台宗之判教與發展》、《天台思想論集》、《天台典籍研究》（《現代佛教學術叢刊》㉛、㊺～㊽）；《天台思想》（《世界佛學名著譯叢》㊿）；島地大等《天台教學史》；硲慈弘《天台宗讀本》；福田堯穎《天台學概論》；慧谷隆戒《天台教學概論》；Leon Hurvitz《Chih-i-An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Buddhism Monk》；Yamakami Sogen《Systems of Buddhistic Thought》。

天目山

位於浙江省臨安縣北境。山勢呈東北西南走向。主峯有東天目山與西天目山。兩峯並峙，峯頂又各有水池，淸瑩如目，故稱天目山。其中，東天目山位於臨安縣西北，標高一五二〇公尺，多飛瀑流川，有雲海奇觀、平溪夜月、懸崖瀑布等景觀。西天目山在昌化縣東北，標高一五四七公尺，因植物茂密而有「植物王國」之稱，尤以高大喬木構成的森林景觀爲最大特色，素有「大樹華蓋聞九州」之說。另有古利禪源寺、獅子口等勝景。

天目山不僅被道家視爲「第三十四洞天」的道教聖地，在歷史上也是佛教聖地。相傳唐代天目山曾有大小寺院百餘座，僧侶千餘人。現今，東天目山有昭明禪寺，西天目山有禪源寺、師子正宗禪寺、大覺正等禪寺等。

昭明禪寺，位於東天目山玉屏峯上。傳說梁・昭明太子修禪而創建昭明院，寶誌曾住於此。梁・大通年間（527～528）受賜昭明禪寺額。自唐末已來，幾經興廢，至光緒二十四年（1898），松華擔任住持，致力復興，而有大雄寶殿、韋馱殿、彌勒殿、法堂、齋堂、報本堂、千佛閣、藏經樓、慈雲堂等。其中，千佛

閣安置有宋元時代的金色銅佛千軀。

禪源寺，位於西天目山的昭明、旭日、翠微、陽和諸峯下。清・康熙四年（1665），浙江宰官迎請玉琳國師，重修高峯的道場。雍正十一年（1733）受賜禪源寺額。周圍青山環抱，柳杉掩映，溪水側繞，環境幽靜，爲天目山之門戶。

獅子正宗禪寺，在西天目山獅子巖左方。元・至元十六年（1279），高峯原妙來此建一寺，稱師子院；二十三年中峯明本來參原妙，並嗣其法。延祐五年（1318）詔改師子院爲師子正宗寺，令翰林學士趙孟頫撰碑銘。元末罹兵火，明・洪武四年（1371）松隱復興之，但於明末再遭兵火所毀。康熙四年（1665）大覺國師重興法席，將寺額移至山下雙淸莊，於故址建開山殿。

大覺正等禪寺，位於西天目山蓮華峯。原有五鳳樓、諸天閣、藏經可觀樓等，但自元末遭兵火燒毀後，歷經興廢，寺運不振。

〔參考資料〕《天目中峯和尚廣錄》卷三十；《釋鑑稽古略續集》卷二；《新續高僧傳》卷十八、卷二十、卷五十九；錢文選《天目山名勝志》。

天地會

淸初興起的祕密結社，其起源與福建莆田少林寺有關。淸初以來，流傳於中國南方乃至東南亞一帶。又稱三合會、三點會。據說哥老會也是該會支系。

依據天地會所傳的創立傳說，淸・康熙十三年（1674）蠻族（西魯？）入侵邊地。當時之福建莆田少林寺僧一〇八人奮勇加以擊退。但淸廷聽信讒言，畏僧兵不易控制，乃火攻少林寺，其時少林寺僧僅五人逃出。逃出之五僧與勇士吳天祐等五人誓爲少林復仇，後遇研習道教之陳近南，乃共擁明朝子孫朱洪竹爲主，糾合各省忠心義氣之士，共謀反淸復明，遂創天地會。

由於淸廷的取締，天地會對於會員的入會相當謹愼，入會時須經複雜的儀式及問答加以審核。入會者以祕密口號及圖樣爲會員證，互稱洪家（或洪門）兄弟，並信奉佛教及道教。會規有三十六誓、二十一則、十禁、十刑等規定。

天地會組成的軍隊，稱爲三合軍，初以蘇洪光爲先鋒，與淸廷交戰，但屢戰屢敗，五僧及五勇士皆戰歿。後來洪光再糾合餘衆，所向皆捷，連下七省。不久大敗於四川，洪光陣亡，天地會勢衰。乾隆五十一年（1786），臺灣天地會會首林爽文起兵占領彰化，但於翌年爲淸軍及鄉勇所敗。其後該會蔓延至浙江、廣東、廣西、湖南及南洋諸島。道光十一年（1831），湖南、兩粵的天地會員嘗煽動猺族與淸軍交戰。道光三十年，該會又與太平天國互通聲氣。相傳孫中山創立興中會前後，亦曾得天地會之助。及辛亥革命以後，中國境內的天地會勢力衰退，唯東南亞及其他華僑之間似乎仍存其組織。

〔參考資料〕羅爾綱《天地會文獻錄》；陶成章《教會源流考》；蕭一山《近代祕密社會史料》；《清史稿》卷十五；平山周《中國祕密社會史》；G. Schlegel著・薛澄清譯《天地會研究》（Thian Ti Hwui）；De Groot《Sectarianism and Religious Persecution in China》；J. S. M. Ward and W. G .Stirling《The Hung Society or the Society of Heaven and Earth》。

天耳通（梵divya-śrotra-jñāna-sākṣātkri-yābhijñā）

五通之一或六通之一。指耳根所有的一種特殊聽覺能力。具稱天耳智證通，又稱天耳智通、天耳通證。即以天耳緣欲、色二界聲處的神通力。如《集異門足論》卷十五云（大正26・432b）：「云何天耳智證通？答：以天耳聞種種音聲，謂人聲、非人聲、遠聲、近聲等，是名天耳智證通。問：此中通者何所謂耶？答：於天耳境所有妙智。」《大智度論》卷五云（大正25・98a）：「云何名天耳通？於耳得色界四大造清淨色，能聞一切聲、天聲、人聲

、三惡道聲。云何得天耳通？修得常憶念種種聲，是名天耳通。」

這是說，以四根本靜慮爲依地而得的色界四大種所造淨色耳根，名爲天耳，此耳能聞自地以及下地之天聲、人聲、非人聲與遠近等一切聲，故名天耳通。其體是與耳識相應之慧，其性無記，屬於十智中的有漏世俗智。

◉附：葉均譯《清淨道論》第十三〈說神通品〉（摘錄）

彼以清淨超人的天耳界，聞天人兩者及聞遠近之聲。

這經文中的「以天耳界」，和天的相似，故爲「天」。因爲諸天之所以獲得淨耳界，是由於行善業而生——沒有膽汁痰血等的障礙，及解脫了隨煩惱，所以雖然很遠的所緣亦能領受。而此比丘，由於精進修習的力量，產生像天耳界的智耳界，所以說和天的相似故爲「天」。又因依天住而得，自己亦依止天住，故爲「天」。因爲行耳界的工作，猶如耳界，故爲「耳界」。所以說「以天耳界」。因爲遍淨及離隨煩惱，故爲「清淨」。「超人的」，是超過人的境界，即超越人的肉耳所聞的。「聞兩者之聲」，即聞二者之聲，什麼是二？即「天與人」，是指天的聲和人的聲而說。當知此句是說特殊部分的聲。「遠與近」，即如他方世界的遠處的聲音，乃至近處寄生於自身的生物的聲音，都可以聽到。當知此句是指無限的一切聲音說。

怎樣會生起天耳界的呢？瑜伽比丘，入了神通的基礎禪，出定之後，以遍作（準備）定心，最先當念由自然（肉）耳聽到的遠處森林中的獅子等的粗聲，其次如精舍之內的鐘聲、鼓聲、螺聲、沙彌及青年比丘的高聲讀誦之聲，如「尊師怎樣」、「諸師怎樣」等的普通談話聲、鳥聲、風聲、足聲、沸水的嘰嘟嘰嘟聲、太陽曬乾了的多羅葉聲、螞蟻聲，如是從最粗的開始次第而念微細之聲，他應意念東方的諸聲的聲相，意念西方、北方、南方、下方、上方、東隅、西隅、北隅、南隅的諸聲的聲相，當這樣意念粗細諸聲的聲相。那些聲音，雖然他的原來的心也明瞭，但他的遍作定心更明瞭。他如是於諸聲相作意，「現在天耳界要生起了」，他於諸聲之中無論以那一種爲所緣，生起意門轉向心，在那滅時，速行四或五的速行心，那些（速行心）的前面三或四而名遍作、近行、隨順、種姓的是欲界心，第四或第五是安止心，屬於色界的第四禪。此中，與彼安止心共同生起的智，便是天耳界。

此後便落入智耳之中，爲了加强它，他應該限定一指之地想道：「我將在這個範圍之內聞聲」，然後擴大其範圍。此後他增加限定爲二指、四指、八指，一張手、一肘、內室、前庭、殿堂、僧房、僧伽藍、鄰村、一縣等乃至一輪圍界，或者更多。如是證得神通的人，雖然不再入基礎禪，但亦可以神通智而聞由於基礎禪的所緣所觸的範圍之內所起的音聲。能夠這樣聽聞的人，直至梵天界，雖然是螺貝大鼓小鼓等的一團雜亂之聲，但如果要辨別它，他便能辨別：「這是螺聲，這是鼓聲」等。

〔參考資料〕《長阿含》卷九〈增一經〉；《大薩遮尼乾子所說經》卷七；新譯《華嚴經》卷四十四；《大毗婆沙論》卷一四〇、卷一四一、卷一五〇；《俱舍論》卷二十七；《俱舍論光記》卷二十七；《順正理論》卷七十七；《瑜伽師地論》卷三十七；《大乘阿毗達磨雜集論》卷三；《成實論》卷十六〈六通智品〉。

天竺寺

位於浙江杭州的古刹。由上、中、下三寺合成，以下天竺寺創建年代最古，中、上天竺寺次之。三寺均以觀音爲本尊。就中，以上天竺寺的廣大靈感觀音最受信徒敬奉。五代、宋朝以後，成爲講學習禪的道場，深受歷朝崇信。陽春時節，蘇、浙二省民衆多前來朝拜，人潮絡繹不絕，世稱「天竺進香」。

(1)下天竺寺：今稱法鏡寺，位於靈隱山（飛來峯）山麓。東晉．咸和（326～334）初年，西天竺僧慧理至此，見山水秀麗，乃建一宇，

號靈鷲寺。隋．開皇十五年（595），眞觀、道安同至石室修頭陀行，檀越陳仲寶拓而修之，號南天竺寺。唐．大曆年間（766～779），法詵、澄觀、道標先後住此。貞元二十一年（805），住持道齊勸請四方學者至本寺講《華嚴經》，顯種種奇瑞，蒙敕額天竺靈山寺。唐末，遭兵火燒毀。五代時，吳越王錢鏐再興，建五百羅漢院。

宋眞宗祥符年間（1008～1016），天台宗僧慈雲遵式入住此寺，大張天台教綱，學徒雲集。南宋高宗紹興十四年（1144），寺名改爲思薦福寺。寧宗慶元三年（1197），恢復天竺靈山寺的舊稱。嘉定（1208～1224）初年，日僧俊芿曾來本寺，習天台教學。元代時，鳳山子儀、眞淨、蒙潤等相次來住。元末又遭回祿之災，明．洪武年間（1368～1398）重建。清高宗乾隆三十八年（1773），重修大殿；高宗臨幸之際，御賜今名。現與中天竺寺皆爲禪寺，存有眞觀、遵式的墓塔與經幢（係祖韶所建）等。

⑵**中天竺寺**：位於下天竺寺之南、稽留峯之北。係中天竺僧寶掌於隋．開皇十七年（597）所創建，一說建於唐．貞觀十五年（641）。宋初，稱崇壽院；徽宗政和四年（1114），改稱天寧永祚禪寺。南宋時，與靈隱、淨慈諸剎同爲錢塘四百佛寺中著名的禪院。至元代，改稱天歷永祚禪寺。明．洪武年間，蒙賜額中天竺法淨寺；其後，大殿燒毀。嘉靖二十五年（1546），惠鏞重建之，又新立白衣觀音堂。清．乾隆三十年（1765）改名法淨寺，光緒十八年（1892）重修。後遭回祿之災，現殿宇多在修繕、重建。

⑶**上天竺寺**：今名法喜寺，位於北高峯之麓，中天竺寺之南。後晉．天福四年（939），道翊結廬於此，一夕得奇木，命孔仁謙雕刻成觀音像。其後，吳越王錢弘俶感得觀音靈告，乃興一寺，號天竺看經院。爾後，觀音屢現靈驗，澤被生民，宋英宗治平二年（1065），獲賜額天竺靈感觀音院。宋朝歷代皇帝甚尊崇此寺，除行幸外，並常於此祈雨、設水陸大齋。淳熙三年（1176），孝宗於寺內建護國金光明懺堂，頒賜「白雲堂」之印，令統領天下禪、教、律諸宗。此外，文杲、性澄、本無、弘濟、眞淨等諸大德亦相繼晉山，法幢甚盛。

元順帝（1333～1368在位）時，遭兵火破壞。其後，慧日再興之。至明代，寺內設置僧道衙門，掌管杭州一帶的宗教行政。清康熙帝四次駕幸；乾隆年間（1736～1795）改稱法喜寺，也稱法喜講寺。民國十六年（1927）重建。此寺規模之大、香火之盛，居三寺之首。

〔參考資料〕　《續高僧傳》卷三十；《宋高僧傳》卷五、卷十五、卷二十九；《景德傳燈錄》卷二十一、卷二十三；《鐔津文集》卷十二；《佛祖歷代通載》卷七、卷十八、卷二十。

天界寺❶

位在江寧府（江蘇省）金陵（南京）南方聚寶門外二里的鳳山上。舊名龍翔集慶寺，又稱大龍翔。

元文宗於天曆元年（1328），捨金陵城中大市橋北的潛宮爲寺，翌年請杭州中天竺寺笑隱大訢爲開山一世。至正九年（1349），孚中懷信來住，興隆寺門。十七年，覺源慧曇住錫時，奉敕將寺名改爲大天界寺。二十七年，受賜「天界第一禪林」的寺額。翌年，即明太祖洪武元年（1368）三月，在寺中建立善世院，令慧曇住持並管理天下釋教。同時將寺名改稱爲天界善世禪寺，將此寺昇格爲五山之上。日本的龜山法皇所建立的南禪寺，後來被列爲五山之上，即是依循此例。

洪武二年，具庵如玘奉旨住在此寺，寺名改爲天下善世禪寺或善世法門。洪武十五年，改爲善世院。翌年在寺內置僧錄司，如玘爲左善世，竺隱弘道爲右善世。二十一年全寺毀於祝融，因此將寺域遷移至現址。二十三年重建，寺名天界善世禪院。洪武三十年鷲峯道成入山，崇禎年中（1628～1644）無異元來、覺浪道盛相繼住山，弘揚宗風。此寺雖曾於清．順

治十七年（1660）一時荒廢，但後來又被重修。

〔參考資料〕《金陵梵剎志》卷十六；《大明一統志》卷六；《宋文憲公全集》卷十五。

天界寺❷

位於琉球沖繩本島首里市金城町。屬日本臨濟宗妙心寺派。號妙高山。景泰年間（1450～1456），尚泰久王創建，迎溪隱安潛爲開山。當時建有寢室、方丈、兩廊、東房、大門、廚司等。成化年中（1465～1487）依尚德王所願，再建大雄寶殿，鑄梵鐘懸掛。其後百餘年，曾蒙火盜之災。萬曆初（1573年左右）重建丈室、廚司。天啓五年（1625）修建大殿，順治年間（1644～1661）修復丈室、大門等。其間曾擁有安國寺、慈眼院、大悲院、慈照庵、壽福庵等末寺，與圓覺寺、天王寺並稱爲沖繩三大寺，然而至大正（1912～1926）初年已成廢寺。

天宮寺

創建於唐代。在河南洛陽府。原爲太宗舊宅，貞觀六年（632），太宗下詔改爲寺宇；十二年勅令法護爲寺主。其後名德來住者漸多，遂成爲東都名刹。龍朔元年（661）九月，高宗臨幸設齋，翌年勅明導補寺職。長壽二年（693），迦濕彌羅國三藏阿儞眞那（寶思惟）抵達洛陽，奉勅入住此寺，譯出《隨求即得自在陀羅尼經》與《不空羂索陀羅尼自在王呪經》等數部。其時，慧秀亦住此，其持戒堅固，尤擅禪定，武后幸東都，每召問法要。不久，神秀來住，弘揚北宗禪，中宗神龍二年（706）二月於寺中示寂。開元年中玄宗幸洛陽時，青龍寺道氤依御史李㟧同之請，爲帝於此寺講《淨業障經》。

此外，先後有廣濟、從隱入住此寺。前者曾於唐德宗貞元十四年（798），在般若三藏《四十華嚴》譯場中，擔任譯語工作；後者則在五代時，以性相學享有盛名。自此以後，此寺沿革不詳，及至廢絕。

〔參考資料〕《續高僧傳》卷十三、卷二十二；《大周刊定眾經目錄》卷一；《續古今譯經圖紀》；《開元釋教目錄》卷九；《華嚴經普賢行願品譯場列位》；《貞元新定釋教目錄》卷十三；《舊唐書》卷四〈高宗本紀〉；《宋高僧傳》卷三、卷五、卷七、卷八、卷十九、卷二十八；《景德傳燈錄》卷四；《佛祖統紀》卷三十九。

天息災（？～1000）

北天竺迦濕彌羅國僧。北宋·太平興國五年（980），與施護一同携梵本至汴京。太宗召見，並賜紫衣。其時，太宗有意重興譯經事業，乃勅令於太平興國寺之西建譯經院；七年六月譯經院成，詔天息災與施護、法天等人居之，從事譯經。賜天息災爲明教大師，此後譯經不輟。翌年，天息災奏請選拔童行，選修梵學，以儲譯才。當時選出惟淨等五十人，送入譯經院學習。雍熙二年（985），天息災任朝散大夫試鴻臚少卿，翌年受賜「御製三藏聖教序」，三年蒙詔改名法賢。眞宗咸平三年八月示寂，年壽不詳，諡號「慧辯法師」。

自太平興國七年七月以後，天息災所譯出的經典，有《大方廣菩薩藏文殊師利根本儀軌經》二十卷、《分別善惡報應經》二卷、《聖佛母小字般若經》一卷、《觀想佛母般若經》一卷、《大乘莊嚴寶王經》四卷、《菩提行經》四卷等，計有十八部五十七卷。

◉附：《中國佛教人物與制度》〈天息災、法天、施護〉條（呂澂撰）

中國佛教典籍的漢譯，從唐憲宗元和六年（811）譯成《本生心地觀經》之後就中斷了，直到宋太宗太平興國七年（982）才復興，當時主持翻譯工作的即是天息災、法天、施護三人。

法天是中印度摩伽陀國那爛陀寺僧，原出刹帝利族，通達三藏。宋初，印度內地的佛教徒因回教的侵入受到逼迫，外出的很多，法天

和兄法護也攜帶梵本經典來到了中國的鄜州。他們在那裏遇著河中府梵學僧法進，共同翻譯了《大乘聖無量壽決定光明如來陀羅尼經》、《最勝佛頂陀羅尼經》和《七佛贊唄伽陀》。由於法進熟習教典，所以譯文委婉簡約，具備傳統的風格。開寶七年（974）鄜州守吏王龜從將這些譯本送到汴京，宋太祖很喜歡，召見了他們，並允許他們去朝禮五台山，遊歷江浙、嶺表、巴蜀各地（那三部譯典，後來在太宗端拱元年，即西元988年，經過校訂，都編入大藏經）。

天息災生在北印度迦濕彌羅國，是中印度惹爛馱羅國密林寺僧，施護則是北印度烏塡曩國帝釋宮寺僧。他們原係同母兄弟，在太平興國五年（980）一同攜帶梵本來京，也受到優待。那時法天等已遊歷歸來，太宗叫他們審查宮廷收藏的各種梵本。因爲他們兼通華語，能夠翻譯，太宗動了重興譯經的念頭，遣內侍鄭守鈞計劃在京中太平興國寺的西邊建築譯經院。過了兩年，院屋建成，天息災等便受命住入開始翻譯。

天息災等參酌密教儀軌，佈置了譯場。場內設一金剛界的種子圓壇，分布諸尊的種子梵字，稱爲「大法曼拏羅」。每天用香華燈水果品等二時供養，禮拜旋繞，做著祈禱。壇外安排了譯場各種職事的坐位。其職事有以下幾種：第一，譯主，是通達梵本的三藏，正坐在壇的北面。第二，證梵義，評較梵本的解釋；第三，證梵文，審定梵本的讀法；他們都坐在譯主的左邊。第四，筆受；第五，綴文；第六，證義；第七，參詳；這些是跟著讀文譯義記錄下來並改定爲譯本的，都坐在譯主的右邊（其中「參詳」一職不常設，後來更改設「校勘華字」一職）。第八，潤文，對譯本爲最後的筆削刊定；第九，監譯，維持譯場的秩序；他們分坐在東南、西南兩面。

這樣的譯場制度很適合當時的具體情況。那時主譯的雖爲印度人，但通達華語，自不必再設傳譯。還有參加譯事的印度三藏不止一人，所以又設了證梵義、證梵文兩職，以便合作。在宋初較長的一段時期裏，天息災等便是在這種組織下進行翻譯的。

天息災、法天和施護最初於太平興國七年七月，分別試譯《聖佛母小字般若波羅蜜多經》、《大乘聖吉祥持世陀羅尼經》、《無能勝幡王如來莊嚴陀羅尼經》各一卷。當時集合了京城義學沙門一百人共同審查，左街僧錄神曜等以爲譯事久廢，新譯不見得會合式，經過對勘證明，才肯定它的價值，繼續編入大藏。從此便充實了譯場各職（證義的擴充到十人）經常翻譯，譯成即隨時附表進上；特別是在每年十月間太宗生日的一天，必定準備新經獻祝，以爲點綴（後來帝誕獻經，即成爲定例，歷太宗、眞宗、仁宗三朝不改）。

譯事進行不久，天息災等就注意到翻譯人才的培養。他們以爲，歷代譯經都依賴印度僧人，但道路遠隔，假使沒有人來（這當然是由於那時印度佛教的衰勢而引起的遠慮），譯事豈不又要停頓？因此，他們建議選拔童行，選修梵學，以儲譯才。當時從京城童行五百人中選出惟淨等五十人，送入譯經院（隨後改名傳法院）學習。後來惟淨、澄珠、文一等數人均學有成就而參加了譯事。

天息災等新譯的經典在雍熙元年（984）九月刻版流通，太宗還做了「新譯三藏聖教序」加在各經的前面。二年（985），他們因爲翻譯有成績，加給了朝散大夫試鴻臚少卿官銜（以後歷有升遷）。四年（987），天息災奉詔改名法賢。他們從此一直工作不輟；到了眞宗咸平三年（1000），法賢病死；後一年，法天也死了。剩了施護一人主譯，由惟淨協助（證梵文），景德三年（1006）才有北印度僧人法護（梵名「達理摩波羅」，和法天之兄同名，其實是兩個人）參加證梵義。祥符二年（1009），惟淨、法護便協同施護主譯。五年（1012），施護等建議將宋代譯出的新經，接著《開元》、《貞元》兩種經錄之後，編輯新錄。後來即由譯場潤文大臣趙安仁、楊億和惟

淨等編成《大中祥符法寶錄》二十二卷。施護的翻譯一直繼續到天禧元年（1017）病死時爲止（和法天之兄同來的法護，最初也曾參加譯事，在太平興國八年譯出《大力明王經》二卷後便回印去了）。

天息災等所譯典籍的種類、名目、卷數，都詳細記載在《大中祥符法寶錄》和《景祐新修法寶錄》裏。

太平興國七年天息災等試譯新經成功以後，譯經院的東西兩邊更擴建了殿堂，分別安置佛像和經藏；宋代宮廷所藏梵本都取了出來，供給翻譯之用。當時太宗詔令用新刻的大藏經目錄（大體同於《開元錄》）對勘，揀未有的經翻譯，避免重覆；因此，印度新流行的密教經典譯出最多。在天息災等譯籍總數二五二部四八一卷裏，大乘祕密部經就有一二六部二四〇卷，整整占了一半。再就它的內容說，像大部《金剛頂經》十八會的初會（《一切如來眞實攝大乘現證三昧大教王經》三十卷，施護譯）、六會（《最上根本大樂金剛不空三昧大教王經》七卷，法賢譯）、十五會（《一切如來金剛三業最上祕密大教王經》七卷，施護譯），都有了新譯。另外像觀音六字明咒信仰的根本經典《大乘莊嚴寶王經》也翻譯了過來（天息災譯）。但在密典的翻譯裏面也夾雜一些不純的作品，像淳化五年（994）法賢譯的《頻那夜迦成就儀軌經》說到種種成就法，而葷血之祀甚瀆於眞乘，厭詛之辭尤乖於妙理，這些都違反佛教根本精神。天禧元年（1017）發現了它的錯誤，便禁止入藏；但以後各版藏經仍舊將它保存下來，只是密典的翻譯從此無形中受到了限制。

天息災等譯本在顯教方面，也有幾種是中觀、瑜伽學派的重要論著，如龍樹的《六十頌如理論》、《大乘二十頌論》，陳那的《佛母般若圓集要義論》，三寶尊的同論《釋論》（以上都是施護所譯），寂天的《菩提行經》（天息災譯）等。不過譯文晦澀，且多錯誤，這大概是由於當時的翻譯流於形式不求甚解所致；因此譯出之後，對於當時佛教義學並沒有發生什麼作用。另外，天息災等譯本爲了正確地念誦陀羅尼和諷咏讚唄，在音譯方面却有它相當的發展，特別是譯出了好多梵讚。這當法天初到中國鄜州時譯了《七佛讚唄伽陀》，就已開端。此譯現存本雖已經過改訂，但仍可看出它是怎樣地著重對音的正確，以致七佛名稱都沒有沿用舊譯（如迦葉波改譯爲迦引捨鉢，釋迦牟尼改譯爲設枳也二合母黠等）。其後這類譯本，更有法天譯的《文殊師利一百八名梵讚》、《聖觀自在菩薩梵讚》，法賢譯的《三身梵讚》、《八大靈塔梵讚》、《犍椎梵讚》、《聖金剛手菩薩一百八名梵讚》、《曼殊室利菩薩吉祥伽陀》、施護譯的《聖多羅菩薩梵讚》。有了這些華梵對翻的經驗，後來法護、惟淨更加以總結，依著悉曇章十二番字母編成《景祐天竺字源》一書，即作爲一代音譯的典範。這和舊譯對照看來，是有其特色的。

〔參考資料〕《大中祥符法寶錄》卷三～卷八、卷十、卷十一；《佛祖統紀》卷四十三、卷四十四；《佛祖歷代通載》卷十八；《祥符法寶錄略出》。

天理教

日本新宗教之一。係中山みき（1798～1887）於德川末期所創立。中山氏原爲大和地方（奈良縣）的農婦，因苦於家庭不幸（夫喪子病）的磨折，自天保九年（1838）起，自稱爲「天理王命」的神靈附體，開始傳教。後世遂尊中山みき爲教祖。所謂「天理王命」，係天理教信仰中十位神的總稱，該教奉之爲最高之神。此教的基本教典爲《御神樂歌》（修行活動時的唱詞）、《御筆先》（記「神示」的一七一一首和歌，與前書同出自中山みき之手）、《御指圖》（中山みき與另一領導者飯降伊藏的言論集）等。

天理教在發展過程中，不斷受到政府的壓制及日本佛教界的反對。明治二十年（1887）遭受取締，明治四十一年被納入神道教系統。昭和四十五年（1970），退出神道教派聯合會

，以獨立宗教的面貌出現。至昭和五十九年年底，該教擁有信徒約一七六萬人及教會一萬六千餘所，教師約十八餘萬人，並在琉球、美國、巴西、非洲各國設有教會。

天理教總部設在奈良縣天理市三島町中山みき故里。在該地建有規模甚大的木造殿宇，內設神殿、教祖殿、祖靈殿。神殿中央築有甘露臺，爲供奉「天理王命」的禮拜中心。該教財物狀況甚佳，總部發行有「天理時報」等五種報刊，另設有天理大學、中學、小學、圖書館、參考館（博物館）、綜合醫院、道友社（印刷廠）等機構。

天理教在二十世紀初期即開始向台灣傳教。依該教記錄，至1985年爲止，該教在台灣設有三個教會，三十六個布教所，另有六十七個未被公認的布教所。且曾派遣留學生到台灣留學。該教所屬的天理大學，曾與中國文化大學從事交換教授的教學活動。

〔參考資料〕《新宗教事典》（弘文堂）。

天眼通（梵 divya-cakṣur-jñāna-sākṣātkriyā bhijñā）

五通之一或六通之一。爲眼根所具有的特殊視覺能力。具稱天眼智證通，又稱爲天眼智通或天眼通證。即以天眼照了欲色二界色處的神通力。如《大毗婆沙論》卷一四一云（大正27·727c）：「天眼智通緣欲、色界色處。」《大智度論》卷五云（大正25·98a）：「天眼通者，於眼得色界四大造清淨色，是名天眼。天眼所見，自地及下地六道中衆生諸物，若近若遠、若覆若細諸色，無不能照。」

此謂以四根本靜慮爲依地，而證得的色界四大種所造的淨色眼根，名爲天眼。以此眼能照了自地甚至下地的遠近粗細等各物，故名爲天眼通。其體爲與眼識相應之慧，其性屬無記，十智中攝屬於有漏世俗智。

天眼有報得與修得之別。報得是生而得之，修得是修習後得之。「五眼」中的天眼統括報得與修得，而「五通」中的天眼則只是修得而非報得。此外，天眼依菩薩、阿羅漢之果位差異，其所見之境也有不同。如《大智度論》卷五云（大正25·98a）：

「佛法身菩薩清淨天眼一切離欲，五通凡夫所不能得，聲聞辟支佛亦所不得。所以者何？小阿羅漢小用心見一千世界，大用心見二千世界；大阿羅漢小用心見二千世界，大用心見三千世界；辟支佛亦爾。是名天眼通。」

或說此天眼通名爲死生智證通（cyuty-upapatti-jñāna-bhijñā），略稱死生智通。此係天眼及死生智共知有情之此死彼生。但是，天眼通唯緣色處，以無記爲性；死生智則廣緣有情類之三業，唯以善爲性。兩者雖有本、略之別，但因天眼通能引起死生智，故合立死生智之名。此如《俱舍論》卷二十七所云（大正29·143b）：

「天眼緣色，天耳緣聲。若爾，何緣說死生智知有情類由現身中成身語意諸惡行等，非天眼通能知此事，有別勝智是通眷屬。依聖身起能如是知，是天眼通力所引，故與通合立死生智名。」

◉附一：葉均譯《清淨道論》第十三〈說神通品〉（摘錄）

想這樣以天眼見的初學善男子，應作以遍爲所緣及神通的基礎禪，並以一切行相引導適合（於天眼智），於火遍、白遍、光明遍的三遍之中，取其任何一遍而令接近（於天眼智）；即令此遍爲近行禪的所緣之境，增大它及放置它。然而這不是說在那裏生起安止禪的意思。如果生起安止禪，則此遍便成爲基礎禪的依止，而不是爲遍作（準備定）的依止了。於此等三遍之中，以光明遍爲最勝，所以他應以光明遍或以其他二遍的任何一種爲所緣；當依遍的解釋中所說的方法而生起，並在於近行地上而擴大它；此遍的擴大的方法，當知亦如在遍的解釋中所說。而且只應在那擴大的範圍之內而見色。當他見色時，則他的遍作的機會便過去了。自此他的光明也消失了，在光明消失

之時，亦不能見色。此時他便再入基礎禪，出定之後，更遍滿光明，像這樣次第的練習，便得增强其光明。在他限定「此處有光明」的地方，光明便存在於此中，如果他終日地坐在那裏見色，即得終日而見色。這譬如有人用草的火炬來行夜路相似。

據說一人用草的火炬來行夜路，當他的草的火炬滅了，則不見道路的高低。他把草的火炬向地上輕輕地一敲而再燃起來。那再燃的火炬所放的光明比以前的光明更大。如是再滅而再燃，太陽便出來了。當太陽升起時，則不需火炬而棄了它，可終日而行。

此中遍作（準備）時的遍的光明，如火炬的光明，當他見色時而超過了遍作的機會及光明消失時而不能見色，如滅了火炬而不見道路的高低。再入定，如敲火炬。再遍作而遍滿更强的光明，如再燃的火炬的光明比以前的光明更大，在他限定之處所存在的强光，如太陽上升。棄了小光明而以强力的光明得以終日見色，如棄了火炬可終日而行。

在這裏，當那比丘的肉眼所不能見的在腹內的，在心臟的，在地面底下的，在壁山牆的那一邊的，在其他的輪圍界的物質（色），出現於智眼之前的時候，猶如肉眼所見的一樣，當知此時便是生起天眼了。這裏面只有天眼能見，而沒有前分諸心的。然而那天眼却是凡夫的危險。何以故？如果那凡夫決意「在某處某處有光明」，即能貫穿於那些地中、海中、山中而生起光明，他看見那裏的恐怖的夜叉羅刹等的形色而生起怖畏，則散亂了他的心及惑亂了他的禪那。是故他於見色之時，當起不放逸之心。

這裏是天眼的次第生起法：即以前面所說的（肉眼所見的）色爲所緣，生起了意門轉向心，又滅了之後，以彼同樣的色爲所緣，起了四或五的速行等，一切當知已如前說。這裏亦以前分諸心有尋有伺的爲欲界心，以最後的完成目的的心爲第四禪的色界的心，和它同時生起的智，名爲「諸有情的死生智」及「天眼智」。

◉附二：〈心眼〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

心眼是一種與天眼不同的特殊視覺能力。謂由定力而能透見障外之色。即不依肉眼，亦不依天眼，而以定力照見他方諸佛及其佛土之莊嚴境界。如《觀普賢菩薩行法經》云（大正9・390c）：「隨普賢教正心正意，漸以心眼見東方佛，身黃金色，端嚴微妙。見一佛已，復見一佛，如是漸漸遍見東方一切諸佛，心相利故，遍見十方一切諸佛。」又，《法華經玄義》卷四（上）云（大正33・718c）：「修實觀者，於定心中，以心眼諦觀此身，細微入出息相，如空中風，皮肉筋骨三十六物，如芭蕉不實，內外不淨，甚可厭惡。」故此覺身內不淨之「覺」，亦名心眼。

〔參考資料〕《長阿含》卷九〈增一經〉；《大薩遮尼乾子所說經》卷七；新譯《華嚴經》卷四十四；《集異門足論》卷十五；《大毗婆沙論》卷一四〇、卷一五〇；《瑜伽師地論》卷三十七；《成實論》卷十六〈六通智品〉；《大乘阿毗達磨雜集論》卷三；《十地經論義記》卷八；《大乘義章》卷十。

天童寺

位於浙江省寧波市太白山（天童山）麓。太白山爲中國名山之一。此山在晉代稱爲太白山，唐代稱爲天童山。晉代僧義興曾在此山結草庵修行，相傳太白星化身爲一童子，日給薪水，義興感念之，乃取山名爲太白山。到唐代，法璿住此山日誦《法華經》時，童子又前來供應飲食，法璿遂稱此山爲天童山。

天童寺爲此山古刹，爲禪宗著名的道場。此寺創建於唐肅宗至德二年（757），乾元二年（759）勅名爲天童玲瓏寺，咸通十年（869）改賜名天壽寺。北宋・景德四年（1007）又賜名景德禪寺。明・洪武二十五年（1392）改名爲天童禪寺。萬曆十五年（1587），殿宇盡毀於洪水。崇禎四年（1631），由密雲重建。清代賜號弘法寺，後又稱天童弘法寺。

古來在此山弘法之高僧頗不乏人，宋代之宏智正覺、天童如淨等人即其著者。現存建築

係清代以後重建。文化大革命時遭嚴重破壞，1979年全面整修。此寺自創建以來，禪風頗盛，蔚爲四明第一佛教聖地。宋代列爲禪宗五大寺院之一，明代賜「中華禪宗五山之第二山」，清代時，與鎮江金山寺、常州天寧寺、揚州高旻寺並列爲禪宗四大叢林。

宋代，日本僧人榮西、道元等人曾先後來此求法。其中，道元曾禮此寺之如淨爲師，回國後創立曹洞宗，並廣爲弘傳，成爲日本佛教三大派之一，故日本曹洞宗尊天童寺爲祖庭。

〔參考資料〕《大明一統志》卷四十六；《大清一統志》卷二四二；《天童寺志》；常盤大定《支那佛教史蹟踏查記》。

天寧寺❶

㈠位於江蘇省揚州市城北：相傳原是東晉．謝安的別墅，而在佛陀跋陀羅翻譯《華嚴經》六十卷本時捨爲寺。其後曾易名爲興嚴寺、證聖寺等，北宋初年改稱今名。後嘗廢棄，明初重建。清．康熙年間（1662～1722），《紅樓夢》作者曹雪芹的祖父曹寅受命在寺內設書局，主持刊刻《全唐詩》，纂修《佩文韻府》。乾隆帝南巡時，御賜此寺爲「江淮諸寺之冠」。此寺歷史悠久，建築雄偉，爲清代揚州八大名刹之首。抗日戰爭時，毀壞頗嚴重，現存山門、天王殿、大雄寶殿、萬佛樓、華嚴閣等。

㈡位於江蘇常州市城東門外：其前身爲唐．天復年間（901～904）所建的廣福寺，後改名崇福寺，北宋．政和年中（1111～1117）改稱今名。明末，神異僧海寶嘗住於此。清初，香雪戒潤因與同門的見月讀體意見相左，遂離寶華山而入住本寺，並大弘律宗，著《楞嚴經貫珠》十卷，後寂於寺中。其後，金山江天寺的大曉實徹來住；自此之後，本寺即傳臨濟宗之法燈，而與金山江天寺、揚州高旻寺並稱爲江蘇省三大禪林。主要建築有天王殿、大雄寶殿、法雲堂、禪堂，以及分列上述諸堂兩旁的觀音、地藏、文殊、普賢四殿，及東、西羅漢堂。其中，大雄寶殿係清初重建，內有號稱東南第一的大佛像；其他尚有石刻像，亦十分壯觀。

㈢位於江蘇南通市：建於唐、宋年間。寺名屢易，明．天順元年（1457）改稱天寧寺。今寺內所存建築多爲明代重修，主要有山門、金剛殿、大雄寶殿、藥師殿、光孝塔、祖師殿及大意堂等。其中，金剛殿與大雄寶殿的木結構部分，尚有宋、元時代的建築風格，是長江下游保存較完整的明代佛教建築，尤以大雄寶殿的整體建築風格更爲突出。光孝塔，又稱支提塔，位在寺的西北隅，係以磚木所造，五級八面，高二十七公尺，塔基爲須彌式，塔身玲瓏挺秀。

㈣位於河北省北京市宣武區廣安門外：建於北魏孝文帝時代（471～499）。原稱秋光林寺。隋．仁壽二年（602）改名宏業寺，文帝建舍利塔。唐．開元中（713～741）改名天王寺，金代易名大萬安寺。元末毀於戰火，明成祖重建擴大之。宣德十年（1435）改稱天寧寺。正統十年（1445）更置戒壇，稱爲廣善戒壇，於每年四月下旬集僧衆受戒說法，稱爲圓戒。至清代，乾隆二十一年（1756）及四十年皆曾增修。1949年後，寺改建爲北京唱片廠，而建於遼代的密檐式實心磚塔仍屹立於院內。該塔高五十七點八公尺，八角十三層，以橫樑層層疊起的密檐式築成。塔的最下部是須彌座，座上是帶有斗拱勾欄的平座與仰蓮瓣，承托著塔身。塔身四面有金剛力士、菩薩、雲龍等浮雕，造形生動。塔身以上的簷部，由下而上層層遞減，頂部飾以寶珠形塔刹。

㈤位於浙江省嘉興府秀水縣東北：俗稱嘉禾天寧。原是漢．嚴助的住宅，古稱施水庵。唐．咸通年間（860～873）改爲院，宋．治平年間（1064～1067）郡人慕容殿丞請爲十方禪刹，熙寧元年（1068）賜名壽聖院，崇寧二年（1103）改賜天寧寺，其後又改稱天寧萬壽院、廣孝院、天寧萬壽禪寺等。元．至正年間（1341～1367）艮念重修。明．洪武初（1368年

左右）增建佛殿及兩廡，二十年定名天寧寺。永樂年間（1403～1424）建毗盧閣，安奉賢劫千佛及元版大藏經。其後頗受歷朝重視，曾再建重修諸堂。

⑹**位於浙江金華市**：創建於宋眞宗祥符年間（1008～1016）。舊名大藏院，後屢易寺名，稱爲崇寧萬壽寺、天寧寺、報恩廣寺、報恩光孝寺。元·延祐五年（1318）重建；明·正統（1436～1449）時復修，名爲天寧萬壽寺。現僅存大殿一座。大殿建築，結構簡練，比例勻稱，是典型的宋式建築；1979年進行全面修繕時，經「碳14」測定，測出部分構件是北宋及南宋時的原件，其東首三椽栿下題「大元延祐五年歲在戊午六月庚申吉旦重建」。所存文物有大銅鐘一口，高約一點六公尺，直徑約一公尺，上鑄「建炎二年戊申二月二十四日」等字樣，據此可知鐘鑄於西元1128年，即南宋高宗趙構年間。

⑺**位於廣東海康縣，雷州西湖公園之東**：建於隋·開皇十年（590），稱爲萬壽寺。唐武則天垂拱二年（686）重建，更名天寧古刹。今寺內有大雄寶殿、天王殿、四大金剛殿、達磨殿、彌陀殿等建築。歷代士庶名賢來此觀瞻遊覽者甚多，如寇準、李綱、蘇軾、蘇轍、秦觀、胡銓、王岩叟等人，都曾寓居此寺。山門有「萬山第一」四字，即蘇軾所題；大門匾額上的「天寧古刹」四字，爲明朝名臣海瑞所書。

◉附：Holmes Welch著·阿含譯《近代中國的佛教制度》第八章（摘錄）

江蘇常州天寧寺的寺院經濟

在我所知的寺院中，受內亂、外侵影響最鉅的，是擁有最多但失去的也最多的常州天寧寺。該寺有八百位和尙、八千畝田，是中國首屈一指的最大寺院；不論如何，它是經常被如此稱譽的，而且我也不曾聽說還有規模更大者。它一度毀於太平之亂，在清代的最後數十年間陸續修建，才逐漸呈現出如今的規模。其中居功最偉的，首推冶開——天寧寺有名的方丈及禪師——以及他手下的工頭。據說這位名叫高朗的工頭，爲了買更多土地，節省每一分每一毫——即使新建築未能完工。

除了規模大之外，天寧寺沒什麼可吸引遊客的。風景、藝術、建築皆無可觀之處，也許只有五百羅漢堂例外。天寧寺位於常州郊外。常州是個大城市，行經金山及棲霞山的南京—上海鐵路也經過這裏。天寧寺大門前就有內陸水道的碼頭，穀物可輕易的從寺院的船上卸下來。

該寺的禪堂被譽爲中國第一流的四座禪堂之一。除禪堂外，天寧寺還有他寺所沒有的部門，這可從下表中看出（表中數字可能是最高數而非平均數）。

⑴禪堂，一三〇位和尙。

⑵念佛堂，五十位和尙。

⑶經樓，五十位和尙。

⑷佛學院，一五〇位和尙。

⑸安樂堂（爲目盲及殘障的和尙所設），四十五位和尙。

⑹延壽堂（與療養所或如意寮分開），二十位和尙，包括需要長期照顧的外人。

⑺東塔院或西塔院（爲老人而設的），六十位年逾六十的和尙。

⑻雲水堂，六十位和尙。

再加上一百名執事與一百五十位退居的和尙，人數高達八百，此外還要供兩百位工人食宿——總共有一千人之多。

穀租足可供他們吃食，而且還剩下五千擔小麥可供出售，一千擔大麥繳交地賦。天寧寺的八千畝田全在毗鄰的縣境內，但沒有一塊接近寺院。佃租按重量徵收，不像其他地方是按體積徵收。佃租平均是一畝一三〇斤（一石三斗）；早買的地，地租較低，後買的地，地租較高。佃租的徵收較金山、棲霞山嚴格。庫房對有關洪荒的抱怨不加理睬。如果佃農希望地租降低，可向縣政府申請。値遇荒年，地租應否減低，完全由縣府當局決定。除非當局下令

減低，否則天寧寺就按契約上註明的數量徵收——而且毫不馬虎。天寧寺不供應佃農工具，也不關心他們的房舍或水的供給等等。如果佃農拒絕納租，它便請縣長、村長或里長出面。經過他們勸說，拒絕納租的佃農約有百分之七十會繳交拖欠的穀物，另外的百分之三十不願意。有些佃農一連幾年甚至數十年不繳租，有些則始終未繳。天寧寺不願和他們對簿公堂，原因之一是寺院在人們心目中屬於慈善機構，另一原因是法庭照顧窮人，很少做對他們不利的判決（據方丈說）。寺院能做的只是趕走壞佃農，將土地租給好人。在很多例子裏，它都成功了，部份原因在於租賃關係並不是永久的，這與它西邊的儀徵與東邊的張渚不同。

其他寺院是將未去殼的稻穀賣給商販，天寧寺却將磨好的稻米直接賣給顧客。只有當後者不能吸收時才賣給商人。它的主顧是寺院在常州地方的護法，天寧寺的米既乾燥又白淨，他們都喜歡買。每年，他們訂購一年所需的量（通常是三十石到五十石），要用的時候，再送一張單據去，寺院的工人當場碾磨稻穀；這意謂著需要更多的人力與設備，價錢也較高。

不只穀租，即連當作利息繳來的穀物也以零售的方式賣出，讀者可以回想起棲霞山扣留抵押品貸款給佃農，並獲得穀物作爲利息的例子。天寧寺也有相同的作爲，但規模更大。放貸所得的收益與來自土地的收益相等。借方所付的利息一年總計有五千石。其中的一半稱作「乾租」，是1912年以前的貸款；另一半稱爲「活田」，是1912年以後的貸款。除了極少數例外，放貸的對象只限於佃農，抵押品是佃農自己的土地，向寺院租借的土地不能用來抵押。天寧寺唯恐被指爲放高利貸，對低利率已感心滿意足（乾租是一年百分之十五到十六）。許多貸款從十九世紀以來一直沒繳清。拖欠的利息比拖欠的地租更難收，因爲天寧寺不能採行對付佃農的辦法，趕走抵押者，另租他人。地契雖然握在寺院手中，抵押人却還有名分。在一些例子裏，地方當局曾拒絕施用壓力。遇到這種情況，寺方便是盡可能討回本金與利息，能要回多少算多少，其餘的差額一筆勾銷。

除了是地主及放貸人，天寧寺也經營米穀生意。它放貸並且買賣稻穀、稻米。稻穀放貸是短期的，而且只限於佃農。如果有位佃農今年借了兩石稻穀，來年就得繳還兩石四斗（亦即利息是一年百分之二十）；或者也可以用等值的大豆、去殼的米或其他作物償還。如果佃農缺乏市場，寺院隨時準備提供。它在收成後（大約是十月二十三到十一月七日）以大約三元一石的時價買進佃農的稻穀，儲藏到春天，價格漲到四、五元一石的最高點時，然後加以碾磨，賣給主顧。放貸買賣稻米每年各帶來約五千元的淨益。只要是爲了弘法，不是爲了個人的私益，這類事業不遭戒律禁止。

做佛事一年可獲得一萬元。佛事價碼不定，視情形與檀主而定。通常是以油、米繳付。一場水陸法會，一般要付一百到三百石米，等於一萬到三萬元。這和其他寺院的價碼相當。印象裏，天寧寺接一些小佛事時（放焰口及經懺）比棲霞山或金山更爽快。若眞是如此，那可能是因爲該寺經常需要增闢財源。雖然它擁有面積廣大的稻田，但沒有林地或山地，而生火用的柴米每年却要耗費三千元。因爲沒有副屬作物，建材也得從外購入。要維持住有上千人的寺院，經費是相當龐大的。除了生活費用外，經常要用的原料也有待購買。單是做豆腐，就需要三萬斤的大豆。另外，還有薪水要付。它開辦了小學與佛學院，所有小學教師以及部分佛學院教師是在家人，必須付給薪水。

應付這些開銷的唯一經濟來源是土地與佛事。平時的獻金微不足道，因爲遊客稀少。天寧寺一方面沒有引人之處，一方面也不殷勤招呼香客。花時間招呼香客意謂著從事正當活動的時間相對減少。天寧寺不仰仗他人支援，這也許是因爲它所需的支援太過龐大，不是隨要隨有的。天寧寺自食其力。（中略）

放貸稻穀所得的利息　　五、〇〇〇

買賣稻穀	五、〇〇〇
佛事	一〇、〇〇〇
共計	六〇、〇〇〇

（中略）

一部分工人被解僱了，由和尚取代他們的位置（例如到菜園裏工作）。1938年，退居的前任方丈採取了更重要的措施。他1941年前往上海，在法國租界地租了房子，設立下院——莊嚴寺，希望能藉此增加收入，尤其是希望暫時避難上海的常州豪族能給予資助。共有四十八位和尚移居下院，他們趕經懺、「放焰口」、唸經。在三十位工人協助下，每天平均辦四十桌齋飯。一桌十個人，總共就有四百位「客人」。所有的收益全部滙回常州的總寺，以供買米之用。下院財源豐饒。由於信徒不再能到寺院，讓法事在院裏舉行，和尚改到信徒家裏做法事。爲一塊錢敲一天木魚似乎不是天寧寺的最優良傳統，但總比停掉佛學院或關閉禪堂更爲上策。

1945年的勝利沒能恢復常州四周農村的秩序。佃農的態度還是拒絕繳地租，令人束手無策。土地收益依舊很低，物價却持續上漲。即使到了這個關頭，天寧寺仍未採取最後的措施——止單（拒絕和尚遷入），它只是盡全力開闢新財源。天寧寺在三家銀行都有朋友，銀行答應借支六萬元，而且不須抵押。它用借款在秋天以低價多買進一點米，吃掉一些，春天以高價賣出其餘部分，償還借款。赤字一般都能以下院的收益平衡。藉著這樣的權宜措施，天寧寺乃勉强支撑到1949年。

天寧寺❷

㈠位於日本京都府福知山市上小田町：屬臨濟宗妙心寺派。山號紫金山。貞治四年（1365）大中臣那珂宗泰開創，請愚中周及爲開山。應永二十七年（1420）足利義持捐贈寺領，成爲祈願所。其後，相繼有南禪寺春浦、月仙慧廣、萬休慧重來住；萬休致力復興寺門，營建堂舍，爾後即屬妙心寺派。現今有本堂、佛殿、開山堂、庫裏等，爲郡內第一名利。寺中藏有李龍眠所畫的十六羅漢，被列爲日本國寶。

㈡位於日本廣島縣尾道市東土堂町：屬於曹洞宗。山號海雲山。貞治六年（1367）足利義詮繼其父之遺志所建立，請普明國師（春屋妙葩）爲開山。後遇雷火，除寶塔外，諸堂全部被燒毀。永祿年間（1558～1569）一雲椿道復興之，乃改屬曹洞宗。現存本堂、方丈、庫裡、五百羅漢堂、三重塔、僧堂、山門等。其中，三重塔係嘉慶二年（1388）建造。

此外，安房（千葉縣）安房郡鋸南町下佐久間、三河（愛知縣）名古屋市中區門前町、岩代（福島縣）會津若松市東山町等地方，均有名爲天寧寺的寺院。

天龍寺❶

位於山西省太原天龍山麓。或稱聖壽寺。建於北齊，後久經廢絕，至明代石潭重興之。現今諸堂中，大雄寶殿奉祀藥師佛、二脇侍、十二神將及觀音、普賢、文殊，天王殿內安四天王及二王像，毗盧殿安置毗盧遮那佛、藥師佛及阿彌陀佛等。寺南有璨公了公並衆靈之普同塔（六角五層）、平山老人普同之塔（圓形三層），北方有祖席聖壽第四世徹證老人容像塔（圓形三層），東北有大喇嘛塔，安置觀音、文殊、普賢及十六羅漢。

天龍寺❷

日本臨濟宗天龍寺派大本山。位於京都市右京區嵯峨町。山號龜靈山。係曆應二年（1339）爲追悼後醍醐天皇，足利尊氏奉勅於龜山離宮所建，以夢窗疎石爲開山，初稱龜靈山曆應資聖禪寺，翌年改賜天龍資聖禪寺。爲建此寺，足利尊氏依夢窗所勸，派遣天龍寺船，再開中斷已久的中日貿易，而將貿易所得作爲建設伽藍的費用。此貿易船促進了中日之間的貿易，歷經元、明兩代，成爲足利幕府的重要財源。

本寺費時六年始完成，塔頭子院計有一五

○座，規模甚大。曾被列爲京都五山的第一位，繁榮一時。全盛時期（自創建後至室町時代間）亦曾爲五山文學的中心。本寺自創建以來之六四○年間，屢遭火災或兵火燒毀，前後計有八回，古建築物殆已不存。今寺內現存有法堂、大方丈、庫裡、僧堂、選佛場、多寶殿、祥雲閣、山門等，多爲明治以後由滴水宜牧、峨山昌禎等人相繼再興者。

多寶殿在寺境中央，建於昭和九年（1934），殿內安奉後醍醐天皇尊像。其右有法堂，堂內安置釋迦、文殊、普賢三尊，天井的雲龍乃明治的名家鈴木松年的傑作。選佛堂在法堂之西，號雲居庵，是參禪辦道之處，內安文殊菩薩像。方丈室在本堂後方，明治三十二年（1899）再建，爲天龍寺最大的建築，中央之室奉祀藤原時代的釋迦如來木像。

本寺寺境與嵐山相對，以景色幽美著稱，有所謂「天龍寺十境」，據傳是夢窗所定。十境，即普明閣、絕唱溪、靈庇廟、曹源池、拈華嶺、渡月橋、三級巖、萬松洞、龍門亭、龜頂塔等十勝。其中曹源池位在方丈前的庭園內，此曹源池庭園相傳是愛好林泉的疎石所作，係融合大和繪風的傳統文化與宋元畫風的禪文化而成，乃巧取嵐山、龜山之景，假山配以水石的借景式庭園，相當有名。此種庭園，後世稱爲嵯峨流，與四條流並稱。

〔參考資料〕《天龍寺》（天龍寺編，1978，東洋文化社）；《天龍寺供養記》；《天龍寺造營記錄》；《天龍雜志》；《天龍寺紀年考略》。

天平寫經

指日本天平年間（729～748）的寫經，亦指奈良時代盛行的寫經。日本奈良時代，由於國家保護佛教的政策及東大寺的建立等事，佛教盛極一時，寫經亦大爲流行，公私立的寫經處所相繼設立。天平六年左右，設置官制寫經司，後改稱寫經所。在東大寺，將天平初期的「金光明寺寫一切經所」與「福壽寺寫一切經所」合併，而設立「東大寺寫一切經所」。寫經所內，有專門書寫經卷的經師、校正寫經正誤的校正師，以及裱裝經卷的裝潢師、書寫經題的題師、童子等。

日本的寫經，以和銅五年（712）的《長屋王願經》爲最古。而東大寺寫一切經所中有名的寫經，包括天平六年的《聖武天皇勅願一切經》、天平十二年的《光明皇后願經》及《藤原夫人願經》、神護景雲二年（768）的《孝謙天皇勅願經》，共有一切經五千七百卷。係大規模的寫經事業。其中《賢愚經》、《二月堂燒經》（紺紙銀字華嚴經）同是天平寫經中的優秀作品。

天竺三寺

指古代印度的三種寺宇，即專學大乘的大乘寺，專學小乘的小乘寺，以及大小二乘兼學的大小兼行寺。據日僧最澄的《顯戒論》卷上所述（大正74・591a）：「凡佛寺有三：一者一向大乘寺，初修業菩薩所住寺；二者一向小乘寺，一向小乘律師所住寺；三者大小兼行寺，久修業菩薩所住寺。」

同書卷中又說，大乘寺是以文殊爲上座，小乘寺以賓頭盧爲上座，大小兼行寺則置文殊、賓頭盧兩上座。除此之外，日僧安然的《普通廣釋》中也提及慧苑曾有此說。此外，《西域記》、《慈恩傳》中常見的大乘寺、小乘寺及兼習大小寺之語，應指此天竺三寺。

天竺字源

書名。七卷。北宋・法護撰。全書將悉曇的綴字法分類爲十八章，以梵漢兩種文字併舉而解其音義。以景祐二年（1035）表進此書，故稱爲《景祐天竺字源》。卷首有仁宗的御製序。梵字出自譯場沙門文涉、文一的手筆，漢字則出於盛師民及路德鄰等人之手。

根據此書，可以推知北宋時梵字佛典所用的字形。此種字形和古來的悉曇文字有不少差異，頗類似近代印度流行的天城（devanāgarī）字體。據說可根據此種文字，修正有

不少誤脫的《悉曇字記》中之對譯字。

〔參考資料〕 《佛祖統紀》卷四十五；《廣清涼傳》卷中；《至元法寶勘同總錄》卷十；《悉曇八家請來并本朝諸製作目錄》；《悉曇目錄》；《悉曇具書目錄》。

天童寺志

十卷。卷首另成一卷。清・康熙年間（1662～1722），釋德介與聞性道共編，嘉慶年間（1796～1820）重刊。收在《中國佛寺志》第一輯第十三、十四册。

天童寺爲浙江省鄞縣太白山的名寺，自西晉・永康年中（300），義興在此結茅修行後，歷經數朝增修，禪風頗盛，蔚爲四明第一佛教聖地，列名天下禪宗五山之第二。

關於寺志之編撰，明・嘉靖年間（1522～1566），楊明輯《天童寺集》七卷。崇禎五年（1632）張客卿等纂《天童寺志》五卷，十四年（1641）黃毓祺重編爲十卷。至清代，釋德介、聞性道復參稽舊志，編纂新志。該書卷首爲序、山圖、寺圖、凡例等，下分十考，計十卷。卷一，山川考。卷二，建置考。此二卷以詩文註各名勝古蹟。卷三，先覺考。卷四，盛典考。卷五，雲蹤考。卷六，法要考。卷七，塔像考。以上五卷，乃記歷代高僧之行誼及弘法事。卷八，表貽考，錄序、跋、詩、偈，可供有關天童事要之參考。卷九，轄麗考，則詳附見之諸寺，並引前人詩文夾註其下，此外並附莊產於其末。卷十，附餘考，屬雜事篇。

全書各篇，有正疏、附紀、質疑、從正、存俟、應删、附證等，稽考、說明頗爲詳明。

另有《天童寺續志》二卷，1920年文質刊行，淨心、蓮萍編。天童山住持淨心爲補《天童寺志》之不足，乃由蓮萍負責編集，取法《天童寺志》的體例，首記序文、山圖、例言，上卷收錄山川、建置、先覺、盛典，下卷收錄雲蹤、法要、塔像、表貽、轄麗、志餘。

天須菩提

釋尊時雖著華麗衣飾而仍證阿羅漢的一位佛弟子。生於豪貴之家，常著好衣，聲聞中稱爲「著好衣第一」。《增一阿含經》卷三云（大正2・558a）：「喜著好衣行本清淨，所謂天須菩提比丘是。」

關於其事蹟，《分別功德論》卷五謂其之所以稱爲「著好衣第一」，是因爲五百弟子中有兩位須菩提，一是王族，一是長者之子。前者被稱爲天須菩提，是因五百世中常上生化應聲天，下生王者之家，食福自然未曾匱乏。佛陀回迦毗羅衞國時，有五百釋種子跟隨出家學道，此即其一。

時佛約敕諸比丘：「夫爲道者，皆當約身守節。麤衣惡食，草蓐爲牀，以大小便爲藥。」天須菩提聞已，乃自思惟：「吾生豪貴，衣食自然，宮殿屋舍，彫文刻鏤，金銀牀榻，七寶食器。身著金縷織成服飾，足履金薄妙屣。然則猶不盡吾意，況當著五納服耶？且當還家適我本意。」念已欲還。時阿難勸之暫住一宿，爲往波斯匿王所，嚴辦種種坐具旛蓋華香及四燈油。須菩提便於中止宿。以適本心，意便得定，思惟四諦，至於後夜即得羅漢，便飛騰虛空。

於是阿難白佛言：「天須菩提已得羅漢，今飛在虛空。」佛語阿難：「衣有二種，即可親近與不可親近。何者可親近？著好衣時益道心，此可親近。著好衣時損道心，此不可親近。是故阿難，有或從好衣得道，或從五納弊惡而得道者。所寤在心，不拘形服。」以是言之，天須菩提爲「著好衣第一」。

〔參考資料〕 《增一阿含經》卷三；《分別功德論》卷五。

天鼓毒鼓

指天界之鼓與塗毒之鼓。又作毒天二鼓。忉利天善法堂的天鼓，不擊自鳴，能令聞其音者生慎惡好善之心，也能振奮勇氣。《大日經疏》卷四云（大正39・622c）：「天鼓都無形相，亦無住處，而能演說法音，警悟衆生。

」唐譯《華嚴經》卷十五說，天與阿修羅爭鬥時，天鼓發聲振奮諸天衆，令勿憂怖。

此外，有以天鼓的音聲比喻佛之說法者，如唐譯《華嚴經》卷五十一云（大正10·268c）：「天鼓音，無主無作，無起無滅，而能利益無量衆生，當知如來亦復如是。」

吉藏《法華義疏》卷一載，外國稱佛爲天鼓，因天鼓鳴時能令諸天心勇、修羅畏怖，而佛說法時能令諸魔懼畏、弟子心勇；又，天鼓無心能作四事，而如來雖有所說其實無心，因此稱佛爲天鼓。

另有稱天人所持之鼓爲天鼓者，如《法華經》卷五〈如來壽量品〉謂，諸天擊天鼓，作衆伎樂，《菩薩念佛三昧經》卷五也說無量諸天擊大天鼓，聲若雷震。

相對於天鼓者，爲塗毒的毒鼓，亦即能令聞其音聲者悉皆橫死之鼓。如《大般涅槃經》卷九云（大正12·661a）：「譬如有人以雜毒藥用塗大鼓，於衆人中擊令發聲，雖無心欲聞，聞之皆死。」

智顗以毒鼓譬喻滅惡之義，以天鼓彰顯生善之說，認爲佛一生的說法是毒鼓、天鼓雙擊，《法華玄義》卷六（下）云（大正33·758b）：「遠益者，即大通佛所十六王子助化宣揚，雙擊毒天二鼓（中略）破有法王出現於世，隨衆生欲而爲說法，即二鼓之文義也。」卷七（上）云（大正33·761c）：「近利益者，起於寂滅道場，始成正覺，即轉法輪，擊於毒鼓、天鼓，利益衆生。」

《法華玄義釋籤》解說上列《玄義》之義，謂毒鼓能令聞其聲者皆死，以此譬喻破惡法，而天鼓一如忉利天之妙鼓，能隨天以念出種種聲，以此譬喻生善法。即在表顯佛陀攝化自在的境界。又，《法華經玄義》卷六（下）論述四十二位的增道損生時，即以毒鼓配損生，以天鼓配增道。

此外，毒鼓亦被擬配於《法華經》卷六〈常不輕菩薩品〉所說的「皆當作佛」之語，自古被視爲具「強毒下種」之義。日本日蓮宗因此重視折伏逆化，而盛談「毒鼓結緣」。

天學初徵

書名。一卷。明·鍾振之（智旭）述。明末天主教的耶穌會在中國進行傳教，出版《天主實義》一書。書中謂儒教的「天」即等於天主教的「天」，兩教的究極觀點也相同；又強調佛教與中國聖賢之道反而不相容。針對這些說法，佛教方面，首先有袾宏寫《天說》四篇（收錄於《竹窗三筆》），加以批判。接著有智旭著〈天〔主〕學初徵〔詰〕〉，指出天主教的矛盾二十二條；又著〈天學再徵〉，列舉評破二十八條。智旭的這二篇著作，合稱天學二徵，收錄於《闢邪集》二卷。

關於本書的成立，橫超慧日《明末佛教與基督教的相互批判》（大谷學報二十九卷，二～四）提到智旭給際明禪師的書信中，曾說明本書作於太湖畔的湖州，因而推定是他四十四歲的著作。又，關於以俗名發表一事，橫超慧日評述兩點理由──(1)袾宏給利瑪竇的書簡，有用俗姓的先例。(2)以儒者的立場，主張儒教的正統思想與天主教義不同，同時兼述佛教的主張，故以俗名發表。

本書內容全部在徵詰天主教的教義，批判他們所說的創造主宰、降生贖罪、靈魂不滅、天堂地獄、臨終翻悔等事，並謂其教說雖是在排斥佛教，但背地裏卻有很多地方盜取佛說云云。據說本書嘗受《聖朝佐闢》一書的影響。本書雖不及現代佛、基二教的比較論，卻是理解當時兩教相互批判的珍貴資料；其對日本明治初期佛、基二教爭論的影響，也不可忽視。

天龍八部

略稱八部衆，指天神、龍、蛇等護持佛法的八種守護神。即(1)天，(2)龍，(3)夜叉，(4)乾闥婆，(5)阿修羅，(6)迦樓羅，(7)緊那羅，(8)摩睺羅伽。

《法華經》卷二〈譬喻品〉云（大正9·12a）：「天、龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、

迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽等大衆，見舍利弗於佛前受阿耨多羅三藐三菩提記，心大歡喜，踊躍無量。」此中，「天」，指梵天、帝釋天、四天王等天神。果報殊勝，光明清淨。「龍」，指八大龍王等水族之主。「夜叉」，指能飛騰空中的鬼神。「乾闥婆」，係帝釋天的音樂神，以香爲食。「阿修羅」，意譯作非天、無端正、無酒。此神性好鬥，常與帝釋戰。「迦樓羅」，即金翅鳥，身形鉅大，其兩翅相去三三六萬里，取龍爲食。「緊那羅」，似人而有角，故又名「人非人」，又稱天伎神、歌神。「摩睺羅伽」，即大蟒神。此八部衆皆係佛之眷屬，受佛威德所化，而護持佛法。因此在大乘經典中，彼等也往往是佛陀說法時的會衆。

此外，另有四天王所率領的八部衆，與此略有不同，即：(1)乾闥婆；(2)毗舍闍；(3)鳩槃茶；(4)薜荔多；(5)龍；(6)富單那；(7)夜叉；(8)羅刹。《仁王護國般若經疏》卷二云（大正33・262c）：「八部者，乾闥婆、毗舍闍二衆，東方提頭賴吒天王領；鳩槃茶、薜荔多二衆，南方毗留勒叉天王領；龍、富單那二衆西方毗留博叉天王領；夜叉、羅刹二衆，北方毗沙門天王領。」

關於八部衆圖像的造立，唐・段成式《寺塔記》載（大正51・1023a）：「東禪院，亦曰木塔院。院門北西廊五壁，吳道玄弟子釋思道畫釋梵八部，不施彩色，尚有典刑。」又，《出三藏記集》卷十二〈法苑雜緣原始集目錄〉中有「宋明帝・齊文皇文宣造行像八部鬼神記」之目。據此可知，其圖像之造立，我國自古已有。日本奈良興福寺西金堂所安奉的八部衆像，係天平六年正月皇后藤原氏所造立，今被列爲國寶之一。

〔參考資料〕《法苑珠林》；《法界安立圖》。

天龍寺派

日本臨濟宗十四派之一。派祖爲夢窗疎石，本山爲京都靈龜山（右京區）的天龍寺，全名臨濟宗天龍寺派。

北朝光明天皇貞和元年（1345），足利尊氏及直義奉敕爲後醍醐天皇追薦資福，乃於龜山院舊址創建天龍寺，延夢窗疎石爲開山第一世，此即爲此派之起源。當時夢窗座下弟子常超過一千，得法者及百，法席之盛，海內第一，龍湫周澤、春屋妙葩、義堂周信、絕海中津等優秀文學僧輩出，本寺遂成爲京都五山之第一名刹。明治九年（1876）九月，本寺及所屬寺院在臨濟宗諸派分立之時獨立，公稱天龍寺派，並置管長統轄。昭和二十二年（1947）二月以宗教法人登記設立，二十七年（1952）十月受認可。現今有末寺百餘所，山內設專門道場（僧堂），並與臨濟宗各派及黃檗宗合設中學，以培育派中子弟。

〔參考資料〕《天龍雜志》；《五山傳》；《五山歷代》；《扶桑五山記》卷三；《夢窗國師年譜》；《後鑑》卷二十七、卷二十八；《延寶傳燈錄》卷十九；齋藤昭俊（等）編《日本佛教宗派事典》。

天台九祖傳

一卷。南宋・士衡編。所錄凡天台宗九世祖師龍樹、慧文、慧思、智顗、灌頂、智威、慧威、玄朗、湛然的傳記。收在《大正藏》第五十一冊。各傳內容係據諸僧傳加以刪節或增補而成，而書中間有音義、註釋，則係編者所加。

天台四教儀

書名。一卷。高麗・諦觀錄。收在《大正藏》第四十六冊。簡稱《四教儀》、《諦觀錄》。內容記述天台教觀二門之概要，自古被視爲天台教學之入門書，流傳極廣。

全書以《法華經》〈信解品〉的譬喻、《涅槃經》的五味及《華嚴經》三照之譬喻爲中心，將釋尊說法的次第分判爲五時。並將教化衆生的形式分爲化儀四教，將順應衆生根機的教理分爲化法四教，而略述修行階位之次第。又以《摩訶止觀》的二十五方便略說圓教的觀

不思議境、眞正發菩提心等十乘觀法。

本書之註釋頗多，其中宋·從義《四教儀集解》三卷、南宋·元粹《四教儀備釋》二卷、元·蒙潤《四教儀集註》三卷最盛行，號稱三大註釋。此外，近代日本學者如織田得能、廣瀨南雄、稻葉圓成、境野黃洋等人也曾爲作疏釋。

〔參考資料〕《新編諸宗教藏總錄》卷三；《大明三藏聖教北藏目錄》卷四；《閱藏知津》卷四十二；關口真大編著《天台教學の研究》。

天梯山石窟

位於甘肅省武威縣南五十公里，爲祁連山支脈的佛教遺蹟。石窟建造在天梯山西南面的紅色砂岸層上。現僅存十三窟。佛像大部份爲塑像。西夏、元、明、清各代均曾重修。在破損的佛像內部，曾發現唐代寫經的斷片，以及被認爲是初唐絹本的釋迦說法圖。所殘存的若干壁畫，後世亦曾重繪，今存賢劫千佛等畫。由於此處石窟藝術，曾受到西夏及藏傳佛教藝術的影響，可推知此地曾受異族統治。此處最大的佛窟高約三十公尺，內部有彌勒佛二尊、菩薩二尊、聲聞二尊以及天王像。

〔參考資料〕史岩〈涼州天梯山石窟的現存狀況和保存問題〉。

天聖廣燈錄

三十卷。宋·李遵勗撰。收在《卍續藏》一三五冊、《禪宗全書》第五冊。李氏在宋仁宗時官拜鎮國軍節度使、駙馬都尉，爲一頗有聲譽的佛門居士。相傳他曾參訪南嶽九世下襄州慈照蘊聰禪師而頗有省悟。

本書撰述方式，大體承襲《景德傳燈錄》。內容與一般燈錄相似，大略如次：

(1)卷一至卷五：收載釋迦牟尼佛及西天二十七位祖師之事蹟及弘化情形。

(2)卷六至卷七：收錄東土初祖菩提達磨到六祖（三十三祖）慧能等祖師之事蹟。

(3)卷八至卷三十：載慧能以下南宗禪諸師之弘化情形，錄至宋仁宗天聖年間（1023～1031）時之諸師爲止。合計所載約三百七十餘人，是收錄馬祖以後諸師語錄的禪宗資料。

本書在宋仁宗景祐年間（1034～1037）蒙賜御製序流通於世。其後曾被收入《崇寧藏》與《毗盧藏》兩種大藏經。《金藏》雕印時，此書也曾入藏。其他之元、明、清各種藏經皆未收此書。到日本編印《卍續藏》時，此書才又重新入藏。

〔參考資料〕《禪籍志》卷上。

天鼓雷音佛（梵 Divyadundubhi meghanirghoṣa）

密教胎藏界四佛之一。位於胎藏界曼荼羅中臺八葉院的北方。又作鼓音佛、鼓音王、鼓音如來。《大日經疏》卷四云（大正39·622c）：「次於北方觀不動佛，作離熱清涼住於寂定之相，此是如來涅槃智，是故義云不動，非其本名也。本名當云鼓音如來，如天鼓都無形相亦無住處，而能演說法音警悟衆生。」

此佛之形像，依現圖曼荼羅所示，其身呈金色而著袈裟，偏袒右肩，頂有肉髻，右掌覆而結觸地印，左手作拳仰置於臍下，跏坐於寶蓮華。密號爲不動金剛。種子字「惡」（aḥ）或「含」（haṃ），三昧耶形爲萬德莊嚴印，眞言爲「歸命，含鶴（haṃ haḥ）莎訶（svāhā）」。

〔參考資料〕《大日經》卷五〈入祕密漫荼羅位品〉、〈祕密八印品〉；《攝大儀軌》卷二；《廣大儀軌》卷下；《玄法寺儀軌》卷二；《青龍寺儀軌》卷中；《祕藏記》；《大日經疏演奧鈔》卷八、卷五十五。

天龍山石窟

位於山西省太原縣天龍山的佛教藝術遺蹟。北齊文宣帝（550～559在位）創設，隋、唐時代續建，共有二十餘窟。自古即缺相關文獻，故不爲人所知。1918年，日本·關野貞率先實地勘察，其後續有常盤大定、田中俊逸等前來探勘研究，並發表成果。但在1925～1926

年時，本石窟已遭嚴重破壞。

據先前的圖片所示，山分東、西二峯，諸窟散布其中，現今主要有二十一窟。其中，第一～四窟屬北齊時代，其建築及雕刻之風格，與日本飛鳥時代的作品頗有相通處。第二、第三窟爲全山最早雕造者，二窟均呈方形平面的三壁三龕式格局，天井爲覆斗形，中央雕刻蓮華，四邊雕刻飛天。側壁刻有簡樸而生意盎然的羅漢、天人、文殊及維摩像。二窟之間原有碑文，然今碑文已佚。這種情形，在本山屢屢可見。

第八、十及十六窟均屬隋代作品。第八窟，是現存諸窟中最完備者。其窟前左壁刻有碑文，敍述北周廢佛後，隋代復興之事，並署明年代。本窟主室中央設塔，其四面作龕，中雕坐佛及二羅漢像，後壁及左右壁也各作佛龕，各配刻五尊像。尊像皆著薄衣，仍存北齊風格。形態略顯嚴肅，有剛放厚重之感，此則顯示隋代特色。第十及十六窟，窟內三壁作拱形佛龕，龕中配一佛、二菩薩、二羅漢像。像之體態渾厚，衣紋遒健。

第九窟，位於西峯東端，爲全石窟的中心。乃依山崖刻造高約二十四尺的釋迦如來坐像，其形相莊嚴，衣紋生動細膩。窟外構築三層佛閣，內有二層，下層雕造十一面觀音立像，左右有文殊、普賢乘座騎像。本尊觀音之後壁刻有百千化佛，其蓮座的根莖交絡連結；上層雕造彌勒塑像。據了解，此窟始鑿於初唐，至五代北漢時完成。

其餘諸窟均屬唐窟。大體皆未建前室，僅有主室。其平面近似圓形，天井營造斗拱等，許多穹窿形刻有蓮華、鳳凰等。其壁多建龕，佛像或立或坐或倚或半跏，姿態不一，形貌豐滿，衣紋細膩；手法活潑而寫實。

綜而言之，本石窟之拱皆作蓮華拱，佛座多爲須彌座，佛髮則兼用螺髮、波狀髮、無紋髮，樣式多變。天龍山屬水平砂岩層，適於造設窟龕，其規模雖遠不及雲岡、龍門，但因創建年代可溯至北齊，故仍相當值得重視。窟前之斗拱、基股，及左右對稱的佛像衣襞等，與日本飛鳥時代的風格頗爲類似。

山麓建有天龍寺，或稱聖壽寺。一度廢絕。至明，石潭重興。現今堂宇尚存天王殿、大雄寶殿、毗盧殿。寺南尚存元・玄悟棲巖禪師塔、璨公了公及衆靈普同塔、平山老人普同塔，寺北有徹證老人容像塔，東北有大喇嘛塔。

〔參考資料〕 外村太治郎《天龍山石窟》；關野貞、常盤大定《支那佛教史蹟》；水野清一、日比野丈夫《山西古蹟志》。

天文法華之亂

又稱天文法難、天文法亂。即日本・天文五年（1536）七月，比叡山延曆寺之天台宗徒衆襲擊京都日蓮宗諸寺之事件。日蓮宗自日像赴京都創建妙顯寺後，普獲皈信，教勢大張。然與其他教團之摩擦亦日深，尤以與比叡山延曆寺之天台宗徒衆之衝突爲甚。

天文五年三月十一日，上總（千葉縣）日蓮宗妙光寺之信徒松本久吉至京都。時比叡山延曆寺僧華王房在一條烏丸觀音堂講《阿彌陀經》（一說《法華經》）。松本前往聽講，並在會場提出質疑。華王房詞窮，不能答辯。此即所謂的「松本問答。」

比叡山徒衆聞此事後，大怒。乃於當月二十八日襲擊松本所投宿之旅舍，松本因而遇難。其後，比叡山徒衆又向足利義晴要求禁止日蓮宗徒使用「法華宗號」，妙顯寺日廣提出後醍醐天皇准許使用的綸旨回應。同年七月二十三日，山徒獲得近江國（滋賀縣）主佐佐木義實等人的支援，乃奇襲京都日蓮宗二十一寺。雙方激戰五日，日蓮宗徒傷亡慘重，京都之日蓮宗勢力，被掃除淨盡。而日蓮宗之殘餘徒衆亦暫退至和泉國（今大阪府）。直至天文十六年，始在京都重建十六寺。

〔參考資料〕 《天文法亂書》；《天文法亂松本問答記》；《日本佛教史之研究》。

天台八教大意

書名。一卷。唐・明曠撰，舊說隋・灌頂所作。成書年代不詳。收在《大正藏》第四十六冊，簡稱《八教大意》。書中首明頓、漸、祕密、不定等化儀四教；其次明藏、通、別、圓化法四教，並述說天台宗之十乘觀法。卷末有「天台釋明曠於三童寺錄焉」之語。

關於本書的作者，宋・志磐《佛祖統紀》卷十謂（大正49・202a）：「禪師明曠，天台人，依章安稟教觀，廣化四衆，專誦法華。章安撰八教大意，師首於三童寺錄受。平時著述甚多，今所存心經疏耳。」亦即以章安灌頂爲本書作者，筆錄者明曠係章安之弟子。

然根據如下數點理由，可以知道作者並非章安灌頂。

(1)書中釋「鹿苑時」之文中有「不動九會，脫妙著粗」之句。此中的「不動九會」，即指唐・實叉難陀譯《華嚴經》中的七處九會。此一譯本係在灌頂示寂之後始告譯出。

(2)書中釋「方等時」之文中曾提及《寶積經》。此《寶積經》，即指唐・菩提流志譯《大寶積經》。此譯本之傳譯亦在灌頂示寂之後。

(3)書中解「六即」之「六」爲事，「即」爲理。按此乃荊溪湛然《止觀大意》之創見。亦非生在湛然以前的灌頂所能得知。

(4)卷首「天台沙門」之撰者稱號，乃荊溪湛然以後之用語。

由此可見，本書不可能是灌頂所撰。又，根據《宋高僧傳》卷六〈元浩傳〉載，明曠、行滿與道暹皆出於湛然之後，此外，自《傳教大師將來錄》所載「摩訶止觀八教大意一卷，荊溪沙門明曠述一十五紙」。由此二例，可知明曠非灌頂之門人，而且是本書之作者。

本書與諦觀之《四教儀》、明・懷則之《教觀綱宗》，皆爲天台思想之入門書。註疏方面，日本・繼天之《八教大意便蒙》是一佳作。

〔參考資料〕《大明三藏聖教北藏目錄》卷四；《閱藏知津》卷四十二；《天台宗章疏》；《東域傳燈目錄》。

天台山方外志

書名。三十卷。是浙江天台山的宗教史地資料集。另也輯錄不少道教史上相傳的神仙、道士、隱士之事略，及相關藝文等。明・萬曆二十九年（1601）傳燈撰，光緒二十年（1894）刊本。收在《大藏經補編》第三十冊、《中國佛寺志》第三輯第八～十冊。

天台山，又名天梯山，或台嶽、南嶽。古爲道士修行道場，後智顗來此開創修禪寺，本山乃以天台宗之發源地知名。今山中仍保存許多珍貴的佛教史蹟。

全書分二十門：(1)山名考。(2)山源考。(3)山體考。(4)形勝考。(5)山寺考，也含堂、觀、宮、道院、道庵等。(6)聖僧考，列隱顯二門。隱門但列石橋方廣寺和赤城支提山二處，顯門則自東晉・曇猷尊者起著錄二十八人。(7)祖師考，列天台十七代祖師之略傳，上自龍樹，下至法智，其中有未必居於此山，然以傳承而列入者。(8)台教考，略列教觀大綱及教觀目錄。(9)高僧考，著錄教宗、禪宗、蓮宗高僧多人，兼錄居士二人。(10)神仙考，錄神仙、道士多人。

(11)隱士考，錄隱士及僑寓者。(12)神明考，錄護伽藍神、龍神、土谷神祇。(13)金湯考，列錄有力之護法王公大臣多人。(14)盛典考，具錄帝室王公對智顗之賜施。(15)靈異考，錄釋、道二教之靈異傳聞。(16)塔廟考，依時代序錄佛塔十三處，後附祖塔二十六處及墳墓等，以備通考。(17)古蹟考，共錄六十七處。(18)碑刻考，分三類，計碑六十七處、手書四種、巖鐫十七處。(19)異產考，分類紀天台之特產。(20)文章考，依文體而分勅、書、疏、序、記、碑、塔銘、行狀、傳、贊、賦、詩、跋等類。

天目中峯廣錄

三十卷。元・北庭慈寂編。元代臨濟宗楊岐派破菴派僧中峯明本的弘法語要。又稱《中

峯和尚廣錄》。元・至元元年（1335）刊，明・洪武二十年（1387）重刊。現收在《大藏經補編》第二十五册、《禪宗全書》第四十八册、《嘉興藏》（新文豐版）第三十七册。

明本，浙江錢塘人。俗姓孫。字中峯，號幻住道人。年二十四時禮高峯原妙出家，後嗣承其法。嘗隱於湖州辨山幻住庵，普獲僧俗崇信。仁宗曾賜號「佛慈圓照廣慧禪師」。至治三年（1323）示寂。逝世後，文宗、順宗均追贈謚號，順宗且勅許《中峯廣錄》入藏。

本書卷首收載〈進天目中峯和尚廣錄表〉、〈降賜天目中峯和尚廣錄入藏院劄〉及〈天目中峯和尚廣錄序〉等，敍述集錄其著作及入藏事。卷一至卷十爲示衆、小參、拈古、法語、書問、佛事、佛祖贊、自贊、題跋。卷十一爲山房夜話，卷十二爲信心銘闢義解，卷十三爲楞嚴徵心辯見或問，卷十四爲別傳覺心，卷十五爲金剛般若略義，卷十六爲幻住家訓，卷十七爲擬寒山詩，卷十八爲東語西話，卷十九至卷二十爲東語西話續集，卷二十一至卷二十六爲賦、記、箴、銘、序、說、文、疏、雜著。卷二十七至卷三十爲偈頌。卷末附錄明本的行錄、塔銘、道行碑及入藏並封號國師表。

天如和尚語錄

九卷。元・惟則天如口述，善遇編。收在《卍續藏》第一二二册。天如與其師中峯明本相同，一生拒絕大利之招請，因此，在本語錄中無上堂、入室之語。本書初刊「語錄」二卷、「別錄」五卷，計七卷，附至正九年（1349）之序文。後續刊「宗乘要義」及「淨土或問」之「剩語集」二卷。至正十四年（1354）删除「淨土或問」，於雲棲寺改編爲九卷。

《卍續藏》所收本，乃日本二翻刻本之一。其內容爲卷一收示衆、普說，卷二收普說、陞座、小參，卷三收法語，卷四收偈頌，卷五收佛事、佛祖讚、讚、詩，卷六收序、說、記、銘，卷七收跋、疏、牓、書問，卷八收書問祭文，卷九收宗乘要義、師子林菩提正宗寺記。

天台傳佛心印記

一卷。元・懷則述。略稱《佛心印記》。收錄在《大正藏》第四十六册。爲天台宗思想史之概論書。書中首敍性具事理三千、三諦三觀等，以之爲佛祖正傳的心印，以釋尊爲首，次第而及龍樹、慧文、慧思、智顗乃至湛然，其次敍述從五代教籍湮滅至四明知禮復興台學的教系，並破斥禪家之教外別傳與見性成佛、法相宗的定性二乘、法性宗的無佛性等義，以闡明天台宗教行之極詣。撰述者懷則係雲夢允澤的法嗣，世稱「興教大師」；元・至大三年另撰《淨土境觀要門》一卷。

〔參考資料〕《佛祖統紀》卷二十四；《大明三藏聖教北藏目錄》卷四；《閱藏知津》卷四十二。

天地八陽神呪經

一卷。收在《大正藏》第八十五册。係中國撰述的僞疑經之一。

內容敍述天地、水火、男女之分陰陽，乃天的常道、自然理法及世諦大法；又列舉跋陀羅、羅憐竭等八菩薩於佛前說咒，令受持讀誦此經者常得擁護；又解說本經的名義，說「八」表「分別」義，「陽」表「明解」義，即明解大乘空無之理，並能作區別。此外，又列舉眼、耳、鼻、舌、身、意、含藏識、阿賴耶識等八識之名，並與諸天擬配。又謂由含藏識天演出《阿那含經》、《大般涅槃經》，由阿賴耶識天演出《大智度論經》、《瑜伽論經》。

本經雖題「唐三藏法師義淨奉詔譯」，但自唐代即已被列入僞作之林，如《貞元新定釋教目錄》卷二十八云（大正55・1017a）：「天地八陽經一卷，卷末題云八陽神呪經，與正經中八陽神呪義理全異。此說陰陽、吉凶、禳災、除禍法。」

至宋代，更有人直稱此經爲「杜撰八陽經」。此因經中列有青龍、白虎、朱雀、玄武等神名，又有「人者，真也、正也」等漢字之解

說，故知當係中國之僞作。又，由稱第八識爲阿賴耶識，並提及《瑜伽論經》，可知作成年代當在玄奘之後。本經曾傳至日本、朝鮮。朝鮮・敬和爲撰《疏》一卷、《諺解》一卷。

◉附：牧田諦亮《疑經研究》第一章(依觀摘譯)

現存敦煌文獻的疑經中，最具代表性的，即《天地八陽神咒經》。有關此經的，僅斯坦因所蒐，就有三十九件之多。有刊本，也有寫本，是由漢文原典譯成維吾爾文。全經可能是以《佛說八吉祥神咒經》、《佛說八陽神呪經》（此二經《三藏記集》皆載爲失譯，《大唐內典錄》視爲眞經。）中所載的八菩薩爲依據而撰成。成書年代約在唐玄宗年間。日本・天平寶字八年（764），寫經所的文書中曾有此經之經名。此外，東寺觀智院也藏有與此經有關的鎌倉期相關鈔本，由此當可推測出此經的撰述時期。《寂照堂谷響集》卷五引《雲臥紀譚》所載，謂本經乃則天武后朝皇甫氏所撰，並稱本經爲「杜撰八陽經」云云，此等判定，當非臆說。

本經內容係敍述佛觀察此世界遍滿種種痛苦，於是以無礙菩薩爲主要對象，而開示此《天地八陽神咒經》之功德。謂若讀本經三遍，則能消滅惡鬼，病體痊癒。新築房室時，若誦本經三遍，則朱雀玄武、六甲禁諱、十二諸神、土府伏龍等一切鬼魅，皆悉隱伏而不能爲害。父母臨終之日，若先前曾犯墮地獄之惡業，今由於子女誦讀此經七遍，亦能離脫地獄，得生天上或成佛道。又若生產、結婚、殯葬之時，讀誦此經三遍，則善善相因，生產順利，子孫聰明繁盛。若安置此經於墓內，則永無災障。若新官上任之日、遷新居之日，持誦此經，亦能獲甚大吉祥，善神加護，延年益壽，福德具足。總之，從生至死，日常一切生活，若誦此《八陽神呪經》，功德皆不可計量。由此可見，本經所說完全與佛之正智正見相背離，因此，正如《貞元錄》所載，本經只不過是一陰陽吉凶禳災除禍之法而已。

天台智者大師別傳

一卷。隋・灌頂撰。收錄在《大正藏》第五十冊。具稱《隋天台智者大師別傳》，略稱《智者大師別傳》。仁壽元年（601），智顗的首座弟子灌頂因開府柳顧言之問，遂編集見聞成爲此傳。全書約有萬言，內容詳載智者大師之一生大事，卷末附錄瑞跡十條及智者所撰書目。

在今存之各種智者大師傳記之中，此傳撰述最早、最精細且廣受沿用。據灌頂在《國淸百錄》〈序〉中所述，智顗的傳記除此傳之外，尙有渚宮法論與會稽智果所撰別傳。對於欲研究智者一生行跡的學者而言，可將此傳與道宣《續高僧傳》所載的〈智顗傳〉及《國淸百錄》參照研究。本書之註疏，有宋・曇照《天台智者大師別傳註》二卷，以及日本的可透《智者大師別傳句讀》二卷、忍鎧《智者大師別傳考評》一卷、體素《智者大師別傳新解》二卷。

天然居士懷淨土詩

一卷。淸・朱道則所撰之佛教詩集，旨在闡示念佛一事爲禪淨雙修之捷徑，並普勸誦佛。淸・天台山曇華亭比丘明康錄。收在《嘉興藏》（新文豐版）第四十册。

詩集前有敍文五篇；詩文首以警策四衆爲冠，終則勸以禪淨兼修。分懷淨土詩、十六觀門、九品往生、儒釋一貫、禪淨兼修五部分，共一四九首。超機在跋文中評此詩「句句濁世之津梁，行行迷途之寶筏，片言隻字皆從本性中流出，吐盡諸佛肝腸，竭盡歷祖心髓，實爲儒門之道眼、釋氏之法幢。」書後另附有跋文三篇、淨土題詞、天然小傳。

◉附：《天然居士懷淨土詩》十五首

⑴仗佛光明剃了頭，剃頭離俗貴眞修；
　眞修若不明宗旨，勤念彌陀歸去休。
⑵決志參方恐陰魔，無如把穩念彌陀；
　橫超三界西方易，直上九天岐路多。

⑶選佛場中人萬千，形同諸佛頂皆圓；
坐教人法雙忘後，本性彌陀自現前。
⑷彌陀謾說住西天，只在人人方寸間；
多謂妄情難見佛，此心清淨即慈顏。
⑸高一聲來低一聲，聲聲願結樂邦盟；
樂邦謾說程途遠，處處頻伽遶樹鳴。
⑹懸崖撒手念彌陀，一葉蓮舟出愛河；
七日若還心不亂，誰分極樂與娑婆。
⑺周易未分無一畫，中庸末後似乎禪；
立身須仗尼山理，念佛終歸極樂天。
⑻顛倒夢想貪愛淫，欲心不動夢想清；
夢想俱清離貪愛，即見彌陀清淨身。
⑼法體人人心本具，蓮邦只在想中成；
閻浮世上人雖惡，念佛功多定往生。
⑽無心戀著閻浮事，有念思歸極樂邦；
三業清清塵夢覺，吹來陣陣藕花香。
⑾朝朝禮拜拜空王，夜夜焚香念樂邦；
有日娑婆功行滿，優曇上品放毫光。
⑿人人有分甚奇哉，本性彌陀不用猜；
話到盡頭難東口，妄無起處即如來。
⒀西遊十萬恒沙國，即是吾師大道場；
無量光明花燦爛，巍巍趺坐鼓音王。
⒁阿彌陀佛念千千，念到山邊與水邊；
來往世人休笑我，殷勤念佛勝神仙。
⒂父母非親誰至親，至親極樂老能仁；
無窮歲月常相憶，相憶娑婆念佛人。

天童正覺禪師廣錄

九卷。宋・宗法、宗榮、法澄、宗信等編。別稱《宏智禪師廣錄》、《宏智正覺禪師廣錄》、《天童覺和尚語錄》、《普照覺和尚語錄》、《宏智廣錄》、《宏智錄》等。收在《大正藏》第四十八冊、《禪宗全書》第四十四冊。爲宋代提倡默照禪之宏智正覺之語錄。

本書卷首附有退晦居士范宗尹的〈天童覺和尚語錄序〉，卷一收錄師在大聖普照禪寺、太平興國禪院等寺刹的上堂、小參。卷二收錄頌古、嗣宗的頌古拈古序。卷三收錄拈古。卷四收錄在天童山的上堂、示衆。卷五收錄小參語錄。卷六收錄法語。卷七收錄眞贊、下火。卷八收錄偈頌、箴銘。卷九收錄眞贊。卷末附錄王伯庠撰〈勅謚宏智禪師行業記〉。

本書之中心思想雖在於鼓吹默照禪，但其卷一及卷五仍收錄有關雲門、臨濟、曹洞、法眼、溈仰等五家宗風之資料。此外，各卷皆曾以單行本行世，尤以卷五之小參最爲人所知，該卷即別稱《天童小參錄》者。

天台眞言二宗同異章

書名。一卷。日本天台宗僧證眞（1165～1207）撰。又稱《天台眞言同異集》、《顯密同異章》。收在《大正藏》第七十四冊。係闡述東密內法華、眞言二宗之同異，而從教、行、人、理四一之開顯（即法華圓教的原理），論證圓教與眞言教同一之義，進而更評破眞言宗論難天台宗之語。文中所說，多繼承祖述《教時義》、《破邪辨正記》。

全書內容，初敍本書製作緣起，次分二門以明二宗同異之義理。第一門立文理：從教同、理同、行同、人同四方面，引用《金剛頂經》、《法華經》、《法華玄義》、《大日經》、《大日經疏》、《大日經義釋》、《五佛頂經》、《金剛頂疏》等，論證二宗不別之義。第二門遮外難：亦約四一而辨，但採問答形式行立破，即答釋東密家之難，而排除二宗別異之說。

〔參考資料〕《本朝台祖撰述密部書目》；《山家祖德撰述篇目集》卷下。

天界覺浪盛禪師全錄

三十三卷，別錄一卷。明・覺浪道盛撰，大成、大峻、大狀、大浩等編。清・康熙十九年（1680）刊。又稱《天界覺浪禪師全錄》。收錄在《嘉興藏》（新文豐版）第三十四冊、《禪宗全書》第五十九冊。覺浪道盛另撰有一部十二卷本的《天界覺浪禪師語錄》。兩書相較，本書實爲結集道盛一生語錄、小參、法語、偈頌之大成者。

本書卷首收興翱趙岍等十五篇序，卷一至卷五收所住諸刹的上堂語，卷六收小參，卷七收示衆，卷八收普說，卷九收茶筵法語，卷十收法語，卷十一收機緣，卷十二收頌古，卷十三收源流贊，卷十四收贊、佛事，卷十五收偈，卷十六收附載，卷十七收塔銘，卷十八收詩，卷十九至卷二十收論，卷二十一至卷二十二收序，卷二十三收記，卷二十四至卷二十六收說，卷二十七收書札，卷二十八收題跋，卷二十九至卷三十三收雜記，卷三十四是別錄，收雜錄《杖門隨集》二卷。

本書卷十有〈洞宗標正〉，以及關於五位說的詳細記述與〈五位頌〉，頗能傳達曹洞宗的禪風。

天童弘覺忞禪師語錄

二十卷。清・木陳道忞說，顯權等編。清・順治十七（1660）年勅刊。收在《禪宗全書》第六十四册。

道忞禪師，爲密雲圓悟之法嗣，係大力弘揚臨濟宗風之宗匠，曾住持天童山，歷住各州之道場，後奉召入內說法，蒙清世祖賜號「弘覺」，康熙十三年（1674）示寂。門人集錄其開示法語而成本書。

本書卷首收錄序、勅書、詔書、贊、疏，及目錄，卷一至卷三收錄師駐錫天童山之語錄，卷四收錄駐錫明州靈峯寺及越州雲門寺之語錄，卷五至卷六收錄駐錫台州廣潤寺之語錄，卷七收錄駐錫越州大能仁寺之語錄，卷八收錄駐錫湖州護聖萬壽寺之語錄，卷九至卷十收錄駐錫青州法慶寺之語錄，卷十一收錄再住天童山之語錄，卷十二收錄法語及廣錄，卷十三收錄示衆垂代、因事垂代，卷十四收錄擧古垂代，卷十五收錄對衆機緣，卷十六收錄頌古，卷十七收錄贊，卷十八收錄偈，卷十九收錄佛事、小佛事，卷二十收錄小佛事、雜著。

天童和尚闢妄救略說

書名。十卷。明・密雲圓悟著，侍者眞啓編。又稱《闢妄救略說》。收在《卍續藏》第一一四册、《禪宗全書》第三十三册。依卷首撰述緣起所述，密雲之法嗣漢月法藏，在崇禎元年（1628）著《五宗原》，記述五宗分派之理由，主張以一圓相究得佛祖宗旨本源，反駁密雲之「自證自悟說」。後，密雲之法眷磬山天隱圓修乃寄書駁斥；漢月門人潭吉弘忍亦撰《五宗救》支持漢月之說法。由是，密雲乃撰本書，列舉佛祖語句闢斥彼等之妄，救其滅却佛祖慧命之大罪，故名「闢妄救略說」。

本書爲密雲晚年所作，撰於崇禎十一年（1638）。當時，漢月、潭吉均已示寂，因此兩派之論爭就此結束。

〔參考資料〕 清世宗《揀魔辨異錄》卷首上諭；陳垣《清初僧諍記》。

天童弘覺忞禪師北遊集

六卷。清・木陳道忞說，眞樸編次。收在《嘉興藏》（新文豐版）第二十六册、《禪宗全書》第六十四册。

道忞禪師，俗姓林，廣東茶陽人。字木陳，號山翁、夢隱。曾奉清世祖（順治）之召入大內說法，並蒙世祖賜號「弘覺」。本書係道忞北遊大內之說法集錄。卷一收錄大內萬善殿之語錄，卷二收奏對機緣，卷三收奏對別記（上），卷四收奏對別記（下），卷五收偈、贊，卷六收雜著，卷末附錄清・順治十七年的〈御札〉一篇。

清世宗（雍正）即位後，曾對《北遊集》所載甚表不滿。謂該書「狂悖乖謬之語甚多」而下勅銷燬。此事近人陳援菴（垣）曾加論述。具載在其〈湯若望與木陳忞〉文中。本篇篇末附錄，即其文之摘錄。

◉附：陳垣〈湯若望與木陳忞〉（摘錄自《援庵史學論著選》）

引言

曩閱乾隆《東華錄》，載雍正十三年九月初四日諭，有昔年世祖章皇帝時，木陳忞大有

名望，深被恩禮，而其所著《北遊集》，則狂悖乖謬之語甚多，已蒙皇考特降嚴旨，查出銷燬等語，《北遊集》固未見，即雍正嚴旨亦不見《聖訓》及《東華錄》，不知何以遺之也。民國十四年，在故宮「懋勤殿硃改諭旨」中發見關於佛教諭旨五通，一通題「雍正十二年十一月二十二日」，餘四通無年月，其中一通即爲此旨，乃大喜，喜由此旨得窺《北遊集》內容，而乾隆之所以不將此旨載入《雍正實錄》及《聖訓》者，或因其引有《北遊集》原文也。諭雖無年月，然有御極已十年之語，又有「茚溪森著追封爲明道正覺禪師」之語，據《淸涼山志》，茚溪之封在雍正十一年五月，則此諭之發，正在其時。民國十九年曾將此諭在《文獻叢編》發表，惟《北遊集》求之累年不獲。前年四月，余無意中在平西某寺見之，凡六卷，顏曰《弘覺忞禪師北遊集》，因亟假錄，並以一部寄葉遐菴先生。卷首載勅書二、御札一，卷一爲大內萬善殿語錄，卷二奏對機緣，卷三、四奏對別記，卷五偈贊，卷六雜著，末附挽大行皇帝哀詞，無雕板年月。據《尤西堂集》，辛丑三月已得是集而讀之，則出板當在順治十八年春，木陳以順治十六年九月至京，十七年五月出京，此即其北遊日記，本題門人眞樸編次，諭旨指爲木陳撰者，恨之深故罪之也。今年暑假，楊丙辰先生貺我新譯德人魏特著《湯若望傳》，凡十四章，四十餘萬言，余讀而善之，中所引湯若望《回憶錄》載順治朝軼事甚夥，足以補國史之闕略。嘗以與《北遊集》對讀，所言若合符節，間有差異，亦由宗教觀念之不同，事實並無二致，然後知雍正諭旨之强辯與矯飾，而世俗所傳順治時各種問題，亦可於此解答，至天主教與佛教當時勢力之消長，更可於此深切著明，玆特表而出之，宜亦談淸初掌故及淸初教史者所樂聞也。中華民國二十七年長至日新會陳垣識於北平李廣橋西街寓廬。

第一章　雍正諭旨之駁正

㈠琇忞優劣問題

「懋勤殿雍正諭旨」第一段云：昔我世祖章皇帝萬幾餘暇，留心內典，相傳國師玉林琇，禪師木陳忞，並蒙宣召，均荷眷注。而其實玉林琇之受知在先，恩禮優渥，及力辭告退還山時，皇祖留其徒茚溪森在京，欲令主席，玉林琇以森年齒尚少，遂轉薦木陳忞，如是始蒙召見。兩人之知遇，本自不同，厥後皇祖綸音再召，止及玉林琇，而不及木陳忞，是則玉林琇木陳忞之優劣，早已在聖心洞鑒中矣。

以再召不再召定二人優劣，殊不察事實。因木陳順治十七年五月出京，七月再召玉林琇，十八年正月初七，帝已崩矣，雖欲再召木陳，豈可得哉？木陳「挽大行皇帝哀詞」第六首注云：忞歸山五月，上已二次遣官存問，故有「方辭鳳輦歸巖竇，又報山亭接玉音」之句。《天童寺志》載世祖賜道忞御書唐詩一幅，後識庚子冬日書，詩云：洞房昨夜春風起，遙憶美人湘江水，枕上片時春夢中，行盡江南數千里。此岑參春夢詩也。唐詩多矣，何獨書此以賜僧人？蓋是時董妃已卒，多情天子，念念不忘美人枕上，不覺遂於老和尚發之。然可見木陳歸後，帝眷未衰，不能以復召不復召定二人之優劣也。

至謂玉林受知在先，則玉林之先尚有憨璞聰，豈能以此謂憨璞優於玉林？又謂玉林還山時，皇祖留其徒茚溪森在京，玉林以森年齒尚少，轉薦木陳忞。夫茚溪入京，在玉林第一次還山之後，何得謂留？玉林悟道甚早，故門徒年長者多，茚溪與玉林同歲，順治十六年，師弟皆四十六，何得謂少？玉林轉薦木陳，兩方均無記載，出於臆測，亦未足爲據。

惟木陳詞鋒，富排斥力，每有譚論，不問老輩同輩後輩，皆有微詞。如謂雪嶠信作詩寫字，成得甚麼；湛然澄猴卒出身，一丁不識；漢月藏師心自用，鑿空見奇；覺浪盛下筆千言，稍欠精練；熊開元胸次未能灑然；達如不善用心；玉林上堂猶仍時套；寫眞頭戴青帽，不合體制等皆是。其後玉林子孫撰《玉林年譜》，反唇報之，並云「師留供大內，恩蒙顧問者

非一，然上如不問，則不敢强對，語不及古今政治得失，人物臧否。」其言即爲《北遊集》排斥衆人而發，以此論琇忞優劣，尙爲近之。

(二)弟子相待問題

雍正諭旨又謂《北遊集》述世祖諭旨，願老和尙勿以天子視朕，當如門弟子旅菴相待，此等尤爲誕妄云云。旅菴名本月，隨木陳赴召，木陳還山，留住京師善果寺，此等是否誕妄，有《玉林年譜》可證。《年譜》載世祖請師起名，師辭讓。固謂師曰：要用醜些字眼。師書十餘字進覽。世祖自擇「癡」字，上則用龍池派中「行」字，後凡請師說戒等御札，悉稱弟子某某，即璽章亦有「癡道人」之稱。然師珍重世祖之深信，未嘗形之口吻楮墨，凡師弟子，俱以法兄師兄爲稱。《年譜》所謂「師珍重世祖之深信，未嘗形之口吻楮墨」，蓋暗指《北遊集》而言，然既著之年譜，非形之楮墨而何？《年譜》非琇自撰，《北遊集》又何嘗爲忞自撰，皆已託之門人編次，雍正之發覺與否，有幸不幸耳。《玉林年譜》有法孫超琦識語云，康熙十六年丁巳，今上皇帝命先師法嗣超崇至天目，請世祖皇帝宸翰回京，今上皇帝御覽後，復批云：世祖皇帝特賜老和尙御書，以光佛法，今遽收回，朕心甚爲不忍，仍付住持和尙收存，惟皇壇請師說戒御諱法名拜帖，留存大內。則順治對玉林實有自稱弟子之事，對玉林如此，則對木陳之請以弟子相待，自屬可信，不得謂之誕妄也。

故友孟心史先生著《世祖出家事考實》，謂二十年庚午，游浙東西諸山，至天童寺，讀奎煥樓壁嵌世祖與木陳敕及手札，札稱木陳師兄云云，似不可信，順治法名既取龍池派中「行」字，比木陳爲下一輩，何能稱木陳爲師兄？想是孟先生誤記耳。民國二十年是辛未，非庚午，亦偶誤也。《天童寺志》載世祖賜道忞御書唐詩，後識庚子冬日書，又御書「敬佛」二大字，末識爲木陳老人書，御章曰體元齋，又曰太和主人，與平西法海寺石刻「敬佛」二大字所鈐御章相同。法海碑題「庚子三月既望，癡道人爲慧樞和尙書」。慧樞名行地，玉林弟子，木陳法姪，慧樞稱和尙，豈有木陳反稱師兄之理？《寺志》載爲木陳老人書，較可信。

太虛（1889～1947）

近代中國佛教革新運動的主要倡導者。浙江崇德（今浙江桐鄉）人，乳名淦森。法名唯心，號華子、悲華、雪山老僧、縉雲老人。其父呂氏，母張氏。自幼家貧多病，啟蒙識字後，才氣漸露。光緒三十年（1904），於蘇州平望小九華寺出家。後依寧波天童寺寄禪（敬安）受具足戒。時，與圓瑛過從甚密。其後，遊學四方。宣統元年（1909），留錫南京祇洹精舍，與梅光義、歐陽漸等人隨楊仁山研習佛學。

民國肇建，舊組織、舊思想迅速解體，革新風氣風靡全國。師與仁山等組織「佛教協進會」（後併入「中華佛教總會」），倡導改革佛教；後屢遭挫折，乃於民國三年（1914）掩關普陀山錫麟院。閉關修學期間，再歷悟境（第一次係於西方寺閱藏而有悟境），並融會世學與佛法，先後完成《佛法導論》、《教育新見》、《哲學正觀》、《論荀子》等書。且針對「管理寺廟條例」的苛刻，而作《整理僧伽制度論》，欲據教理教史以重整佛教制度。民國六年出關，歷訪寧波觀音寺、天童寺、育王寺諸剎。又代圓瑛至臺灣布教，並赴日本，參訪神戶、岡山、京都、大阪等地名剎。

民國八年，在上海與章太炎等組織「覺社」。並出版《覺社叢書》（後改爲「海潮音月刊」）。民國十三年，在廬山舉行世界佛教聯合會。翌年，率團出席在日本東京召開的東亞佛教大會，並考察日本佛教。十六年，任廈門南普陀寺住持、閩南佛學院院長。次年，在南京發起成立「中國佛學會」。是年秋出國訪問，歷遊英、法、德、比、美諸國，宣揚佛法，並與英、法諸國學者在巴黎共同籌組世界佛學苑，爲中國僧人赴歐美傳播佛教之始。

抗戰期間，隨政府遷至重慶，從事護法、弘法活動，並致力於南洋華僑地區的布教。抗戰勝利後，任中國佛教整理委員會主任、國民精神總動員會設計委員等職。民國三十六年，示寂於上海玉佛寺直指軒，享年五十七歲。師著作極豐，除上列諸書之外，另有《佛學概論》、《佛乘宗要論》、《佛教各宗派源流》、《震旦佛教衰落原因論》、《法相唯識學》、《首楞嚴經攝論》等書。師逝世後經門人輯為《太虛大師全書》行世。

師為中國佛學的集大成者，長於融貫統攝，不拘拘於臺賢禪淨，而卓然成家。綜其一生，主要在致力於改革我國傳統佛教之積蔽，擬使我國佛教上符釋尊之精神，而下符現代中國之環境。雖然未能如願，然其影響極其深遠。師嘗自謂「志在整理僧伽制度，行在菩薩瑜伽戒本。」此語頗為佛教界所傳誦。此外，又大力提倡僧伽教育，先後設立武昌佛學院（1922）、閩南佛學院及漢藏教理院（1931年於重慶北碚縉雲寺），以培養人才。並派遣學僧分赴西藏、印度、錫蘭等地留學，以從事巴利文、梵文、藏文等系佛學的研究。其弟子、學生等追隨者為數甚多。知名者有法舫、法尊、芝峯、印順、大醒、大勇等人。

◉附一：印順《華雨香雲》〈略論虛大師的菩薩心行〉（摘錄）

為了紀念大師，讚揚大師，（我）曾為泰國龍華佛教社，寫過〈向近代的佛教大師學習〉，舉出大師的三特德：「對救僧護教，有著永不失望的悲心」；「對人事，對教義，有著無限的容忍」；「對佛教，有著遠見與深見」。大師上生十周年，又依據大師的自述——〈本人在佛法中之意趣〉，而對「非研究佛書之學者」，「不為專承一宗之徒裔」，「無求即時成佛之貪心」，「為學菩薩發心而修行者」，有所申述讚揚。我覺得大師的偉大，超越常人而值得讚揚學習的重點，已該攝無遺了。現在還有什麼可多說的呢？然而二十周年到了，既不能行，又無多話可說的我，還得拈起「為學菩薩發心而修行者」來讚揚一番！

虛大師五十初度詩說：「我今修學菩薩行，我今應正菩薩名，願人稱我以菩薩，不是比丘佛未成。」「願人稱我以菩薩」，正是吐露大師「為學菩薩發心而修行者」的眞實意趣。一般來說，中國是大乘佛教，而且是最上一乘，那當然都是修學佛乘的菩薩行者了！但在大師看來：「中國佛教教理是大乘，而行為是小乘」（〈從巴利語系說到今菩薩行〉）。這句話，也許是故意抑揚，不一定能為別人所贊同，但大師心目中的「為學菩薩發心而修行」，顯然是有所不同了！從大師的遺教去研究，覺得大師的菩薩發心修行，有兩大重心：

第一是「人」：佛法雖普為一切衆生，而「佛出人間」，教化的主要對象，是人。以人的行為、趣向，說有人乘、天乘、聲聞（緣覺）乘；又在這上面，應機說教，而有人菩薩行、天菩薩行、聲聞菩薩行——菩薩（佛）乘。佛法雖因機而異，而不可忽忘的，這都是就人類的信行而安立的。其中，不殺、不盜等五戒、十善，是人生正行，實行這人類正常的道德生活，能招感人的果報，稱為人乘。天行呢？一般是重鬼神祭祀（古代猶太教、婆羅門教、道教，都是這樣的），禁咒巫術，敬虔慈愛，高深的是遺世貴我，調鍊身心——禪定。如人而修習這種信行，能感淺深不等的天報，名為天乘。這些，都是世間常法。超勝世間的佛法，特質是：在這人天善行——也就是戒與定的基石上，深修觀慧，智證眞如而得大解脫。這是從聽聞佛的聲教而修證的，所以名聲聞乘。本來，聲聞乘的在家者，是基於人行的；出家者是出發於深的天行。但在佛教的流傳中，出家衆為中心，因而聲聞乘被看作遺世（入僧）而專修禪慧者的專名。

以成佛為標極，以學菩薩發心修行為方法的，是菩薩乘（佛乘）。菩薩乘的特質在「一切智智相應作意（菩提心），大悲為上首，無所得（空慧）為方便」；或「菩提心為因，大

慈悲爲根本，以方便而至究竟」。這樣的發向以趣入佛乘，雖是一樣的，而由於本習的心行，及發心而起行來說，因時因地因機而不同。統攝起來，不離於人行、天行、聲聞行——三大類型。

㈠如遺世獨善，少欲知足，專修禪慧，是聲聞行；依此而迴入大乘的，是依聲聞行的菩薩。雖然回心向大，而由於自利、禪悟的偏重，大都是「智增上菩薩」。以智慧的體證，或深義的闡揚，爲自行化他的重心。印度佛教中五百年的出家菩薩，大抵如此。中國臺、賢、禪宗大德，也不離這一特色。

㈡祭祀、咒術、禪定是天行，依此而趣入大乘的，是依天行的菩薩。大師以爲：「如密宗在先修天色身，……淨土宗如兜率淨土……西方等攝受凡夫淨土，亦等於天國。依這天色身，天國土，直趣於所欲獲得的大乘佛果」（〈我怎樣判攝一切佛法〉）。這樣的根機，大都是「信願增上菩薩」。

㈢如基於五戒、十善，發心而修六度、四攝，是依人生正行的菩薩；這大都是「悲增上菩薩」。大師深入大乘，在（民國十三年作）〈人生觀的科學〉說：「人乘法，原是佛教直接佛乘的主要基礎，即是佛乘習所成種性的修行信心位。…釋迦出世的本懷，……原欲爲世人顯示……由修行信心，進趣人生究竟之佛乘。……無如僅有少數……能領受其意。其餘大多數……如聾如盲，不能同喩，爲適應此印度的羣衆心理」，不得已而說人、天及二乘。在大乘法的應機開展中，大師統爲三類，而探求應時應機的佛法，在（民國二十九年說）〈我怎樣判攝一切佛法〉說：「到了這（現在）時候，……依聲聞行果，是要被詬爲消極逃世的。依天乘行果，是要被謗爲迷信神權的。不唯不是方便，而反成障礙了。所以在今日的情形，所向的應在進趣大乘行；而所依的，……確定在人乘因果」。大師以爲：依佛陀的本懷說，依應時的妙方便說，決非獨善的、神祕的菩薩行，而是依人乘行而進趣佛乘的菩薩行，這就是大師倡導的「人生佛教」。

第二是「行」：廣義的說，身口意的一切活動都是行。約特義說，行爲是表現於外的，表現於對人（對鬼、對神、對佛菩薩）關係的。聲聞行（一分天行）重理證，有厭離的傾向；由此而來的菩薩行，不免重理悟而缺事行。雖可以自心的境地，解說六度、四攝，無邊供養，普利衆生；不妨「自得於心」。但在現實的人生社會來看，還是重於自利的。同樣的，天行重祭祀、咒術、禪定，依此而來的菩薩行，不免重於宗教儀式，持咒、修定，修精練氣。雖在崇奉者的經驗，覺得神妙無比；而在一般人心看來，到底是流於神祕迷信。我國號稱大乘，而多數確乎是這樣修行的。那怎能契合佛陀的本懷，適應現代的人心呢！大師重於行，重於人行，在民國七年，發行《覺社叢書》（「海潮音」的前身），就明白宣告：「立人之極，建佛之因。」而有「期以人的菩薩行心行——無我、慈悲、六度、十善——，造成人間淨土」的理想。針對一般的缺乏事行，及偏於天行，曾大聲疾呼的宣告。在（民國十年作）〈行爲主義之佛乘〉中，說得最爲懇切。如說：「從來爲佛教徒者，大都只知以享受福樂或靜定理性爲果。…無論重理解，或重證悟到如何玄妙，都只空理，不成事實。……或則但認一句禪謎，或則但守一句佛名，或則但以佛的經書、形像、數珠、木魚、蒲團等項爲佛事。而不悟盈人間世，無一非佛法，無一非佛事」。又說：「吾確見現時學佛的人漸多，大都迷背佛乘，不修習佛之因行。反厭惡怠惰，其流弊將不可勝言！……要之，凡吾人羣中一切正當之事，皆佛之因行，皆當勇猛精進去修去爲。廢棄不幹，便是斷絕佛種！」

大師於一切佛法，融會貫通，但決非臺、賢式的圓融。在理論上，雖唱道八宗平等，及晚年所說的三宗平等，而實際是徧攝一切佛法精要，而在無邊法門中，抉示出以人乘正行直接佛乘的菩薩行爲主流。如忽略了這，或背棄了這一根本，那就使八宗、三宗，勝解深悟，

也不過是「都只空理，不成事實」的玄談。在大師無邊善巧的言教中，這才是大師的深見所在；唯有理會這根本的深見，才能窺見大師的偉大！

這一深刻的正見，在大師是徹始徹終的。早在宣統二年（二十二歲），就說到：「善學佛者，依心不依古，依義不依語，隨時變通，巧逗人意。依天然界、進化界各種學問。種種藝術，發明眞理，裨益有情，是謂行菩薩道。」菩薩道實現於現實人生社會中，就是大師闡揚的菩薩行了！到晚年（民國二十九年）在〈我的佛教改進運動略史〉中，對於整理僧制，議建「菩薩學處」，爲模範道場。說到：「六度、四攝，是一個綱領。從具體表現來說，出家的可作文化、教育、慈善、布教等事業。在家的……在家菩薩，農、工、商、學、軍、政——各部門，都是應該做的工作。領導社會，作利益人羣的事業。」又在〈從巴利語系說到今菩薩行〉中說：「今後我國的佛教徒，要從大乘佛教的理論上，向國家民族，世界人類，實際地去體驗修行。……本著大乘菩薩的菩提心爲主因，慈悲爲根本，實踐方便的萬行，發揮救世無畏的精神。……總之，我們想復興中國佛教，樹立現代的中國佛教，就得就現整興僧寺，服務人羣的今菩薩行。」

大師的那種作略，正如他自己所說：「從人類的思想界，爲普徧的深遠的觀察，了知佛學的全體大用，向來猶蔽於各民族（印度也在內）的偏見與陋習」（〈佛教源流及其新運動〉），而想打脫塵滓，展現佛法的眞面目，以利益人生。這不是研究佛書而來，更不從某宗某派中來，而是從最深遠，最普徧的體會中來。是大智慧！大氣魄！大作略！

想讚揚大師，紀念大師，學習大師，不從這「學菩薩發心而修行」的「人生佛教」，「即人成佛的眞現實論」，「今菩薩行」去著眼，就不免摘葉尋枝，甚至要誤解大師了！

◉附二：印順〈太虛大師選集序〉（摘錄）

（太虛）大師之學，純乎爲中國佛學也。深契於《楞嚴》、《起信》，本禪之無礙，契臺賢之圓融，得唯識之善巧。初唱八宗平等，次攝爲三宗——法性空慧、法相唯識、法界圓覺而言平等。雖法貴應機，多以法相唯識化衆，然與專宗唯識者異也。大師之志行，純乎爲菩薩之行也。嘗謂「志在整理僧伽制度，行在瑜伽菩薩戒本」。雖佛法方便多門，菩薩有曲誘聲聞、天神之說，而大師則盱衡當世，探佛陀本懷，主「人菩薩行」，以「人生佛教」示人。婆心苦口，胥在於此。

〔參考資料〕《太虛大師年譜》；《太虛自傳》；黃懺華〈太虛大師與宗喀巴大師〉（《現代佛教學術叢刊》⑲）；Holmes Welch《The Buddhist Revival in China》。

太古宗

朝鮮佛教宗派之一。宗祖係高麗時代之太古普愚（1301～1382）。普愚，臨濟宗僧，傳臨濟十九世之法系。此法系從高麗時代、李朝朝鮮時代至第二次世界大戰前，一直依附在禪寂宗（曹溪宗）之法脈中，戰後才成爲獨立宗派。

此宗之最大特色是僧人可以娶妻，與近世之日本僧人相同。1970年一月十五日正式成立，同年五月八日根據佛教財產管理法，登記爲正式宗教團體。其幹部有宗正（朴大輪）、總務院長（朴甲得）、總務部長（宋東洙）、教務部長（尹鍾根）、財務部長（金圭善）、社會部長（李吉煥）、司書（咸福童）。該宗奉釋迦牟尼佛爲教主，以太古普愚爲宗祖，以幻庵混修、龜谷覺雲、碧溪淨心、碧松智嚴、芙蓉靈祖、淸虛休靜（或浮休善修）的承繼爲其法脈，直至今日。

目前教團的規模僅次於曹溪宗。寺院有一三八一所，僧衆二三六一人，信徒一百四十萬（根據1971年的調查報告）。所依經典是《金剛經》，本尊爲釋迦牟尼。立宗宗旨是「奉仰釋迦世尊自覺覺他、覺行圓滿的根本精神，宣

揚宗祖太古國師之宗風，以弘法度生爲目的。」

〔參考資料〕 愛宕顯昌《韓國佛教史》。

太原寺

唐初所設置的寺宇。唐朝爲紀念其祖先興起於山西太原，故在長安、洛陽、太原、荊州與楊州五處興建寺塔，且皆冠上「太原」之寺名。

長安的太原寺係咸亨元年（670）所建。垂拱三年（687）二月重建，改名魏國西寺。載初元年（689）又改名爲崇福寺。寺額乃武后以飛白體所書。由於此寺位在唐朝首都，所以義學、譯經沙門住此者爲數不少。如懷素奉勅在此寺弘揚四分律宗；日照三藏亦在此譯經；菩提流志譯《大寶積經》；般若三藏譯四十卷《華嚴經》；智昇編《開元釋教錄》，法藏撰《起信論義記》亦皆完成於此處。

洛陽太原寺雖曾改稱爲魏國東寺、大周東寺，然其後則專稱爲大福先寺。此寺爲洛都名剎，曾住過不少高僧。如義淨三藏自印度回國，即住此從事翻譯。其他如善無畏、日照、寶思惟、菩提流志等也相繼於此寺譯經。玄宗時，一行禪師集天下英髦，在此設大論場以求足堪大任的法器。凡此均見諸史乘。後，洛水泛濫，此寺北徙。

太原的太原寺後來也改爲崇福寺。此寺也住過不少名僧，如慧警、崇政、思睿、宗哲、浮丘、巨岷、懷玉等人。至於荊州、楊州兩處的太原寺，也都成爲當地名剎，是講學名僧匯集的佛教淵藪。

太陽派（梵Saurāḥ）

印度教支派。成立於「摩訶婆羅多」（Mahābharata）時代。雅利安人原有崇拜太陽（Surya）的習俗，西元一世紀時，又受到波斯的太陽神蜜特拉（Mithra）崇拜的影響，此一信仰逐漸發展而成此教派。本派禮拜的形式極素樸而直接，信徒較保守，堅守傳統。教義採自《羅摩衍那》（Rāmāyaṇa）、《瑪爾肯底亞往世書》（Mārkandeya Puraṇa）等書，而以太陽爲至尊的神、最高的原理。本派的文獻有《蘇拉散希達》（Saurasaṃhita，作於七、八世紀），又有馬雨拉（Mayūra，七世紀人）的《太陽神百讚》（Sūrya-śataka）等，都是謳歌太陽神的古典梵文作品。本派現今的勢力微弱不振。

太上感應篇

南宋至明清以來，廣傳於我國民間的勸善書，並非佛典。略稱《感應篇》。凡十章。收錄於宋．李昌齡所撰《樂善錄》中。本書在我國民間流傳甚廣，可說是我國民間的精神支柱之一。其思想係源自晉．葛洪所撰的《抱朴子》一書。若將《抱朴子》二十卷中的卷三〈對俗篇〉及卷六〈微旨篇〉出現的詞句作適當的安排，幾乎就可形成《感應篇》全文。

上述兩書在思想上雖有密切的連貫，但在《抱朴子》一書中，卻從未出現過《感應篇》這個書名。一般人知道《感應篇》這個名稱，是在《宋史》〈藝文志〉內的「李昌齡感應篇一卷」出現之後。根據該文所述，似將《感應篇》的作者，視爲李昌齡其人。而李昌齡所撰的《樂善錄》中，亦確曾收錄《感應篇》一文。然《感應篇》係自《抱朴子》中摘錄而編成者，其作者究竟是否爲李昌齡，實難遽下定論。

本書的本文一開始即是：「太上曰：福禍無門，惟人自召；善惡之報，如影隨形。」「太上曰」，意即「太上老君說」。太上老君爲道教教主，係將老子神格化之稱呼。由此亦可證明此書與道教思想之契合。本書全文僅一千兩百字，計分十章，即：⑴明義章，⑵鑒察章，⑶積善章，⑷善報章，⑸諸惡（上），⑹諸惡（下），⑺惡報章，⑻指微章，⑼改過章，⑽力行章。

明清以來，善書之流通甚爲普遍，頗能獲得一般人的信仰。本書與《了凡四訓》、《文昌帝君陰隲文》同屬此類勸善書，是了解中國

民間宗教所不可忽略的資料。此外，本書不僅影響中國民間信仰，更流傳至東亞各地。日本德川時代（1603～1867）也曾翻刻出版此書。

〔參考資料〕 俞樾《太上感應篇續義》；吉岡義豐《道教の研究》、《中國民間宗教概說》；窪德忠《道教と中國社會》。

太元帥明王（梵Āṭavaka）

密教護法神之一。又作大元帥阿吒薄俱、元帥鬼神大將阿吒婆拘、阿吒婆拘鬼神大將、阿吒婆拘元帥大將或阿吒薄俱元帥。阿吒婆拘（aṭavika或aṭavaka）意爲林居者或森林之主，或譯爲曠野神、曠野鬼神。係消除惡獸及水火刀兵等障難，鎮護國土與衆生之神祇。《阿吒婆拘鬼神大將上佛陀羅尼經》云（大正21・179c）：

「阿吒婆拘重白佛言：世尊！後世中惡鬼增盛、惡人衆多、惡毒蟲獸侵害衆生，或值諸難，所謂王賊水火刀兵恐畏怨憎惡鬼等難，若佛弟子出家在家，若作住寂靜乞食，道路塚間樹下，四部等衆若行曠野山林道中，若在城邑村里巷陌，當爲救護，不令遇惡。」

依經典所說，此尊的尊像是身現黑青色，身長六尺，有四面八臂。其中，左、右、頭上等三面各有三眼。在八臂之中，除左、右的第三手當胸結供養印之外，由左第一手開始，依序分執輪、槊、索、跋折羅、棒、刀。且手節腕臂上皆纏有蛇，二脚各踏一藥叉，作極惡相。此外，另有六面八臂，及一面四臂等形像。

以阿吒婆拘爲本尊，祈求消災除難、降伏怨敵的密法，謂之爲「大元帥法」。關於此法的勸請、結界及造壇等法，據《阿吒薄俱元帥大將上佛陀羅尼經修行儀軌》卷上所述，行者應先持護身呪七遍，燒香灑地，啓請三世諸佛菩薩金剛天等，其次誦諸咒結虛空界、天界、空中大界等，又請壇主、守壇王、助壇等，其後啓請盧舍那佛、觀世音菩薩爲和上、文殊師利爲證知。禱告堅牢地神欲穿鑿壇地之意，其後掘土、作閣道、築台、安壇，再於壇上及中央安舍利、白琉璃器等，四面安菩薩座，中央壇基安澡瓶，內盛香水、蓮華、柳枝。台之四方、四角安阿吒薄俱座等諸座。基下遶壇皆安座、豎刀和箭等。四面爲門，壇外安棒、鐵杖、澡瓶、食盤等，壇西南角安地火爐，燒蘇合蜜蠟，上基安一香爐，於壇上安四枚佛舍利，呪師面向東坐菖蒲席，胡跪，手執香爐，啓請乃訖。

〔參考資料〕 《寶積經》卷三十二；南本《涅槃經》卷十五；《阿吒薄俱元帥大將上佛陀羅尼經修行儀軌》卷中。

太平興國寺

㈠位於河南開封府：原稱龍興寺，後周世宗顯德二年（955）時被廢，宋太宗太平興國二年（977）重建，並改稱太平興國寺。五年，天息災、施護等人抵開封，帝勅於寺西建譯經院，迎請天息災、施護及法天等入院從事譯經。八年譯經院改爲傳法院，又在寺西建印經院，印刻新經。時，依天息災等人的奏請，選惟常等十餘人於傳法院從事譯經。雍熙二年（985）又詔令精通梵文的西天僧入傳法院。爾後，西來的經論多於此譯出。

景德二年（1005），眞宗勅令在此寺立奉先甘露戒壇，又於天下諸路置七十二所戒壇。同年中天竺僧覺稱來朝，獻舍利、梵夾、金剛座、眞容及菩提葉等，帝命居傳法院。徽宗宣和元年（1119），此寺爲楊戩所毀。爾後沿革不詳。

又，宋太宗曾於太平興國三年三月，勅賜「太平興國寺」的寺額予天下無名寺院，於是各地同名的寺院頗多，如江西省袁州、山西平陽府翼城縣和安邑縣、山西太原府五台山、江蘇南京鍾山、河北大名府濬縣和開州、河南開封府中牟縣和尉氏縣、安徽省泗州等地皆有太平興國寺。

㈡位於江西袁州：原號棲隱寺（唐會昌年間賜名）。是仰山慧寂弘法之地。寺中唐宋賜

經御書碑碣等頗多，但今悉不存，僅存程鉅夫撰文的元碑。

㈢位於山西翼城縣：係唐・貞元三年（787）所建。初名慶國寺，規模宏偉，原有大雄、天王、藏經等十二院，明・洪武年間置僧會司。弘治年中重修，現今僅存大雄、華嚴、藏經數堂。

㈣位於山西五台山：係宋太宗聞此地沙門睿見的道行高超，所下詔創建的寺宇。熙寧五年（1072）十二月，日僧成尋等曾巡禮該寺。

㈤位於江蘇省鍾山南麓：原爲六朝時的道林寺，蕭梁時改名開善寺，北宋・太平興國五年併合山中諸小剎而改爲今名。至明代，太祖爲築孝陵而移寺於山之東麓，更名爲靈谷寺。後屢燬屢興。現存寺宇多爲清・同治年間所修。

㈥位於徽州府歙縣西南：舊名興國寺，宋太宗時依勅改名。原有三十四所別院，今已不全。唐僧貫休曾爲寺僧繪梵像多幅。

〔參考資料〕《宋史》卷四〈太宗本紀〉、卷七〈真宗本紀〉、卷十〈仁宗本紀〉；《大宋僧史略》卷一；《歐陽文忠公全集》卷四十七；《佛祖統紀》卷四十三～卷四十五；《釋氏稽古略》卷四；《佛祖歷代通載》卷十七、卷二十一；《金陵梵剎志》卷三。

孔滋（Edward Julius Dietrich Conze；1904～1979）

佛教學者。德國人。精通巴利語、梵文、中文、藏文、蒙古文及日文。因長年居住英國，故一般視之爲英國佛教學者。誕生於倫敦，自幼在德國受教育。1928年，獲得科隆大學博士學位，其後在波昂及漢堡大學研究。1933年，抵達英國，爾後二十年間，任教於倫敦大學及牛津大學。其間以般若經文獻爲研究重點，有諸多著作問世。1962年起，在德國、美國、英國等多所大學，擔任客座教授，講授印度學、佛教學等。其一生著述甚多，有《般若經文獻》（The Prajñaparamita Literature）、《佛教的本質及其發展》（Buddhism. Its essence and development）、《智慧之書》（Wisdom Books）、《佛教研究》（Buddhist studies）、《佛教聖典》（Buddhist Scriptures）、《佛教經典史》（Buddhist texts through the Ages），譯有《現觀莊嚴論》、《般若經摘句》、《金剛般若波羅蜜多經》、《八千頌般若》等書。

〔參考資料〕《西洋佛教學者傳》（《世界佛學名著譯叢》㊹）。

孔雀王朝（梵Maurya；西元前317～前180）

印度史上最早實施中央集權的統一國家。西元前326年，印度內亂，馬其頓王亞歷山大率軍入侵北印度。翌年，摩揭陀王國青年旃陀羅笈多（月護），起而號召西北印度人進行民族革命。西元前317年，舉兵逐馬其頓守兵，並進攻摩揭陀國，殺難陀國王，自立爲摩揭陀國王（在位時間西元前317～前293），再併吞近鄰諸國，統一中印、西印與北印。越四年，敗敍利亞王塞留克斯（Seleukos）一世，使領域擴張到興都庫什山脈，向南勢力達賓陀林（Vindhyā）山脈一帶，建立印度史上最早統治全印的大帝國，即孔雀王朝。都於有「花都」（Kusumapura）之稱的波吒釐子城（今之巴特那市）。

旃王在位二十四年，政治修明，力護佛教。其子賓頭沙羅王（西元前293～前268）繼其業，征服德干，使帝國領域擴展到邁索爾地方。其後阿育王（西元前268～前232）繼位，承祖父之餘緒，平定東南邊境的羯陵迦國，除印度南端以外的印度及巴基斯坦皆歸其統治，威聲震域外，使孔雀王朝的威勢達到巔峯。

阿育王在位期間，對內，以實行法治爲目標，頒布法勅，設「法大官」制。又，禁止無益的殺生，並救濟貧民，恩赦囚犯，建醫院，栽培藥草，建設各種福利事業。對外，並派遣和平使者到鄰近諸國。

在阿育王之前，印度的佛教猶侷促於恆河流域，間及印度河。至阿育王時，因其熱心宣

揚佛教，將佛教的正法精神刻在印度各地的石柱或摩崖上，建八萬四千塔分置佛舍利，並藉佛教來宣達國際間的信義和平，遣使至國內外及邊境弘布佛法，使佛教一躍而爲世界性之宗教。除普及全印外，並東傳緬甸、暹羅，東南達錫蘭，西北傳敍利亞等地。此時，煩瑣的教理研究亦漸趨發達，研究風氣瀰漫全國各地，教團中遂生異見。佛教乃由原始佛教時代，進入部派佛教時代。此外，耆那教、婆羅門教等其他宗教，在阿育王時期亦得以發展。又，阿育王在各地所立的碑刻、佛塔等物，對研究印度文化極有價值，而且印度的美術史也始於此一時代。

阿育王死後，孔雀王朝開始沒落，其後諸王事蹟亦不詳，最後爲弗沙密多羅王所覆滅（西元前180）。

〔參考資料〕 中村元《マウリヤ王朝の年代について》、《ヒンドゥー教史》；塚本啟祥《初期佛教教團史の研究》；松本文三郎《印度の佛教美術》；K. A. Nilakanta Sastri《Age of the Nandas and Mauryas》；R. C. Majumdar《The Age of Imperial Unity, the History and Culture of the Indian People》。

孔雀明王（梵 Mahā-mayūrī-vidyā-rājñī，藏 Rig-sṅags-kyi rgyal-mo rma-bya chen-mo）

密教本尊之一。漢譯有摩訶摩瑜利羅闍、佛母大孔雀明王等名，簡稱孔雀明王。一般明王多現忿怒像，令普通人有難以親近之感。而此一明王則形像優雅、慈藹可親，而且以甚具詩意的孔雀爲坐騎。

據《孔雀明王經》所載，佛世時，有一位比丘遭毒蛇所螫，不勝其苦。當阿難向釋尊稟告之後，釋尊乃說出一種可供袪除鬼魅、毒害、惡疾的陀羅尼，此即孔雀明王咒。此外，在久遠以前，雪山有一金色大孔雀王，平素持誦該咒甚勤，因此恒得安穩。有一次，由於貪愛逸樂，與衆多孔雀女到遠地山中嬉遊，而未誦該咒，因此爲獵人捕捉。他在被縛之時，恢復正念，持誦該咒，終於解脫繫縛，得到自由。釋尊的這些開示，就是孔雀明王及其陀羅尼爲世人所知的開始。

孔雀明王的形像，一般都是白色，穿白繒輕衣。有頭冠、瓔珞、耳璫、臂釧等裝飾，乘坐金色孔雀。現慈悲相，有四臂，分別持有吉祥菓及孔雀尾等物。其形像，《大孔雀明王畫像壇場儀軌》云（大正19・440a）：

「於蓮華胎上畫佛母大孔雀明王菩薩。頭向東方，白色，著白繒輕衣。頭冠、瓔珞、耳璫、臂釧，種種莊嚴，乘金色孔雀王，結跏趺坐白蓮華上或青綠花上，住慈悲相。有四臂，右邊第一手執開敷蓮華，第二手持俱緣果，左邊第一手當心掌持吉祥菓，第二手執三、五莖孔雀尾。」


孔雀明王

四種持物中，蓮華表敬愛，俱緣果表調伏，吉祥菓表增益，孔雀尾表息災。白蓮座表攝取慈悲的本誓，青蓮座表降伏之意。據密教相傳，此明王是毗盧遮那如來的等流身，具攝取、折伏二德，故有上述二種蓮座。此蓮座謂之爲「孔雀座」（mayurasana）。

密教現圖胎藏界曼荼羅將此尊安置於蘇悉地院南端第六位，形像呈肉色，二臂，右手持孔雀尾，左手持蓮華，坐赤蓮華。密號是佛母金剛或護世金剛，三昧耶形是孔雀羽，眞言是「唵麼庾囉訖蘭帝娑嚩訶」（oṁ mayurakrante svaha）。西藏流傳的形像則呈三面八臂，坐蓮華座，不乘孔雀。

又，密教有以此孔雀明王爲本尊而修之法

，稱之爲孔雀經法或孔雀明王經法。此法之主要作用爲息災、祈雨或止雨、安產等事。日本傳此修法甚早，九世紀時修驗道創始人役小角即曾修孔雀呪法而得大靈驗。平安時代，自空海强調《孔雀明王經》之護國性以來，即爲東密所特別重視，尤其廣澤流以之爲無雙大祕法。至十一世紀，孔雀經法擴及現世利益，以祈禱消除天災、除病延命、安產等功效而盛行。

日本現存最古的孔雀明王像，係東京國立博物館所藏平安後期的畫像。此外，智積院、松尾寺、法隆寺、仁和寺等，亦收藏有此明王的畫像。另外，金剛峯寺有快慶所作的雕像。

〔參考資料〕 《孔雀王呪經》；《大孔雀呪王經》；《胎藏界七集》卷中；《諸說不同記》卷六；《圖像抄》卷三；《覺禪鈔》〈孔雀經法の卷〉。

孔雀明王經

三卷。唐・不空譯。詳名《佛母大金耀孔雀明王經》。又稱《佛母大孔雀明王經》、《大孔雀明王經》。收在《大正藏》第十九册。內容敍述佛住逝多林給孤獨園時，有一苾芻，名莎底（Svati），爲大黑蛇所傷，毒氣遍身，悶絕於地，阿難見之，速往佛所，求佛慈悲救護。佛遂教阿難誦「摩訶摩瑜利佛母明王大陀羅尼」救之，並宣說藉此陀羅尼能遠離一切恐怖，獲福慧等功德。卷首有序文、讀誦佛母大孔雀明王經前啓請法。

依此經所載，持誦此經有止雨、祈雨、消災等功效。該經卷下云（大正19・439a）：

「若天旱時及雨澇時，讀誦此經，諸龍歡喜；若滯雨即晴，若亢旱必雨，令彼求者隨意滿足。（中略）此佛母大孔雀明王纔憶念者，能除恐怖、怨敵、一切厄難，何況具足讀誦受持，必獲安樂。」

本經異譯本有《孔雀王呪經》二卷（梁・僧伽婆羅譯）、《佛說大孔雀呪王經》三卷（唐・義淨譯）、《大金色孔雀王呪經》一卷（失譯）、《佛說大金色孔雀王呪經》一卷（失譯）及《孔雀王呪經》一卷（姚秦・鳩摩羅什譯）等五本，皆收在《大正藏》第十九册。又，日僧觀靜所撰的《孔雀經音義》，爲本經的註釋書。

此外，密教修法中，有爲息災而以孔雀明王爲本尊而修者，稱爲孔雀明王經法，又稱孔雀經法，爲密教四大法之一，即依據本經而修之法。

孔望山漢代摩崖像

我國最古老的石窟雕刻。位於江蘇省連雲港市孔望山南岩。高約一百公尺，長約十六公尺，有大小一百零八尊佛像、羅漢像，以及涅槃圖、捨身飼虎圖、力士像、大象與蟾蜍等雕像。刀法簡單樸實，極具藝術價值。關於其造像年代，或謂爲漢末作品，或謂爲三國或西晉以後所作。

◉附：鎌田茂雄著・關世謙譯《中國佛教通史》第二册第一章第四節（摘錄）

連雲港孔望山摩崖像的調查報告，發表在1981年第七期的「文物」，據報導在孔望山的岩面，挖得一〇五個石刻像；這些石刻像中，被認爲是佛教造像的，包括有涅槃圖、捨身飼虎圖、佛像、力士像、象像等。

孔望山的石刻造像中，被認定是佛像的理由是：頭頂上有高肉髻，右手結施無畏形狀的手印，兩手置於胸前，結跏趺座，全身有凹入形的身光等；此外也有胡人侍立的坐佛造像、也有象伏的石像，而且石像還脚踩蓮花等。

有關孔望山摩崖造像的年代，中國大陸的研究學者有論文發表。據論文的報導，從造像的技法來推定其年代，對於技法中的凸面線刻式樣，認爲很接近後漢桓帝時代的武氏祠或沂南畫像石的式樣；至於其浮雕式樣，則類似永初七年（113）的戴氏畫像石和永建五年（130）兩城山出土的食堂畫像，以及有「熹平四年（175）四月十三日」記銘的徐州茅村墓畫像石等式樣。其高浮雕技法，則與山東安邱董家

莊畫像石墓中的雕刻式樣類似；其單線陽刻的技法與畫像石中的單線陽刻幾乎是手法一致，這種手法據說從後漢直到魏晉都頗爲流行。從技法、式樣來說，對此孔望山造像，下定結論，認爲是後漢末期出現的佛教造像。

歸納中國大陸學者的主張，孔望山造像的手法和式樣，和後漢的墓石像等的式樣類似。此外，佛教像和圖像在當時，是依據漢譯的佛經知識而作畫的。因此，依據推定孔望山的造像是後漢末年之物，所以，在中國佛教史上，則認爲這就是最初的佛像雕刻。果眞能如此下結論嗎？筆者個人從譯經史的層面著眼，對此結論，仍持若干疑問。（中略）

綜合以上所述，孔望山摩崖石像，僅從其技法與式樣來推定，若依中國大陸研究學者所推斷是後漢之物，但這究竟是否就是佛教像？仍然留有若干疑問。如果認爲是佛教像，那麼，其造像年代，可能須下降到三國、西晉時代；另一方面，如確認就是佛教像，而且是後漢時代的造像，那麼，對佛教傳入中國的路線，必須重新加以考慮。歷來都認爲佛教傳入中國的最早路線是由中亞經西域而傳入中國，但如果孔望山的石像確認是佛像，而且是後漢之物，那麼，佛教最早是經由南海航路傳播到中國的東海岸一帶也是有可能的。這條南海航路，從相當古老的時期就已發達，佛教通過這條航路傳入中國東南海岸，也是相當有可能的。

〔參考資料〕 閻文儒〈孔望山佛教造像的題材〉；俞偉超、信立祥〈孔望山摩崖造像的年代考察〉；鎌田茂雄〈中國最古の摩崖佛——孔望山摩崖石像〉。

少康（？～805）

唐代淨土宗僧。俗姓周，母羅氏；浙江縉雲縣仙都山人。幼時常端坐含笑，未曾發語。至七歲，佛誕日詣靈山寺禮佛聖容，母問其爲誰？師忽發語答釋迦牟尼佛，聞者皆怪之。於是出家。十五歲時已通《法華》、《楞嚴》等五部經。尋於越州嘉祥寺受戒，學律藏。五夏後，赴上元龍興寺，聽《華嚴經》及《瑜伽論》。唐・貞元（785～804）初，於洛陽白馬寺羣籍之中，尋得善導之西方化導文，有所感悟。於是前往長安善導之影堂陳薦獻。旋赴江陵果願寺，後入睦州城乞食得錢，誘小兒念阿彌陀佛，一聲給予一錢，後念佛者漸多。如是一年，無論貴賤少長，見師皆唱阿彌陀佛，念佛之聲充衢。

貞元十年（794），師於烏龍山建念佛道場，築壇三級，集衆晝夜念佛行道。每遇齋日，所化三千衆雲集。師登座高聲念佛，男女弟子等皆見其每一聲有佛自口中出，十聲則十佛續出有如連珠。貞元二十一年十月三日囑衆應厭穢欣淨，旋即放光示寂。年壽不詳。郡人爲其造塔於州東臺子巖。時人稱爲「後善導」；乃中國淨土宗之第五祖。著有《二十四讚》、《瑞應刪傳》各一卷。

〔參考資料〕 《宋高僧傳》卷二十五；《龍舒增廣淨土文》卷五；《廬山蓮宗寶鑑》卷四；《佛祖統紀》卷二十六；《淨土晨鐘》卷十；《淨土聖賢錄》卷三；《類聚淨土五祖傳》。

少光天（梵Parīttābha，巴Parittābha，藏Ḥod-chuṅ）

色界十八天之一。音譯作波利答、波梨陀，意譯又作光曜天、少梵天或水行天。據《順正理論》卷二十一所述，地天中，此天光明最小，故名少光。此天身量二由旬，壽量二大劫。生此天者，係依二禪下品相應之業而得生之。又據同書卷二十二所述，在七識住中，此天攝於第三位的身一想異識住。此因第二靜慮諸天喜捨二想雜亂現前，但其身相容貌無異，故攝於身一想異識住。

〔參考資料〕 《長阿含經》卷二十；《大樓炭經》卷四；《道行般若經》卷二；《大毗婆沙論》卷一三六；《雜阿毗曇心論》卷二、卷七；《瑜伽師地論》卷四；《俱舍論》卷八；《玄應音義》卷三；《慧苑音義》卷上。

少林寺

㈠位於河南登封縣西北的少室山北麓，五乳峯之陽：乃嵩山的著名古刹。創建於北魏孝文帝太和二十年（496），是中國禪宗的源流，也是少林拳法的發祥地。

北魏孝文帝太和十七年（493），印度僧人跋陀禪師來魏，深爲孝文帝所敬重。跋陀一稱佛陀，據說他性喜閑林幽棲，時常登遊嵩山。於是孝文帝便在後魏太和二十年，在嵩山的少室山建立少林寺，供其潛修佛道和翻譯經文。此即少林寺肇建的緣由。

後來菩提達磨亦自印度東來中國，梁武帝也曾召見過他。但是由於話不投機，達磨失意之餘，便渡江北上嵩山，棲影在少林寺五乳峯石洞內，面壁禪坐九年之久。後成爲禪宗始祖，禪風自此而北揚。

在達磨禪師止住少林寺面壁期間，僧人神光曾慕名前往參訪，終夜立於大雪之中，請求達磨開示，悟道後易名「慧可」。後得達磨授袈裟而傳承其法，成爲禪宗二祖。

至北周武帝年間（561～577），由於武帝排佛，少林寺一度遭厄毀廢。至北周靜帝重興佛教，把少林寺改名爲「陟岵寺」。兩年後，隋文帝恢復舊名。初唐之際，少林寺僧曇宗等十三人，以幫助唐太宗李世民平定鄭王王世充之亂有功，受到太宗封賞（參見附錄〈秦王告少林寺主教碑〉文）。少林寺因而迅速興盛起來，博得「天下第一名刹」的美譽，少林武術自此也威名遠播。

少林拳是中國最古老的武術流派之一，古稱「外家」武術。有關少林拳的由來，並無確切的歷史記載。有認爲是跋陀或其繼承者首創；亦有認爲乃達磨所創。以上兩種說法均一致認爲，少林拳起源於少林寺。另有一種較爲合理的說法是，歷代少林寺僧徒爲了健身與防身而練武，其承繼中國民間武術的一些特點，融合僧俗各家武術之長，而逐漸發展成爲少林寺所獨有的少林拳。

少林寺於北魏初建之時，其規模即已相當宏偉，後來歷經隋、唐、宋、元、明、清各朝代的增建擴展，總面積約佔三萬多平方公尺。由山門到最高的千佛殿，長達八百多公尺，殿堂共有七進，每一進均有主殿和附屬的建築，自成一個獨立的建築羣。少林寺現有的建築，多半是明、清兩代時重建的，但基本上仍是仿效當年的建制。可惜的是，少林寺主要的伽藍殿宇以及歷代的文物精華，多燬於民國十六年的戰火中。乃使天王殿、大雄殿、藏經閣的遺址，僅存礎石殘蹟及一些斷瓦殘垣。唯自1990年前後，中國大陸政府曾加修繕。期使恢復舊觀，以吸引遊客。

少林寺的最後一進爲毗盧閣，亦稱千佛殿，創基於明神宗萬曆十六年（1588）。是少林寺中最大、保存最完整，且是最具藝術價值的殿宇。殿內後壁和東西兩壁上，繪有「五百羅漢朝毗盧」的巨型壁畫。五百羅漢的造型、神態各異，整幅壁畫佈局緊湊大方，是中國寺院中僅見的藝術傑作。此外，在千佛殿的青磚地板上，有四十八個深陷的「練武坑」，爲少林和尚年長日久練武所造成的武術遺蹟。東廡的白衣殿內，奉有白衣觀音大士，著名的少林拳法壁畫，亦繪於殿內壁上。

立雪亭亦稱達磨亭，爲清代構建，乃根據慧可雪中斷臂的傳說而命名的。內堂奉有明代所製的達磨銅像，上懸乾隆皇帝所題「雪印心珠」四字橫匾。

在少林寺西北二里處有初祖庵，亦稱面壁庵，即當日達磨大師九年面壁處。建於宋徽宗宣和七年（1125）。現存的建築有一大殿、千佛閣和東、西兩亭。庵前有一株千年古柏，相傳爲六祖慧能自廣東帶至此處所手植。庵中塑有祖師面壁像，旁立二祖慧可雪中立像。

少林寺的山門，建於清・雍正十三年（1735），門額「少林寺」三字橫匾，爲康熙皇帝御書。在山門後大通道的兩旁，以及大小通道之間，豎有唐宋以來的石刻五十多座，此即著名的「碑林」。這些碑林不僅具有書法和雕刻的價值，同時也提供對歷史研究的資料，如

宋代米芾的「第一山」刻石、北宋魯國公蔡京的「面壁之塔」、元代趙孟頫的「福裕（僧名）碑」和明代董其昌的「道公（人名）碑」等，均被後人視作書法藝術瑰寶。另外如唐太宗的「少林寺碑」，就概括了建寺以來，禪宗二十七傳的全部歷史，保留了珍貴的歷史資料。

在少林寺南，有堪稱一大藝術瑰寶的少林寺塔林，列有唐宋以迄明清各代佛塔，計有二二〇座，形式風格各異。墓塔之中，，最大者高達十二點五公尺，最小的也有一公尺高。其中最古的一座墓塔，爲唐德宗時所建。碑上刻有「大德法王元禪師塔銘並序。貞元七年十月二十八日新塔建立」等字樣。（參見附一）

㈡位於福建泉州市北郊清源山麓：建於唐。乾符年間（874～879），原名鎮國東禪寺、鎮國東禪少林寺，後世稱爲南少林寺。當時，寺域規模龐大，寺僧衆多，傳爲我國南派少林拳的發源地。明代人所撰寫的《麗史》，其中記有元代泉州少林寺的事蹟，在武術界頗負盛名。（參見附二）

◉附一：唐《秦王告（嵩山）少林寺主教碑》

太尉尚書令陝東道、益州道行台、雍州牧、左右武侯大將軍、使殊節涼州總管、上柱國、秦王世民告柏谷塢少林寺上座寺主、以下徒衆，及軍民首領士庶等，比者，天下喪亂，萬方乏主，世界傾淪，三乘道絕，遂使閻浮蕩覆，戎馬才馳，神州糜沸，羣魔競起。我國家膺圖受籙，護持正諦，馭雁飛輪，光臨大寶。故能德通黎首，化闡祇林，旣沫來蘇之恩，俱承彼岸之惠。王世充叨竊非據，敢逆天常，窺覦法境，肆行悖業。今仁風遠扇，慧炬照臨，開八正之途，復九寓之迹。法師等並能深悟機變，早識妙因，置建嘉猷，同歸福地，擒彼凶孽，廓茲淨土，奉順輸忠，之效方著，闕庭證果，循眞之道，吏宏象觀。聞以欣尚，不可思議，供養優賞，理殊恒數。今東都危急，旦夕殄除，並宜勉終茂功，以垂令範，各安舊業，永保休祜。故遣上柱國德廣郡開國公安遠往彼，指宣所懷可令一二首領立功者，來此都見，不復多悉。

◉附二：南少林寺的重要史料——《西山雜誌》（摘錄自1992年九月《菩提月刊》）

《西山雜誌》成書於清代嘉慶、道光年間。書中披露，唐代貞元年間泉州進士許稷的《閩中記》就有關於「清源少林寺」的說法。

這部抄本記載，以救唐王而聞名的嵩山少林寺十二棍僧之一智空和尚，「入閩中，建少林寺於清源山麓，凡十三落，閩僧武派之始焉」。作者描述說，泉州少林寺規模宏偉，「十三進，周牆三丈，寺僧三千，壟田百頃。樹林茂郁，掩映少林寺於（清源）山麓」。「僧分十級」、「千僧皆能武」。

該書中還記載，宋景炎元年（西元1276年），「清源少林寺千僧反蒲壽庚之降元」，在東門外「格鬥元兵三萬，元唆都（元兵攻泉州將領）遭胡騎衝少林寺」，「發箭，千僧斃焉，存者百人」，少林寺被毀。

《西山雜誌》共十二章，經過近兩個世紀的變故，已佚失大半。其成者蔡永兼（1776～1835），是晉江東石人，因七世祖伯隨鄭成功抗清而爲清廷所忌，「棄文航海，拓海興田」，遊歷中外，見聞廣博。去年，《西山雜誌》爲在文萊發現的泉州宋代古墓碑提供了罕爲人知的史實，從而受到聯合國教科文組織海上絲綢之路考察團的高度重視。

近年來，泉州史學工作者陸續發現該書部份失落的手稿和抄本，共得六本四百多條，其中有少林寺、東岳、龍降、統志等六條三千餘字談及泉州少林寺，並爲撲朔迷離的泉州少林寺興廢問題提供了重要史料。

〔參考資料〕 ㈠《少林寺志》；《魏書》卷一一四；《續高僧傳》卷四、卷十六、卷二十一、卷二十四；《廣弘明集》卷十；《大慈恩寺三藏法師傳》卷九；《景德傳燈錄》卷三、卷四；《古今圖書集成》〈山川典〉卷五十五、卷五十六；《中國佛教寺塔史志》（《現代佛教學術叢刊》59）；常盤大定《支那佛教史蹟》

、《支那佛教の研究》第三冊；常盤大定、關野貞《支那佛教史蹟評解》。

少淨天（梵Parītta-śubha，巴Parītta-subha，藏Dge-Chuṅ）

色界十八天之一。音譯作波利多首、波栗羞訶、波利看波、波栗多看波，意譯又作約淨。據《立世阿毗曇論》卷六所述，第三禪初天名曰少淨。又據同書卷七所述，因下品三禪相應之業，而生少淨天。《順正理論》卷二十一云（大正29·456b）：「意地受樂，說名為淨；於自地中此淨最劣，故名少淨。」

此天身量十六由旬，壽量十六大劫。其身相與遍淨天等無異。唯有樂想，故於七識住中，攝於第四位的身一想一識住。

〔參考資料〕《長阿含》卷二十〈忉利天品〉；《大樓炭經》卷四；《雜阿毗曇心論》卷二、卷七；《瑜伽師地論》卷四；《四阿鋡暮抄解》卷下；《俱舍論》卷八；《枳橘易土集》卷十八。

少善根（梵avaramātraka-kuśalamūla，藏dge-baḥi tsa-baṅan-ṅon-tsam）

即薄少的善根。又作少善。語出《佛說阿彌陀經》。善導系的淨土宗徒認為這是指稱名念佛之外的各種善行，由於這些善行並非往生極樂世界的正因，故稱少善根。與此相對，執持阿彌陀佛的名號便得往生極樂國土，故稱多善根。《阿彌陀經》云（大正12·347b）：

「舍利弗！不可以少善根福德因緣得生彼國。舍利弗！若有善男子、善女人聞說阿彌陀佛，執持名號，若一日（中略）、若七日，一心不亂。其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖眾現在其前。是人終時，心不顛倒即得往生阿彌陀佛極樂國土。」

關於這一段經義，善導的《法事讚》卷下解釋說（大正47·433b）：「極樂無為涅槃界，隨緣雜善恐難生，故使如來選要法，教念彌陀專復專。」

宋代元照在其《阿彌陀經義疏》，更明確的指出（大正37·361c）：

「如來欲明持名功勝，先貶餘善為少善根。所謂布施、持戒、立寺、造像、禮誦、坐禪、懺念、苦行，一切福業若無正信、迴向、願求，皆為少善，非往生因。若依此經執持名號，決定往生；即知稱名是多善根、多福德也。」

從上述解釋中，可以看出淨土宗極端重視持名念佛法門的特色。

至於非淨土宗人解釋此段經文，則與此說相異。元曉《阿彌陀經疏》以菩提心為往生正因，執持名號為助因；所謂「正因中言不可以少善根福德因緣得生彼國者，顯示大菩提心攝多善根以為因緣，乃得生故。」「第二明助因者，執持名號，一心不亂。」是則元曉以為往生極樂國的正因是以大菩提心攝多善根，執持名號只是助因。這與善導系的淨土宗人指執持名號為往生正因，有著根本的差異。

〔參考資料〕智顗《阿彌陀經義記》；慧淨《阿彌陀經義述》；窺基《阿彌陀經疏》；《阿彌陀經通贊疏》卷中；智圓《阿彌陀經疏》。

少室逸書

一卷。鈴木貞太郎（大拙）編。昭和十年（1953）刊行。係敦煌出土六種達磨大師相關文獻之彙編。昭和十一年，附加解說及論文〈達磨の禪法と思想及び其他〉而再刊。全書共分六部分，如下所列：(1)達磨略傳及二入四行，(2)《最上乘論》一卷，(3)《澄心論》一卷（宇井伯壽以為本篇所述者，乃達磨以來六祖之前的禪宗思想，關口眞大則認為是天台大師智顗的著作），(4)《頓教解脫禪門直了性壇語》一卷，(5)《觀行法無上名士集》一卷，(6)《惠達和上頓悟大乘祕密心契禪門法》一卷。

少欲知足

佛經中所常期勉信眾的生活態度。對於自己尚未得到之物不貪求，謂之少欲（alpeccha），對於已得之事法，即使少得亦覺滿足謂知足（saṃtuṣṭa）。《長阿含經》卷十二〈自歡

喜經〉云（大正1・79a）：「鬱陀夷，汝當觀世尊少欲知足。今我有大神力有大威德，而少欲知足不樂在欲。」又，《佛遺教經》云（大正12・1111b）：

「汝等比丘，當知多欲之人，多求利故苦惱亦多，少欲之人無求無欲則無此患。（中略）汝等比丘，若欲脫諸苦惱，當觀知足，知足之法即是富樂安隱之處。知足之人雖臥地上猶爲安樂，不知足者雖處天堂亦不稱意。」

此中，關於少欲與知足的不同，北本《涅槃經》卷二十七云（大正12・526b）：

「世尊，少欲知足有何差別？善男子！少欲者不求不取，知足者得少之時心不悔恨。少欲者少有所欲，知足者但爲法事心不愁惱。（中略）不求未來所欲之事是名少欲；得而不著是名知足。不求恭敬是名少欲，得不積聚是名知足。善男子，亦有少欲不名知足，有知足不名少欲，有亦少欲亦知足，有不知足不少欲。少欲者謂須陀洹，知足者謂辟支佛，少欲知足者謂阿羅漢，不少欲不知足者所謂菩薩。」

少欲知足爲修道之要諦，散說於諸經論中。其中，《中阿含經》卷十八〈八念經〉、《八大人覺經》及《佛遺教經》等以之爲八大人覺之初二法；《放光般若經》卷四〈治地品〉以之爲菩薩四地中應行之十事法的第二、第三；《大般涅槃經》卷二十七以其爲可見佛性之十法中的初二法；《十住毗婆沙論》卷十六〈護戒品〉提出少欲戒、知足戒二種。又，《增一阿含經》卷四十三合此二者作爲十事功德之第一；《俱舍論》卷二十二亦合此二者作爲身器清淨三因中之第二因。

〔參考資料〕《長阿含經》卷九〈十上經〉；《大品般若經》卷六〈發趣品〉；《大方等大集經》卷十七；《大毗婆沙論》卷四十一、卷四十二、卷九十六、卷一八一；《成實論》卷一〈三不護品〉、卷十四〈善覺品〉；《大莊嚴論經》卷二；《釋氏要覽》卷下；《淨心誡觀法發真鈔》卷四；《佛遺教經論疏節要》卷下。

少室六門集

一卷。梁・菩提達磨撰，編者不詳。又作《小室六門》。收於《大正藏》第四十八冊、《卍續藏》第一一三冊。

內容分爲六門，即：

(1)**心經頌**：是就玄奘所譯《般若心經》，逐句附上五言八句的頌，共三十七偈；疑係後人僞託，非達磨親撰。

(2)**破相論**：相當於《觀心論》。相傳爲北宗神秀所作。

(3)**二種入**：又稱二入四行觀或四行觀。本篇相當於《景德傳燈錄》卷三十所收的〈菩提達磨略辨大乘入道四行〉，前有弟子曇琳序，爲傳達磨禪法最確實者，是《續高僧傳》〈達磨傳〉及《楞伽師資記》的取材所在。

(4)**安心法門**：本篇已收入《宗鏡錄》卷九十七、《正法眼藏》〈大慧宗杲〉卷二（上）；另有敦煌出土的異本，然增減甚多。

(5)**悟性論**：此論之名目亦見於圓珍的「請來目錄」中。

(6)**血脈論**：紹興二十三（1153）年，曾由任哲付序別行。

本書版本有日本鎌倉末期五山版、正保四年（清順治四年，1647）本、寬文七年（康熙六年，1667）本和延寶三年（康熙十四年）鼇頭本。其中，五山版是日本最早的版本，爲鎌倉末期至南北朝初期刊行的覆刻宋版。

巴協（藏sBa-bzhed）

西藏重要的歷史文獻。作者據傳是巴賽囊。巴賽囊爲赤松德贊贊普時的名臣，是八世紀中晚期人。曾受赤松德贊的派遣，前往印度迎請堪布菩提薩埵，後從菩提薩埵出家，法名益希旺布，乃藏族最早出家的七試人（或作七覺士）之一。一說作者爲枯敦・尊珠雍鐘（1011～1075），是藏族佛教「後弘期」的重要人物，曾拜阿底峽爲師。或說枯敦・尊珠雍鐘只寫《巴協》增廣本中的增廣部分而已。

本書爲研究吐蕃歷史時期的重要古典文

獻。向以手抄本傳世，譯本頗多。據說本書在編寫時，即分詳、中、略三種。目前，西藏檔案局藏有手抄本五種，民族文化宮藏有一本。又，法國藏學家石泰安（R. A. Stein）於1961年出版本書的校訂本。

內容係自贊普赤德祖贊（704～755在位）與佛說起，直到其子赤松德贊建桑耶寺為止。增廣本則至阿底峽入藏（1038）為止。本書記事翔實，為後世藏族史學家的撰史根據，如布頓所著《布頓佛教史》、索南堅贊所著《西藏王統記》、達賴五世阿旺羅布藏嘉木錯所著《西藏王臣記》等書，即頗依本書以敍述赤松德贊父子兩代的史事。又，巴臥・祖拉陳哇於所著《賢者喜宴》中，更是全文引用。

巴宙（1918～　　）

佛教學者。四川萬縣人。字望蜀、望舒，號仙樵。畢業於上海蒙藏學院。二十歲，赴印度留學，以研究印度文化與哲學為主，後獲國際大學碩士及孟買大學哲學博士學位。博士論文為「梵巴漢藏對照波羅提木叉之比較研究」，該篇論文是研究原始佛教生活及僧團制度之重要著作。曾任教印度國際大學七年、阿拉哈巴大學七年，錫蘭大學十四年，後應美國愛渥華大學（University of Iowa）宗教學院聘請，擔任佛學教授。其間曾多次參加國際宗教會議、東方學術大會。

氏精梵文、巴利語、現代印度語及歐西等多種文字，並擅佛學及印度學。又在講學之餘，先後前往英國倫敦大英博物館、法國巴黎國立圖書館等研究敦煌寫本。著作除博士論文外，另有《梵本摩訶僧祇之波羅提木叉》（1956）、《大般涅槃經之比較研究》（1946）、《敦煌韻文集》（1965）、《大乘二十二問之研究》（1979）、《交響與重詁》（1980），又譯有《南傳大般涅槃經》、《泰戈爾小品精選》等。學術論著曾刊載於《大英百科全書》、《錫蘭佛教百科全書》、「美國東方學會學報」、「海潮音」及其他學報雜誌等。

〔參考資料〕《巴宙文存》。

巴丹市（Patan）

尼泊爾都市，位於首都加德滿都東南，隔Baghmati河與之相望。人口約十萬，近來有逐漸減少的趨勢。據傳阿育王巡禮佛蹟時，曾在此建立佛塔；隨後於佛教隆盛時代，成為佛教文化中心。此地也是擅長工藝、美術之尼瓦爾（Newar）人的中心地。市內至今尚存寺院古蹟多處。廓爾喀（Gurkha）王朝建立之後，尼瓦爾人淪為被征服的民族，加上印度教文化勢力抬頭，城市益形不振。藏人稱此域為yeleng，而中國文獻稱為葉楞，乃取其別名「葉楞德西」（Yellondési）中之葉楞而成。

巴克諦（梵bhakti）

意謂絕對歸依或無條件的獻身，是一種狂熱的信仰現象。是印度教徒對神的根本態度之一。「巴克諦」一詞可譯為「信愛」。

依《薄伽梵歌》所載，實踐倫理的三種道（mārga）中的第三是信愛道（bhaktimārga）。而在三種道中，以信愛道最為重要。知之道（jñānamārga）與行之道（karmamārga）也都因它而來，由於巴克諦的虔敬信仰，始能得最高神的恩寵，而獲得解脫。

此一思想對後來的宗教界造成頗大的影響，以致毗濕奴教薄伽梵派（Bhagavata-saṃpradāya）的「巴克諦」思想風靡了印度思想界。西元900年左右該派完成一書《Bhagavatapurāna》，其中述及極為狂熱的「巴克諦」現象，如拜克利須那像，唱贊歌，心神專注，信徒互以身體碰觸，陷入一種狂亂的狀態。其間，信徒倘若聽聞到神的聲音或見到神的面貌，他們即以為是蒙受到神的恩寵。像這種強調感情上狂熱且絕對歸依的思想，幾為毗濕奴教每一支派所共同承繼，同時這也是該教的一大特徵。

〔參考資料〕坂井尚夫《インドの宗教》；E. W. Hopkins《Religions of India》；J. Gonda《Aspects of

Early Visṇism》；辻直四郎《バガバッド・ギーター》。

巴利語（巴Pāli-bhāsā）

南方佛教聖典用語。即錫蘭（今斯里蘭卡）、緬甸、泰國等地方的佛教聖典及其註疏等所用的語言。屬印歐語系，是印度中期雅利安語中，初期地方語（Prakrit）之一。巴利（Pali），原是「線」、「規範」的意思，後轉用爲聖典的稱謂。如覺音將根本聖典經律論三藏稱爲「巴利」，而稱三藏之註釋爲「義疏」。及至近代，始將三藏及註疏所用的語言稱爲巴利語。

巴利語與梵語（Saṃskṛta）屬於同一語系，二者之語彙有五分之二同形；但巴利語在音韻及文法方面較簡略，而且沒有表記巴利語的特定文字，係使用各國的文字書寫。其字母包括八母音（a，a，i，ı，u，u，e，o）、三十二個父音（k，kh，g，gh，ṅ，c，ch，j，jh，ṅ，ṭ，ṭh，ḍ，ḍh，ṇ，t，th，d，dh，n，p，ph，b，bh，m，y，r，l，v，s，h，ḷ），以及一空點ṃ。此等字母較之於梵語，闕梵語字母中的母音ṛ，ṛ，ḷ，ı̣，ai，au，父音ś，ṣ，以及止聲ḥ，而另加父音ḷ。

有關巴利語的由來，衆說紛紜。錫蘭佛教徒認爲此語即古代的摩揭陀語（Magadhı），爲佛陀說法及佛滅後的結集所使用。後摩哂陀憶持此語之三藏至錫蘭，以錫蘭語爲三藏作註。覺音又依其註釋而製巴利語的註疏。近代諸學者中，齊德斯（R. C. Childers）、馬克都尼爾（A. Macdonell）等，皆承此說。然而由刻銘而得知的摩揭陀語，其主要特徵與現今巴利語有不一致處。因此，布爾諾夫（E. Burnouf）及拉森（C. Lassen）皆駁斥此說。

此外，(1)戴維斯（Rhys Davids），以巴利語爲北印度的通用語——拘薩羅（Kosala）語的文語。(2)韋斯特格德（ Westergaad）等人，認爲此語與基那（Girnar）的阿育王刻文之用語類似，是摩哂陀的祖國鬱禪尼（Ujjayinl）的方言。(3)弗朗克（O. Franke）根據碑文古錢等物研究，而主張此語乃行於以文底耶（Vindhya）山脈爲中心的廣大地方的語言，其中心地在鬱禪尼。(4)歐登柏格（H. Oldenberg），指出此語與坎達基利（Khandagiri）銘文一致，應是古時與錫蘭有交通來往的羯餧伽（Kaliṅga）的語言；穆勒（E. Müller）亦取此說。

又，溫蒂希（E. Windisch）及溫特尼茲（M. Winternitz）、蓋格爾（W. Geiger），皆以爲巴利語並非某一地方的方言，而是以摩揭陀之古方言爲基礎的一種混合語。就中，蓋格爾又主張巴利語的發展有四階段，一爲諸經中偈頌的語言，二是經典中散文的語言，三是藏外典籍之新散文的語言，四是新詩的語言。

西元1833年，巫潘（E. Upham）等人英譯以錫蘭土語書寫的《大史》（Mahavaṃsa），並刊行其著作《The sacred and historical works of ceylon》，開啓巴利文研究的風氣。1855年，華斯勃爾（V. Fausböll）校訂出版《法句經》（Dhammapada），爲刊行巴利聖典的先驅。其後，歐洲、錫蘭及日本等國學者，從事原典的校訂及翻譯者爲數甚多。

有關巴利語的文法書，有庫羅（B. Chough）的《Compendious Pali Grammar》（1824）、穆勒（Müller）的《Beiträge zur Kentnis der Pali-Sprache》（1867～1868）、尼耶那第洛卡（Nyanatiloka）的《Kleine systematische Pali Grammatik》（1911），以及立花俊道的《巴利語文典》（1910）、水野弘元的《巴利語文法》（1955）、長井眞琴的《獨習巴利語文法》。字典方面，有齊德斯（R. C. Childers）的《Dictionary of the Pali Language》（1875）、戴維斯及史帖德（W. Stede ）的《Pali-English Dictionary》（1921～1924）等書。

◉附一：無憂〈巴利語文字簡況及其佛典〉（摘錄自《世界佛學名著譯叢》㉒）

㈠巴利語的文字問題

巴利語是印歐語系，印度語族，柏拉克里特語的一個方言。它和吠陀語、梵語有著最近的親屬關係，是現代印度的許多方言和錫蘭語的遠親。巴利語之所以著名，因爲它是原始佛教的神聖語言，特別是南傳佛教典籍是通過它被保存下來的。巴利語在印度中古時代，雖然只是一個地區的方言，但它的流行區域却十分廣闊。佛陀住世時，就使用它來說法。中古時代，巴利語究竟在那些地區流行的問題，學術界一直是存在著比較分歧的看法的，但是把它肯定爲印度西部方言這一點，基本上是一致的意見。

原始佛典的編纂，根據一般傳說，自西元前544年佛滅度後在王舍城的第一結集，西元前五世紀時在毗舍離的第二次結集和西元前三世紀在華氏城舉行的第三次結集，都曾進行過編校審定的工作，當第三次結集時，在佛教史上還有另外的一件大事，是阿育王採納了帝沙目犍連子長老的建議，決定派遣高僧到鄰近地區和諸國去廣佈佛教，並任命了目犍連子長老組成一個包括十位長老的弘法使節團前往下列地區傳教：

⑴末闡提長老（Majjhantika Thera）：往迦濕彌羅（Kasmıra，即現在的喀什米爾）及犍陀羅吒（Gandbara，約在今巴基斯坦的白沙瓦，拉瓦爾品地一帶）。

⑵摩訶提婆長老（Mahādeva Thera）：往摩醯娑曼陀羅（Mahisakamandāla，即現在南印度的邁索爾邦）。

⑶勒棄多長老（Rakkhita Thera）：往婆那婆私（Vanavasa，在現在南印度孟買邦一帶）。

⑷曇無德長老（Dhammarakkhita Thera）：往阿波蘭多迦（Aparantaka，在現在印度的卡提瓦爾半島一帶）。

⑸摩訶曇無德長老（Mahādhammarkkhita Thera）：往摩訶勒吒（Maharaṭṭha，在現在印度的孟買一帶）。

⑹摩訶勒棄多長老（Mahārakkhita Thera）：往臾那（Yona，別譯「盆努」，即庫那迦，約在薩爾溫江和瀾滄江河谷之間的一帶地方，包括現在我國的西雙版納、緬甸撣邦、老撾北部及泰國北部的景邁、景先等地區在內）。

⑺摩訶末示摩長老（Mahāmajhima Thera）：往喜馬拉耶地區（疑即現在的尼泊爾、錫金、不丹、拉達克和我國西藏南部地區）。

⑻須那迦長老（Sona Thera）、**⑼優多羅長老（Uttara Thera）**：往金地（Suvaṇṇabhumi，古金地，約包括現在柬埔寨、泰國、下緬甸、老撾南部及湄公河的三角洲地區一帶）。

⑽摩哂陀長老（Mahinda Thera）：往楞迦（Lanka，即今錫蘭）。

據《大史》載，摩哂陀長老率領了伊提耶（Iṭṭhiya）、郁帝夜（Uttiya）、參婆樓（Sambala）和婆陀沙拉（Bhaddasala）等四位長老和僧伽蜜多的兒子蘇摩那（Sumana）沙彌及盤杜迦居士（Bhaṇduka）等一行七人，還帶去了這次所結集的三藏經典到錫蘭去。如果這個傳說性的記載是可靠的話，則摩哂陀旣把三藏經典帶去，很可能是已經用文字記錄下來了的典籍，不僅是全憑口傳心受的辦法在錫蘭傳教的了。書寫經典的文字，除了阿育王時代通行的婆羅米或驢唇體字母以外，不可能是用其它文字來寫定的。錫蘭所發現西元前二世紀古僧伽羅字母的山洞石刻，從字母形體的十分接近阿育王時代驢唇體字母這點來看，也可以算是一個有力的旁證，因此，把巴利語三藏的寫定時代，算爲西元前三世紀中葉以後，似乎沒有多大問題。另一個說法是，巴利三藏的寫定工作，是在無畏婆吒伽摩尼王（西元前43至17）執政時期的第四次結集時才完成的。這次結集的舉行約在西元前26年，以勒棄多長老（Rakkhita Thera）爲上座，會集了大寺派長老五百人，在瑪達雷（Matale）的灰寺（Alu-vihāra）誦出了上座部三藏及註疏，並決定把經典用僧伽羅字母音譯寫在貝葉上保存（還有一個傳說是，這次誦出的三藏是刻寫在薄金片上，藏於灰寺裏的石室內）。這一說法和

上面的傳說是互相矛盾的，因爲摩哂陀既然已經把三藏帶到了錫蘭，爲什麼在第四結集時，還提到「誦出」三藏及註疏呢？旣曰「誦出」，當然這時還不可能有已經寫定的三藏和註疏，而且還決定了把它寫在貝葉上加以保存，可見在以前將近兩百年左右的時間內，是並無寫定的佛經存在的。以上的兩種不同而又矛盾的說法，粗看似乎令人懷疑在第三次結集以前有過佛典的編定。但是，我們從歷史發展來推斷，可以作如下的分析：即第三次結集以前編定的經典，雖已具雛形，也許並未包括全部三藏，而只是其中的重要部分，摩哂陀帶到錫蘭去的可能就是這一部分的定本，其餘部分仍是通過口傳心受的辦法來加以流布的。其次，這些經籍由於是用阿育王時代通行的字母所寫，對於錫蘭僧衆，當然會帶來一些不便，因此而有這一次結集的召集，並將三藏加以誦出會訂，用本國自己的文字音譯辦法寫下來保存，對於宣傳教義將更會起著巨大的推動作用。

僧伽羅語雖然也是屬於柏拉克里特語的語言，它和巴利語又有著相當近的親屬關係，而且代表這種語言的文字形體，在中古時，基本上接近於阿育王時代的字母形體，其後歷經演變而形成了現代的僧伽羅字母。但是它在語音系統上和巴利及梵語有著十分顯著的區別。主要的差異在於(1)元音系統內具有巴利和梵語所沒有的長短æ元音；(2)沒有送氣的淸濁塞音kh，gh，ch，jh，ṭh，ḍh，th，dh和唇音ph，bh等音位；(3)沒有舌後和舌面後鼻音ṇ和ñ。在它的全部長短元音符號十二個音位中有八個音位是和巴利語相同的，輔音的二十個音位則全部和巴利及梵語對等。自佛教傳入錫蘭以後，僧伽羅語首先受到了巴利和梵語的最大影響，特別是巴利語對它的影響，吸收了它所沒有的音素，開始形成了現代僧伽羅語的雛形。自西元前一世紀末，錫蘭首先用僧伽羅字母音譯巴利佛典時，爲了拼寫巴利語而借入了它所沒有的送氣淸濁塞音和唇音及鼻音等音位，同時並創制了一些二合字母的專用符號和某些略符。其後歷經演變，原有的四個巴利語所無的元音字母變爲十分罕用的音位，字母的形體也有改進，進一步形成了包括梵語和巴利語音素在內的現代僧伽羅語的混合型音系。

從以上的敍述看來，我們基本上可以得出這樣的結論：在西元前三世紀時的阿育王時代第三次結集時，上座部的巴利三藏重要部分，已有了用婆羅米或驢唇體字母的寫本，這是巴利語開始有文字的最早歷史傳說。佛教傳入錫蘭以後，在西元前一世紀末的第四次結集中，巴利三藏又經過詳細的勘校，並改用了僧伽羅字母書寫保存。自是以後，以自己的文字字母採用巴利語音系排寫佛典的辦法，成爲上座部佛教所用文字的不成文制度。所以後來在緬甸、泰國、柬埔寨、老撾等國和我國雲南省傣族地區的音譯巴利佛典的書寫，就都是採用這個辦法的。一方面用自己本民族文字字母拼寫佛典，同時也用自己的語言翻譯。例如我國傣族及緬甸、泰國、柬埔寨、老撾諸國，除了有自己文字音譯的巴利三藏外，還有意譯的各種佛典。

信仰上座部佛教的國家或地區的民族語言，除錫蘭是屬於印歐語系外，大部分屬於漢藏語系，而柬埔寨高棉族和緬甸及泰國的孟族語言則是屬於南亞語系的（我國的布朗族、崩龍族和卡瓦族，雖然他們的語言是屬於南亞語系的，但在宗教信仰上，却使用傣語、傣文）。以上的這些民族語言雖然和印歐語系的巴利語及僧伽羅語全無任何親屬關係，可是却一律地採用了巴利字母表的音系，對自己語言中沒有的音素，則適當地改變了讀音，以求得和本民族語言特點適應。經過這樣的改動之後，拼寫和學習巴利佛典的目的固然是達到了，但是自己語言中的特殊音位，由於受到巴利音系的限制，沒法在字母表中表達出來，於是只好再在字母表後附加上若干專爲拼寫自己本族語言的字母和佛經上的某些特殊符號。有的語言則乾脆把拼寫本語的一些字母符號不列在字母表內，避免和巴利字母表互相混淆。如我國的西雙

版納傣文字母就有代表長短單複元音的二十三個符號是不列在字母表內的。

世界上所有的語言，基本上可以分爲兩個類型；一類是只有獨立的語言還沒代表這種語言的文字；另外一類則是不但有獨立的語言，而且還有代表自己語言的文字。有文字的語言，由於歷史發展階段的不同，在各個歷史時期中，可能有著不同形體的文字符號，如漢文就歷經了古籀、篆、隸等各個不同的階段，但它們仍是代表著同一的漢族語言和音位系統。巴利語的發展情況和它不平凡的遭遇，在語言史上是一個十分突出而又奇特例子，原來代表這一語言的文字符號，由於某些特殊原因（主要是說這種方言的印度民族放棄了它）而變得湮沒無存，但是其本身的語音系統却因爲上座部佛教的傳播，不但是在和它有著親屬關係的僧伽羅語裏，而且還在許多非親屬關係的語言中，獲得發展和保存的機會，形成了信仰上座部佛教所用的各種不同文字的共同語音系統，這完全應歸功於巴利原典所起的凝固作用。語言學界許多年來關於巴利語的有無文字的不同認識，也就是由於這個特殊現象所造成的。說它沒有文字的理由，是在於原始代表巴利語的文字符號已經湮沒，現存的拼寫巴利語的各種文字，是其它各民族的文字符號，不能看成是巴利文；說它有文字的理由，則是好些信仰上座部佛教的國家或民族，一向是用自己的文字符號來拼寫巴利原典的，當然應當算爲巴利文。

從另外的一個角度來看，一種語言如果沒有過代表它的文字符號，自不可能產生出一套完整的語音系統來，因爲語音系統總是通過對具體語言各音素的調查、研究和分析之後，才能用某些代表它們的符號而制定出來的。原始的巴利文字符號雖然已無記錄，但是從它的語音系統存在的這一客觀事實，完全可以說明曾經有過代表這種語言的文字。不幸的是，我們現在不能看到而已。

◉附二：水野弘元著・許洋主譯《巴利文法》

第一章、第二章（摘錄）

巴利語是什麼

巴利語是現在流行於錫蘭、緬甸、泰國、高棉、寮國等南亞地區的南傳佛教的聖典所使用的語言。這種語言被稱爲巴利語，是十二世紀以後的事。在那個時候以前，這種語言叫做摩揭陀語（Magadha-nirutti或Magadhika-bhasa）或根本語（Mula-bhasa）。摩揭陀語是恒河中游地域摩揭陀（Magadha）地方的語言，而根本語是人類最初使用的根本語言。這種語言之所以稱爲摩揭陀語，是因爲一般相信，佛教的創立者佛陀自己以這種語言，在摩揭陀爲主的地方教化說法，因而成爲南傳佛教的聖典語。但這種語言之外，另有叫做摩揭陀語的語言存在，它才眞的是摩揭陀地方的語言，或許因此以後才沒有稱巴利語爲摩揭陀語，也才沒有用根本語這個名稱。

就語言系統而言，巴利語是Prakrit語的一種。Prakrit語是中期印度雅利安語的總稱；它是西元前六世紀到西元後十一世紀，通用於印度的雅利安人的民衆語。關於Prakrit語的意義，有種種說法，但根據最普通的主張，Prakrit（＝Pkt.）是與Sanskrit（＝Skt.即古典梵語）相反的語言：古典梵語是根據Paṇini的文法製成的人工語、雅語、標準語，而巴利語是沒有人爲成分的自然語、俗語、民衆語。二者都淵源於古代印度的吠陀語（Vedic＝V.）及其他古代日常用語，所以古典梵語和各種Prakrit語之間，或各種Prakrit語之間，在語言上，有極密切的關係。順便一提，各種Prakrit語被稱爲中期印度雅利安語，而吠陀語和古典梵語爲古代印度雅利安語，Prakrit語以後到今日的各種印度雅利語則爲近代印度雅利安語（中略）。

巴利語的四個階段

在全部的Prakrit語中，歷史最久、保持各時代的文獻的，只有巴利語。巴利語從它發生到現在已經過二千多年。其中可看到與其他語言顯然有別的、巴利語特有的語言特徵。然而

，在這漫長的歲月中，巴利語本身也有若干發展變遷的階段。現在可大體區分為以下四個階段：

⑴聖典偈頌（韻文）中的巴利語，到西元前三世紀為止。

⑵聖典散文中的巴利語，到西元前一百年為止。

⑶聖典註釋書類的巴利語，以五、六世紀為中心，其前後數百年間。

⑷後世諸文獻的巴利語，從十世紀到現在。

巴利聖典中的偈頌，並非全屬第一階段的古老巴利語，其中也有新的。又古偈頌也不一定原封不動地傳承原形，也有部分多少遭受變化，因此失去原形，以致現在意義反而不通的也不少。關於這點，從其他俗語，佛教梵語和梵語等的佛典找出相當於巴利語的偈子，並加以比較，可以得知。如前所述，在巴利語的古偈頌中，好歹可發現與吠陀語共通類似的古形。但其中，由於音韻的關係而語句被省略，又沒有註釋書，所以也有些地方很難讀懂。

第二階段的部分比前一階段合乎文法，文章平易暢達。這一層的語言接近西元前二、三世紀時的語言；這點，從把它和當時各種刻文的語言加以比較，即可得知。

第三階段的巴利語，使用於聖典的註釋書類、教理綱要書、史書類等。又聖典時代與註釋書時代之間的文獻用語，也可含攝於這一層。這個階段的巴利語，在各時代的巴利語中，最洗練整備，其文章也簡明流暢。

第四階段的巴利語，從各方面看，完全不統一，多且雜。第一、第二階段的巴利語，成立發展於印度本土——是巴利語所淵源的日常語的流行處。第三階段的巴利語，在印度或錫蘭島，也為許多印度本土出生的學僧所使用，因此其語言的使用極容易，文章也很流麗。然而，第四階段的巴利語，以錫蘭島為中心，後發展於緬甸、泰國等，在時代上，在地域上，為與巴利語關係疏遠的人所使用，所以它自然不得不變成很造作的語言。

助長這種傾向的是，在這一期的巴利語中，錫蘭語以及錫蘭對岸的印度達米爾語，也都採用梵語的要素。在前三階段，巴利語幾乎看不出有受到梵語的直接影響的跡象。然而，在錫蘭島，從十世紀起，國王、大臣、僧侶等知識分子研究學習梵語梵文。這是受到印度本土，四、五世紀以後，梵語被一般用為公用語的風潮影響所致。加上六、七世紀以後的錫蘭流行使用梵語典籍的大乘佛教，這或許也促進錫蘭使用梵語。如是，著於十世紀以後的第四階段的巴利文獻，在其語彙和連聲（sandhi）中，出現了從來不見於巴利文的梵語成分。kiriya（作用）變成kriya，arammaṇa（所緣、對象）變成alambana，這是巴利梵語化的例子。

尤其這一層的偈頌類，既模仿古代層的巴利韻文，又應用梵語的作詩法，而且不像第一期的偈頌那樣，流露出天真爛漫的純情，全部是人為造作、形式化的作品，其章句也常晦澀難解。其中也沒有見於以前各階段的暢達性和純真性。

順便一提，南傳佛教諸國的僧侶之間，在今日還用巴利語交換彼此的意見，因此新造了對應西洋近代語的巴利語，以致巴利語的語彙逐漸增加。

〔參考資料〕 印順《原始佛教聖典之集成》；前田惠學《原始佛教聖典の成立史研究》、《パーリ語の故鄉と原始教團の發展》；佐佐木現順《阿毗達磨思想研究》；《歐米の佛教》；《根本佛典の研究》；W. Geiger《Pali, Literatur und Sprache》。

巴里島（Bali Island）

地名。位於爪哇島東方。又作八里或峇里；因擁有甚多寺院，別稱千寺島（Island of the thousand temples）。據說，Bali的名稱是出自印度的神話。《隋書》〈南蠻傳〉及義淨《大唐西域求法高僧傳》作婆利、婆里。為現今印尼唯一保留印度式社會的島嶼。宗教、建築、文字、制度渾然一體，富有印度色彩。

現今巴里島的宗教信仰，大致可分為祖先崇拜、佛教及印度教濕婆派等三類。一般將祖先崇拜稱為animism，是印度文化傳入以前的原始宗教。佛教的傳入年代，除896年的布告文外無迹可考，若根據傳說，則可追溯至更早。又，從Goa Gadjah洞窟前的窣堵婆遺蹟也可窺知佛教的影響。濕婆派和佛教不同，不藉傳道、改宗，主要崇尚自然傳播。因此更難確定其傳入年代。但西元十至十一世紀，君臨東部爪哇埃爾蘭軋王治下之王統問題，以及十五世紀末馬闍派特王國末期，因回教入侵爪哇島而引起的改宗問題，促使怛特羅佛教、印度教濕婆派自爪哇傳入本島。尤其是馬闍派特時代，不肯改宗回教的王侯、百姓陸續前來避居，更奠定了現今巴里島的宗教基礎。

〔參考資料〕 R. Goris《Bali, Religion and Customs in Bali, Batavia》；N. Sastri《South-Indian Influences in the Far East, Madras》；龍山章真《南方佛教の樣態》。

巴特那（Patna）

地名。印度比哈省政府所在地。別名Azimabad。建於古代孔雀王朝的首都華氏城遺址上，位在恒河南岸，約當恒河與Son河交會口以下二十公里處。城分新舊兩區，東西狹長，全長約十六公里。人口約七十萬。為一交通要衝。

華氏城（Pāṭaliputra）是佛世中印度摩揭陀國的首都。在佛滅後成為佛教弘傳的重要據點。也是阿育王時代第三結集的所在地。此城於九世紀沒落。西元1541年，素爾朝的歇爾夏卡因軍事上之考慮，築城寨於此地，並將它建設成比哈省的主要都市，亦即今日巴特那城的前身。蒙兀兒王朝時代，此地為學術文藝之都，庫達布庫修圖書館（Khudabuksh Oriental Library）就以收藏波斯語與阿拉伯語之文獻而聞名。

十七世紀後半，英、荷兩國先後於此興建工廠。英國並以此地做為它在比哈省發展勢力的據點。引發鴉片戰爭的鴉片，就是此地Gulzaribagh鴉片工廠所製造的。另外，英國作家福斯特（E. M. Foster）的名著《A Passage to India》，即以二十世紀初之巴特那城為故事背景。

〔參考資料〕 V. S. Smith《Oxford History of India》；R. C. Majumdar《An Advanced History of India》。

巴壺天（1904～1987）

禪宗學者。安徽滁縣人。名東瀛，字壺天，號玄廬。曾任安徽省府祕書、湖南省府祕書長等職。民國三十八年來臺後，受聘為國立編譯館編纂，復任教於師範大學、臺灣大學、東海大學等校。並於民國五十二年應新加坡義安學院之請，出任該院中文系教授兼主任。氏嘗言傳世作品當在精而不必多，迹其一生精力，乃傾注於「比體詩」及「禪公案」之研究。晚年會通詩、禪，頗為台灣學術界所矚目。所撰禪學論文多見載於《藝海微瀾》及《禪骨詩心集》二書中。

巴路特（梵Bhārhut）

地名。在印度中部。又譯巴爾赫特。1873年，因英國學者康寧罕（A. Cunningham）在此發現塔遺蹟與繞塔的石造欄楯及東門斷片而聲名大噪。由東門上之銘文可知為熏伽王朝時代的作品，時間可以推定為前二世紀中期。欄楯與東門現已修復，並遷往加爾各答博物館收藏。

欄楯表裏皆有雕刻，以佛教為主題，為雕刻中最古老的作品。在印度古代初期美術史上具有重要地位。雕刻的內容，主要為佛傳與本生故事。此中，佛傳圖採用象徵的手法表現；即不直接繪出佛之形像，而以法輪、傘蓋、菩提樹等作為佛陀之象徵，甚為別緻。

〔參考資料〕 A. Cunningham《The Stupa of Bharhut》。

巴達利（梵Bādari；西元前350～前250）

印度吠檀多及彌曼差學派的學者。從《梵經》、《彌曼差經》等諸派文獻所引用的內容中，可知其思想大略。他不重視祭祀，對解脫的見解也異於他人。立二種梵，一是作爲結果的梵（即梵的世界＝多），二是作爲原因的梵（即最高的梵＝唯一）。前者有空間性的場所，已得明智之人可於死後前往，但無身體也無器官；後者超越空間的局限，故無法趣赴。在壞劫降臨時，全世界均歸滅於最高的梵。同時，那些得明智、居於梵的世界的人也都趣向歸滅。

〔參考資料〕 中村元《ブラフマ・スートラの哲學》。

巴達彌（梵Bādāmi）

地名。在印度孟買省東南部。該地留有六世紀末～七世紀間婆羅門教、耆那教的遺蹟，從中可知佛教衰頽與印度教興隆的情形。又，此地現存有六世紀時巴拉瓦朝所建的二處城塞遺蹟。七世紀初，唐・玄奘曾訪問此地。其後，成爲維夏亞那嘎魯王國的領土，後又爲馬拉達的國土。西元1818年，被英國東印度公司軍隊佔領，成爲英國屬地四十年。

巴爾夫（Balkh）

阿富汗北部的都市。在阿母（Amu Daria）河上游南方約七十四公里，安德費（Andkhui）東約一六〇公里，馬薩列沙里夫西北約十九公里。古來爲西土耳其斯坦的中心都市。也是祆教的中心地。該教創始人瑣羅亞斯德（Zoroaster）即永眠在此城內。紀元前四世紀末，亞歷山大大帝東征至此以後，此地形成希臘殖民的都市國家，稱爲巴克托利亞（Bactria）。印度人稱之爲臾那世界（Yavana）。西漢時，大月氏占領此地；其時張騫曾至此，稱之爲大夏。

七世紀時訪問過此地的玄奘，在《大唐西域記》中記載，此國名爲縛喝，盛行佛教。國內有一當時人稱「小王舍城」的大都城（周圍二十里許），以及伽藍一百餘所、僧侶三千餘人。且提到著名的納縛僧伽藍（Nava Bihara）。1221年蒙古人占領此地，大肆破壞及殺虐。《元史》稱此地爲班勒紇、巴里黑。1736年復爲那提爾・夏（Nadir Shāh）所征服，隨後受布哈拉汗（Bokhara Khan）國統治。1850年被Maḥmūd Akram Khan收復成爲阿富汗領土。

此地自古即爲伊朗、印度文化圈及東西交通的要衝。如在遠古時代，是艾庫巴塔那（Ecbatāna）、尼奈維（Nineveh）、巴比倫等在商業上的競爭對象。而到中國從事傳教譯經的支婁迦讖、支亮、支謙等人，也都是大月氏出身的名僧。

〔參考資料〕 《大唐西域記》；A. Vámbéry《History of Bokhara》；W. W. Tarn《The Greeks in Bactria and India》。

巴丹闍梨（梵Patañjali）

(一)**西元前二世紀左右的印度文法家**：即《波你尼文法》的註釋書《Mahābhāṣya》的作者。他將卡提阿亞那爲補正《波你尼文法》而著的《Varttika》，以及其他文法家所著的《Kārikā》，加以集錄、註釋，並顧慮到語言的變遷而就當時的情況重加批判，更將波你尼的規定重作修正。因此，被譽爲古典梵語文法的集大成者。

(二)**《瑜伽經》的作者，瑜伽派哲學家**：他曾根據各種瑜伽論，提高瑜伽技法，並賦予理論方面的根據。曾被視爲瑜伽學派的開祖。其生存年代或在五世紀後半。

巴西佛教

巴西（Brazil）位於南美洲東北部，面積八五一萬餘平方公里，約占全洲二分之一。地多廣漠平原，亞馬遜河流灌其間。該地發現於西元1500年，初屬葡萄牙殖民地；1822年獨立爲王國，1889年革命，改建共和國。

巴西在被發現開發的同時，即傳入天主教，雖幾經變遷，然天主教一直爲巴西人民主要的宗教信仰，處處可見該教教會，極具權威。相形之下，其他宗教的勢力較爲薄弱。佛教方面亦然，所傳播者，主要是隨著大量日本移民而至的日本佛教。

二次世界大戰後，日本人大量移民巴西，開墾農業；時，日本佛教各宗教團正欲謀求新天地，於是紛紛至此傳教。其活動中心在聖保羅市，各宗的傳教本部及別院均設於此處。同時，東西本願寺派、曹洞、淨土、日蓮、眞言、本門佛立等宗共同組織成立「巴西佛教聯合會」（Federšãd Das Seitas Budis Tas Do Brasil），定期於每月舉行討論會，以助於推展傳教活動。又，各宗布教的對象以日本人爲主，但是，由於移民而來的第二代、第三代日本人多接受當地葡萄牙語的學校教育，不懂日語的人漸多，信徒遂逐年減少。

相對於此，日本新宗教教團則改採較積極的傳教方式，採用簡單易解的教法，並令布教師學習葡萄語，以利於當地住民接受；同時，爲擴大教線，更任用巴西人爲布教師。藉由上述各種方式，故其會員中有百分之八十爲巴西人。在新宗教之中，有創價學會、靈友會、立正佼成會、生長之家、世界救世教等教團。其中，「生長之家」是在巴西所有的佛教教團及新宗教教團中最爲興盛的教派。

〔參考資料〕《現代佛教を知る大事典》國際編。

巴利律藏（巴Pāli Vinaya-piṭaka）

指以巴利語記載之錫蘭分別上座部所傳的律藏。又稱《銅鍱律》、《南傳上座部律》。內容大體分爲經分別、犍度、附隨三部份。

⑴**經分別**：敍述的是戒本各條成立的因緣、條文字句的解釋以及條文運用的實例等內容。戒本是律藏的核心（在律藏中，它被稱爲「經」）。在經分別裏，將比丘的二二七戒稱爲大分別，比丘尼的三一一戒爲比丘尼分別。其中，大分別（比丘分別）分爲四波羅夷、十三僧殘、二不定、三十捨墮、九十二波逸提、四波羅提提舍尼、七十五衆學、七滅諍。總共八聚。最後的滅諍只列出條目。詳細的說明則在後面的犍度（小品第四）部裏。

其次，比丘尼分別的三一一戒，分別爲八波羅夷、十七僧殘、三十捨墮、一六六波逸提、八波羅提提舍尼、七十五衆學、七滅諍，總共七聚。其中與比丘戒共通的有四波羅夷、七僧殘、十八捨墮、七十波逸提。而比丘尼分別，只論及這些以外的四波羅夷、十僧殘、十二捨墮、九十六波逸提。其八波羅提提舍尼與比丘戒的四波羅提提舍尼完全不同，是論述八戒全體的。七十五衆學與比丘戒的七十五衆學雖完全相同，但只言及其首尾的第一與第七十五之二戒。七滅諍只列舉了與比丘戒相同的條目。

⑵**犍度**：分爲大品（Mahā-vagga）與小品（Culla-vagga）。大品有大犍度、布薩犍度、入雨安居犍度、自恣犍度、皮革犍度、藥犍度、迦絺那衣犍度、衣犍度、瞻波犍度、拘睒彌犍度等十犍度。第一大犍度是由十誦品組成；敍述由佛成道到舍利弗、目犍連出家的諸緣，以及有關受戒的各種規定。由第二布薩犍度以下，概分爲二誦品或三誦品；第二到第八的衣犍度，是談有關各標題事項的諸種規定及規定的因緣等。第九瞻波犍度，是佛在瞻波國的說法；敍述諸羯磨的規定。第十拘睒彌犍度，是佛在拘睒彌國的說法，敍述該國比丘的諍論及其和合等。

其次，小品有羯磨犍度、別住犍度、集犍度、滅諍犍度、小事犍度、臥坐具犍度、破僧犍度、儀法犍度，遮說戒犍度、比丘尼犍度、五百犍度，與七百犍度。各犍度又分爲二至七誦品。

第一羯磨犍度；是談苦切羯磨等各種羯磨的作法以及規定的因緣。第二別住犍度；記載受別住等處分比丘的作法。第三集犍度；敍述犯僧殘罪比丘的處分。第四滅諍犍度；敍述鎭

定僧伽內諍事的方法。第五小犍度；記載比丘生活的資具及微細的禮儀。第六臥坐具犍度；記載精舍的建立和有關臥坐具的各種規定及因緣。第七破僧犍度；敍述釋迦族的出家和提婆達多的破僧。第八儀法犍度；記載客比丘、舊比丘、乞食比丘、阿練若比丘、弟子、和尚、侍者、阿闍梨等的儀法。第九遮說戒犍度；記載犯戒比丘的說戒遮止等。第十比丘尼犍度；說諸釋種女的出家、比丘尼的八重法與二十四障法等，也談到有關比丘尼的各種規定。第十一、十二兩犍度，敍述第一結集及第二結集的經過。各犍度的終了，皆有攝頌。

(3)附隨：主要是記載經分別與犍度的綱要，且分類敍述有關律藏的各種事項，共由十九章組成。其中，第一是大分別，第二是比丘尼分別，即在前面經分別所提到二二七條比丘戒中、七滅諍以外之二二〇戒，以及比丘尼戒裏，除去比丘尼戒中與比丘戒共通的部份而敍述各條的制處、罪數與失壞等項的綱要。第三是等起；以攝頌列舉有關比丘及比丘尼的各戒，敍述其罪的生起。第四是無問省略和滅諍分解。無問省略是論五罪、五罪聚乃至七滅。滅諍分解是論諍論、教誡、罪過、義務等四諍事。第五是問犍度；列出二十二犍度各犍度的罪數。第六是增一法；依一法乃至十一法的增上法，分類說明經分別和犍度所說的各種事項。第七布薩初解答；論布薩等諸羯磨乃至杖紐許可之初中後，以及制戒十義利。第八伽陀集；先以偈敍述、解說制戒處的七城、四種失壞，和比丘、比丘尼兩戒的共不共等。第九諍事分解；細說諍論等四諍事。第十別伽陀集；以偈敍述呵責法等。第十一呵責品；略說呵責以及布薩等的目的等。第十二小諍與第十三大諍都是記載僧伽中犯罪裁決者的準備事項。第十四迦絺那衣分解；論迦絺那衣的受持與捨棄。第十五優波離五法；列舉佛回答優波離所問的五法，此五法都與戒律有關。第十六等起；略說比丘的二二七戒，是如何生起的。第十七伽陀集；以偈問答六種身罪、語罪乃至十二提舍尼等戒律上的法數名目。第十八發汚偈，以偈的方式，提出與比丘尼不共住的問題。第十九是五品（原本無題）；由羯磨品、義利品、制戒品、所制品、九聚會品組成。略說四種羯磨、二種義利、九種聚會等。末了皆有攝頌。

有關巴利律藏與漢譯律藏的異同大體如次：巴利律藏中，經分別與犍度，和漢譯的《五分律》、《四分律》、《十誦律》等比較起來，互有出入，但大綱則一致。但是，將附隨與《四分律》卷五十五以下的調部及毗尼增一、《十誦律》卷四十八以下的增一法、優波離問法等相對比，雖然有相同的部份，然其組織則大異。一般認爲，附隨是較晚編纂成的。

關於巴利律藏的出版與翻譯，原典有歐登貝格（H. Oldenberg）的《The Vinaya Piṭakam in Pāli》。譯本有歐登貝格、戴維斯（Rhys Davids）的英譯本（但只有戒本與犍度部份）；立花俊道（只有犍度）以及上田天瑞、渡邊照宏、宮本正尊三氏的日譯。此外，另有羅睺羅山利亞雅那（Rāhula Saṅkṛtyāyana）的印度語譯。漢譯本則有台灣．通妙譯本。

註釋有覺音（Buddhaghosa）的《一切善見律註》（Samantapāsādika）。此註釋已由高楠順次郎、長井眞琴兩氏整理出版。

此外，巴利律藏的比丘戒本和比丘尼戒本是分開刊行的。各以比丘二二七戒、比丘尼三一一戒的戒條爲主題，末了附有結語，以充作布薩等活動時讀頌之用。其中，比丘戒本有狄克遜（J. F. Dickson）的原典出版以及英譯，另有長井眞琴氏的原典出版與日譯。

〔參考資料〕 印順《原始佛教聖典之集成》；平川彰《律藏之研究》；M. Winternitz《Geschichte der indischen Literatur》；B. C. Law《A History of Pāli Literature》；S. Dutt《Early Buddhist Monachism》。

巴格石窟（梵Bāgh）

位於印度印多爾市（Indore）那瑪達河（Narmada）沿岸，在阿旃陀石窟西北一五〇公

里處。營造年代不詳。然依其壁畫風格推斷，可能造於六世紀中葉到七世紀中葉，屬笈多時代後期的作品。相傳此石窟係得自德干王闍爾迦及瓦塔干的協助始告建成。

全窟構造與阿旃陀石窟有密切關連，然本窟較單純，僅有僧院，未附設塔院。全部原有九窟，現僅殘存第二至第六窟。其中，最著名者為第四窟。此窟中央有正方形大廳，周圍除正面入口外，其餘三面各有九間小室。大廳內部更設有一室，內部祭祀制多（caitya）。各窟殘存的壁畫，色彩極為華麗，畫中人物複雜，充分流露出阿旃陀等北方藝術的古典傳統。

〔參考資料〕 高田修《印度南海の佛教美術》；逸見梅榮、高田修《印度美術史》；Dangerfield：《Some Accounts of the Caves near Baug, called the Panch Pandoo, with three drawings, Transactions of the Literary Society of Bombay》。

巴米揚石窟（梵Bāmiyān）

位於阿富汗興都庫斯山中的佛教遺蹟。巴米揚，又譯巴米央，巴米羊。位在白夏瓦與巴爾夫的中央，是印度與中亞、西亞之間的交通要道。唐·玄奘在《大唐西域記》記為「梵衍那國」，並謂該國有伽藍數十所，僧徒數千人，佛教頗盛。石窟係就大岩壁雕鑿而成，年代約在四～七世紀左右，有削崖而雕成的二大立佛像，及近千個窟龕。

二大石佛中，西大佛高五十五（一說五十三）公尺，從其壁畫來推測，約成於五世紀。東大佛高三十五（一說三十八）公尺，完成年代較西大佛早。據法國考古學調查團的調查，窟寺的設計有正方形、長方形、八角形及圓形等形式，天井則有半圓拱門式、圓頂、平頂等各種形式，亦有作出列栓、列龕或拱門者。寺院包括祠堂、僧坊與會堂。窟內天井及側壁均有裝飾窟寺的壁畫，描繪出佛、菩薩、供養者、日神、月神、飛天的圖像。其中以東大佛天井中的太陽神蘇利亞圖特別受注意。又，其中的佛坐像，是巴米揚頗具特色的圖繪。此外，在石窟中也曾發現梵文佛典及基爾基特（Gilgit）寫本。

另外，在巴米揚盆地東南的卡克拉克（Kakrak）、西南的賀拉提，也有為數近百的石窟羣。在其南側台地上，有後世回教徒所建立的都城。由於十三世紀時遭蒙古人破壞，故已成為廢墟。

◉附：山田明爾（等）著《絲路佛教》第二章第五節（摘錄）

〔石窟羣與二大佛〕 興都庫什山脈橫延於阿富汗中央地帶，二分阿富汗為南、北兩域。凡是南北之間的通道，都要翻過此一峻險山嶽。據說，「興都庫什」的原義就是「屠殺印度人的殺手」，意即不容來自印度的侵略者逾越此山而來。語源的眞僞尚可另當別論，但是山脈的連峯頂戴萬年銀雪，確具天然屏障的英姿。古代道路至伽畢試附近遇到興都庫什，像尋找出口一般，沿着戈爾班德河西溯而上，再西越希巴爾隘口，到達「巴米央」。

巴米央溪谷之間，東支的佛拉第與西支的克拉克二谷匯流之處，有一片長約三公里的翠綠平地。這一片綠野之南是高逾五千公尺的科伊巴巴山和連綿峻嶺，發出皎白的光輝。紅褐色的斷崖屹立在綠野之北，峭壁上東西三公里之間鑿有為數二千有餘的石窟，峭壁東西兩端並彫二座大佛。東佛高三十八公尺（原以為僅三十五公尺，經不久前印度探險隊調查，證實為三十八公尺），西佛高五十三公尺，都直接彫在峭壁上。此地的道路兩旁有用土塊建造的房屋櫛比相連，長約二、三百公尺，這便是現在的巴米央市集。除此之外，只有麥田、路邊的白楊樹和幾幢農舍作點綴。眞不知有何人間的語言，足以用來描述此一溪谷的幽靜與美。

咸認三十八公尺高的東邊大佛較五十三公尺高的西邊大佛古老，但是可供推知年代的古錢、銘文、文獻……等全無着落，唯有根據其彫塑樣式來加以推定。兩尊像都是連同巨大的佛龕鑿刻峭壁而成，唯有頭髮及衣紋部分係屬

塑造。二大佛均屬犍駄羅佛像系統，但是寬臉及聳肩的嚴謹體形甚具特徵，很可能是敦煌及雲崗等地初期大佛所繼承的樣式起源。除此之外，衣薄、衣紋線條流麗、腿部豐滿，令人聯想印度中部一帶，五、六世紀的笈多王朝樣式。這些特徵是土著化的結果所造成的呢？抑或眞受笈多美術的影響呢？這就很難遽下定論。

佛龕壁面上曾經繪滿了色調明亮的壁畫，至今仍存幾個相當大的部分。波斯人的薩桑王朝在三世紀中葉推翻貴霜王朝，占領阿富汗；然而，這些壁畫的構圖中，薩桑的波斯風格非常明顯。因爲薩桑的影響歷然，所以不可能是三世紀以前之作，倘若確實受過笈多的影響，則更不可能在五世紀之前。有關此二大佛的文獻中，最古的是中國的《北史》〈西域傳〉和玄奘的《西域記》，都是七世紀前半的記錄。那時，二大佛的表面都用金或銅裹着，燦然發光。《西域記》形容這裏的佛教盛況說：「伽藍數十所、僧徒數千人。」但若欲根據佛像及壁畫的樣式，判定其年代，則似乎需要更多的調查。

在那大貴霜帝國的時代裏，巴米央曾爲興都庫什山脈之南與北的交通必經之地，但是我們無法獲悉佛教何時傳入此地。說一句洩氣話，我們根本不知貴霜王朝時期是否眞正有過佛教。

三世紀前半，薩桑王朝的波斯抬頭時，貴霜就已失去幾乎所有的阿富汗領土。大貴霜的最後一位國王是阿努德伐（亦譯爲發斯德伐），這正是一個純印度味道的名字（德伐即提婆——天、神之意），貨幣的設計款式也是印度的……可知貴霜業已放棄阿富汗領土，淪爲印度世界之中的一個小王國。薩桑王朝的出現帶給貴霜決定性的打擊，阿富汗在薩桑的勢力下分裂很多小王國，巴米央也成了一個地方小王國，臣屬於薩桑。這時，巴米央雖然仍爲興都庫什南北交通的要衝，但是已在薩桑的版圖之中，而且只是個邊境之地。（中略）

〔多佛的淵源〕 巴米央遺蹟的特徵不僅在於大佛。雖然石窟僧院內部牆壁上的佛像皆已悉數破壞而無存，但是安置佛像的痕跡歷然可見。在放眼看去幾可全面遮蓋壁面的佛像羣背後，我們不難發現「多佛、多菩薩思想」的一大潮流業已形成。一層又一層的同心圓上面，畫有幾乎難以數得清的佛像；唯有大乘佛教的獨特宇宙觀之下，壁畫上才能有如此滿佈諸佛的世界。

佛教思想中，自古即有過所謂七佛或二十五佛等「過去佛」思想，但是在傳統的上座部佛教中，只有釋迦一佛是現在佛。到大乘佛教興起，才主張發起「誓願求菩提者」均爲菩薩，而且所有菩薩都有成佛的可能，於是產生了有別於原有一佛思想的多佛多菩薩思想。這種理念傳至中央亞細亞的特殊風土之中，促成了視覺上的多佛表現。因爲如此造成的多數佛像存在，所以更堅定了多佛思想的理念，使多佛的觀念更具現實感。於是，遂造成了一種互爲因果的循環，使多佛表現更爲積極。

多佛表現的濫觴，發自佛塔的列龕。

最初的佛像出現在佛塔臺基的周圍，是佛塔的裝飾之一部分。但是，這些佛像却在觀佛三昧的實踐過程中，强烈地震撼了出家衆，且恃其所具有的具象性，深深地打動了在家信徒之心，不多久，就有了快速的成長，遂至與其母胎——佛塔——相爭信仰主座的地位。於是，有些佛像在製作的時候就脫離了塔，單獨成爲膜拜之用的像，形成了有利的發展形態；有些佛像則仍然依附著佛塔，亦即以佛塔的附像之形式，繼續發展下去。

黑山佛塔羣是最顯著的例子，形式古老的初期佛塔不設佛龕，但是稍晚的佛塔就起了變化，圓柱佛塔周圍有列龕圈住，狀如綁上了頭巾。列龕中的佛像悉已散失一空，但是不難想像查拉拉巴德、脫普達拉、布爾吉卡費爾、謝瓦基及格爾達拉等遺蹟的佛塔上，列龕中擺滿了佛像時期的情景。我們相信，佛塔雖然壯偉巨大，但是信徒們前來禮拜時，對象實爲圍繞圓柱外圍的諸佛，在他們的印象裏，佛塔必爲

僅供安置佛像之物。

三、四世紀的佛蹟——如哈達或修特拉克遺蹟等——也有多佛的表現，但是安置的部位有所不同，不再把佛像放在圓柱形的塔周，而是放在塔基四周。因此，圓柱體的部分反較塔基部分短，在多層基壇的四周設龕，用以安置佛像。這種形式，可說是犍馱羅初有佛像時的形式，極其自然地發展而來，可能與大致同一時期的笪利尸羅喬里安僧院遺蹟的形式同屬一個系列。但是，我們無法斷定，這種形式的多佛表現確以堪稱「多佛思想」的明確意識為基礎。最低限度，這種表現方式極其酷似二世紀初期印度摩偷羅的方式，所以也很可能是過去的諸佛而並非現在的多佛；因為摩偷羅的佛像就是將過去七佛及彌勒佛的佛龕並列在一起。每一尊佛像的姿勢及樣態不同，藉以表示各為不同之佛的情形很多。

相反地，巴米央石窟的多數佛像雖已盡失，但是層層排列的佛像必無個性之別，一定是衆多同一姿態的佛像並排在一起。因為，現存的壁畫斷片就是如此，甚難自其中尋出過去佛的精神。初期佛塔的列龕空空如也，所有佛像早已散失，相信其中所安置的佛像也大致如此，每一尊佛像都很相似。到了佛像覆蓋佛塔表面，佛像取代佛塔而成為膜拜對象後，表現多佛的場所並不緊要，仍將佛像安置塔上圓柱形部分亦可，安置在僧堂的牆上亦無不可。崇拜佛塔的觀念較重時，多佛必須置於塔圍，始能發生作用。就此觀點探討巴米央的遺構及遺物，即可猜知當時的佛塔崇拜並不盛行。可以說，佛像崇拜業已取代佛塔崇拜，大佛信仰及多佛信仰在佛像流行的刺激下，像滾雪球般地發展，到了巴米央的地域及時代，終於達最高峯。

〔參考資料〕 山田龍城《梵語佛典導論》；J. Hackin《Les antiquités bouddhigre de Bamiya》、《Nouvelles recherches archéologiques à Bāmiyān》。

巴利語佛典

指錫蘭上座部所傳的巴利語系佛教典籍。阿育王統治印度時（西元前三世紀），除結集佛教聖典（第三次）外，並遣王子摩哂陀等將佛教傳入錫蘭（今斯里蘭卡）。至西元前一世紀，錫蘭人為保存聖教，舉行第四次結集，將歷來口傳心受的佛典第一次用僧伽羅文字刻寫在銅片和貝葉上。到西元五世紀，覺音（Buddhaghoṣa）到錫蘭，從事撰述經、律、論三藏的註疏及綱要書。巴利佛典至此乃告完整。茲依律、經、論的順序，將現存的巴利佛典羅列如下：

(1)律藏（Vinaya-piṭaka）：

①經分別（Sutta-vibhaṅga），又分波羅夷（Pārājika）、波逸提（Pacittiya）二種。

②犍度（Khandhaka），又分大品（Mahāvagga）、小品（Cullavagga）二種。

③附隨（Parivāra）。

(2)經藏（Sutta-piṭaka）：

①長部（Dīgha-nikāya）。

②中部（Majjhima-nikaya）。

③相應部（Saṁyutta-nikāya）。

④增支部（Aṅguttara-nikāya）。

⑤小部（Khuddaka-nikāya）。

(3)論藏（Abhidhamma-piṭaka）：

①法聚論（Dhamma-saṅgaṇi）。

②分別論（Vibhaṅga）。

③界論（Dhātu-kathā）。

④人施設論（Puggala-paññatti）。

⑤論事論（Kathā-vatthu）。

⑥雙對論（Yamaka-vatthu）。

⑦發趣論（Paṭṭhāna）。

此上所列，即巴利語佛典的核心內容——巴利三藏。除此之外，另有後起的重要文獻，包括對經典的註釋、教理綱要書、歷史書、史料等，總稱為「藏外」典籍。

五至九世紀，錫蘭多次派遣僧尼到東南亞地區傳教，巴利三藏乃隨之傳入各國。目前在緬甸、柬埔寨、泰國、寮國、印度、巴基斯坦，以及中國雲南省傣、布朗、德昂等民族地區

的佛教圈，都有巴利系佛典流傳。依巴利佛典所使用的文字而言，計有僧伽羅文、泰文、緬甸文、高棉文、寮文、三種傣文、天城體梵文、拉丁文等八種文字字母音譯的貝葉、紙寫及排印的譯本。另有日文譯本《南傳大藏經》六十五卷，以及巴利聖典協會出版的英譯本。

此外，緬甸在明頓（Mindon）王朝時期（1852～1877），曾召開第五次聖典結集會議，將巴利三藏聖典刻在石塊上。這些石塊尚存於曼德里古託多（Kuthadaw）。1956年，緬甸爲紀念釋迦牟尼涅槃二千五百年，邀請柬埔寨、斯里蘭卡、印度、老撾、尼泊爾、巴基斯坦、泰國等國的比丘，舉行第六次唱誦結集會議，根據各種版本與第五次結集的校勘記，嚴密校勘巴利語三藏，印成迄今最完善的巴利語系大藏經。

巴利佛典迄清末爲止，並未受到我國佛教界的重視。民國以來始稍受佛學界注意。至1992年爲止，巴利佛學要典之已被漢譯者，計有下列幾種：

(1)**《律藏》**：通妙譯。三册。
(2)**《長部》**：江鍊百譯。
(3)**《中部》**：芝峯譯。
(4)**《小部》**：夏丏尊譯。
(5)**《發趣論》**：范寄東譯。
(6)**《大發趣論註》**：范寄東譯。
(7)**《清淨道論》**：葉均譯。
(8)**《阿毗達摩攝義論》等十餘部**：法舫等人譯。皆爲篇幅較小的佛典。

這些漢譯佛典，自《律藏》以下，至《大發趣論》爲止，皆轉譯自日本《南傳大藏經》中所收的日譯本，且大多未曾全譯。譬如《長部》原有三十四經，漢譯僅有二十三經。《中部》共有一五二經，漢譯則僅五十經而已。其中，譯自巴利語原典者，有葉均所譯的《清淨道論》，及法舫所譯的《阿毗達磨攝義論》（另有葉均譯本，名爲《攝阿毗達磨義論》），及其他若干小書。因此，巴利三藏之全部漢譯，仍有待學術界的努力。

◉附一：無憂著〈巴利語文字簡況及其佛典〉
（摘錄自《世界佛學名著譯叢》㉒）

各種文字的巴利三藏典籍

上座部佛教各種文字的巴利三藏原典，可以分爲兩類，一類是貝葉和仿貝葉的漆寫本或墨寫本，另一類是排印本。

貝葉本或仿貝葉本：

1. 貝葉寫本——錫蘭的僧伽羅文，柬埔寨文、緬文、泰文和孟文字母等都有貝葉寫本的巴利文原典，其中保存得最完整的，根據現有的資料，恐怕要算泰國皇家圖書館所藏的拉瑪一世（1782～1809）和拉瑪三世（1824～1851）所修訂的皇室本貝葉三藏了。拉瑪一世時修編的泰文字母三藏典籍，開始於1788年十一月至次年三月完成，前後共歷時五月，參加這一工作的共有二百三十名碩學長老和三十名皇家學者，全部三藏共有貝葉三千五百六十八筴，包括律藏四十卷，經藏一百五十七卷，論藏五十六卷和巴利語詞滙三十五卷。這次編定的全藏還抄出了兩套副本作爲僧侶考試和各寺院抄錄之用。後來在拉瑪三世執政時，又由當時的皇族高僧瓦吉羅納那親王（即拉瑪四世）先後兩次由錫蘭借來了巴利聖典七十卷作參考，修訂了拉瑪一世本後，又抄錄出七部保存，其中的一部，據說裝幀得非常精緻。

2. 貝葉刻本——用針形筆把文字刺寫在貝葉上的佛經。這種刺寫本除了僧伽羅文外，還有我國傣族地區的西雙版納傣文，老撾和泰國北部的傣允及緬甸撣邦的景東一帶的貝葉佛具，也是屬於這一類型的。

3. 仿貝葉的漆寫本或墨寫本——緬甸的古巴利體字母佛典，大多是用墨漆寫在較貝葉略爲寬大的紙質或銅質的紅漆描金的薄片上。我國德宏傣族地區因爲不產貝葉，佛教徒所供誦的佛典都是構皮棉紙裝訂的墨寫本，西雙版納、臨滄和孟連等地，還有一些折疊式的裱本；這些大小形式不同的寫本基本上和漢族地區的這一類型差不多。我國傣族地區的巴利語系佛典，從總目上看來，是包括了全部三藏的音譯

及意譯各經在內的，而且還有著不少的其他藏外典籍。

排印本——現在已經編印出版的上座部三藏，共有以下的幾種：

㈠**巴利原典**

1. 僧伽羅字母本，從十九世紀末葉以來，在錫蘭出版的佛典有長部、中部、相應部及增支部各經。佛涅槃二千五百年紀念時，錫蘭決定把全部巴利三藏譯爲僧伽羅語並與巴利三藏同時出版，現正在印刷中。

2. 泰文字母的排印本。屬於全藏的有兩種：一爲拉瑪五世時1893年的曼谷版全藏，係根據拉瑪三世時寫本修訂後付印的，共三十九卷，印刷了一千部，尚缺《小部經》中的〈本生〉、〈譬喻〉、〈天宮事〉、〈餓鬼事〉、〈長老偈〉、〈長老尼偈〉、〈諸佛譜系〉和〈所行藏〉各經。後來拉瑪七世於1928年又印行了四十五卷的全藏一千五百部，並補排了拉瑪五世曼谷版所缺的各經。此外，泰國還有把全部二萬四千頁的貝葉三藏縮編爲一百零八筴，印刷在一千六百二十張貝葉上的簡本全藏及專爲雨安居時念誦而編印的各經，共九十筴，以便在三個月的雨安居中每天誦完一筴。

3. 緬甸字母本。曾先後出版過包括律藏、經藏中的《長部》各經和論藏的二十卷、二十一卷、三十八卷和三十九卷等四種版本。從1956年至1960年間又校勘了全部三藏，其後又印出了巴利和緬甸語譯文的兩種版本的全藏，五十一卷本的註疏和十一卷本的解疏。

4. 印度的天城體梵文字母本。雖然，這部藏經遠在六十年前即已計劃編印，但最近幾年來才開始出書，現已印出包括經律部分的二十卷，還在陸續地編印中。

5. 英國巴利聖典協會版的拉丁字母本全部三藏六十五卷和註疏。

㈡**譯文**

除了緬甸語譯本已在上面提到外，還有以下的幾種文字：

1. 日本出版的《南傳大藏經》共六十五卷，係根據巴利聖典協會本譯出，未包括全部註疏在內，藏外部分只有：《彌蘭王問經》、《島史》、《小史》、《清淨道論》、《一切善見律註序》、《攝阿毗達磨義論》及《阿育王石刻》等。

2. 我國的《普慧大藏經》中有從日譯《南傳大藏經》轉譯的部份，計有：

(1)《本生經》只有譯出〈因緣總序〉和一至一五〇個本生故事兩卷。

(2)《長部》經典一至三十四各經共兩卷。

(3)《中部》經典的根本五十經一卷。

(4)《發趣論》一卷。

3. 英譯本。自十九世紀末葉以來，先後出版的英譯上座部佛典，幾乎概括了全部三藏，收編在《東方聖書》和《佛教聖書》之內，此外還有各種不同的選譯本或節譯本等。如《律藏》大小品即有三種不同的譯文。

4. 其它的歐洲文字，如德國、法國等的三藏零散譯文大約共在二十種左右。

5. 柬埔寨王國於佛曆2472年（西元1928）起即組成三藏委員會，從事南傳佛典的柬語翻譯工作，經過僧俗學者十一年來的不懈努力，已在佛曆2482年（1938）完成了這項艱鉅的工作，共譯爲一一〇卷，現已出版六十七卷。

6. 我國的兩種傣文佛典譯文。都是貝葉或紙寫本，基本上包括了全部三藏各經在內。

7. 寮文字母的南傳三藏，不論是巴利原典或譯文可能還沒出版過。

◉附二：Charles Eliot著・李榮熙譯《巴利系佛教史綱》第六章（摘錄）

巴利文經典最突出的特點，同時也是缺乏同情心的讀者最感厭倦的特點，就是單字、語句和整段文節的重複。這一部分是文法或至少是文體所產生的結果。巴利文造句法的簡單性以及很少使用從屬子句，導致了相同的片語有規則地並排平列，好像地板上的木板條一樣。用幾個主詞，例如五蘊，來敘述某一件事時，很少發現有一個單獨句子包含一個複合的說

明。一般說來，首先敍述第一蘊的事，然後再照樣重述其它各蘊。但是這種文句冗長的特性，另外還有一個原因，那就是在長時期中三藏經典只以口授相傳。三藏經典以口授的形式傳入錫蘭一百五十多年以後，於西元前二十年伐多伽摩尼王在位時，才第一次在錫蘭寫成文字。這一情況使我們無須懷疑經文的眞實性。因爲全部印度古代文學，不論是散文或者詩歌，都是以口授流傳下來的。甚至在今日，如果全部文稿和書籍都遺失了，大部分古代文學都能夠復原。佛教徒沒有像婆羅門那樣制訂詳細規則來保存和記憶他們的聖典，而且在佛教初期他們具有這樣的觀點，認爲佛教教義不是需要背誦的符咒，而是應該理解和付諸實踐的原則。儘管如此，他們還是努力背誦佛陀的言教，而且也許獲得成功，把這些言教變成最廣泛使用的方言。背誦整部吠陀經典以及附屬論文，即有關儀式、韵律、文法和世系的附屬論文，這是當時常見的事（在印度現在仍能見到這一現象）。有這樣的記憶力，那是不難記住一系列說教中的要點的。佛陀逐日說法，大約有四十五年。他雖然有時談論特殊事情，但他無疑有一套講詞，經常重覆講用。由於他不斷地遷移地方，向新聽衆說法，所以不致有人反對這樣的重覆。在他的弟子中間有受過訓練的婆羅門信徒，在他逝世時必然有許多人，也許有幾百人，已經背熟了他的主要言論的概要。

但是一段說教不如一首詩或以某種記憶法編寫的材料那樣容易記憶。一個明顯的幫助記憶的方法，就是把說教分爲若干標題，冠以數目，每一標題附帶某種顯著的短語，如果這些短語能夠重覆，那就更好。因爲一個預定的公式在許多適當的地方出現，就能保證正確無誤。

巴利文經典令人生厭的機械性的重覆敍述，也可能一部分是由於僧伽羅人不願遺失外國傳教師傳授給他們的聖語，因爲達到這種程度的重覆並不是印度文體的特點。這種情形在梵文佛經中不是像巴利文佛經那樣顯著，但是在耆那教文獻中却非常明顯。適當的使用複述文體是《奧義書》的特色，我們在《奧義書》中發現有反覆敍述的公式，還有按照一個方式構成的連續片語，只有少數幾個字不同。

但是我仍然覺得重覆敍述不僅是說教記錄的特點，而且也是說教本身的特點。我們持有的版本，無疑地是把一段自由說教壓縮成爲編有號碼的段落和重覆敍述的產品。佛陀所說的話一定比這些生硬的表格更爲活潑柔軟得多。（中略）

三藏經典的可靠性必須用印度口授相傳的標準來予以判斷。它的最大缺點就是缺乏歷史感，這一點我們一再注意到了。印度史傳家忽視重要事件，他們記載的事情都是模糊不清，事情的規模和連貫性以及年代都不可查考。他們常常在很小的事實基礎上，或者根本沒有基礎，就建立起一個故事的結構。但是故事一般是很明顯的，所以過去歷史學家的困難不是在於被這些故事引入歧途，而是在於忽視故事中可能包含的眞實因素。因爲印度人具有良好的語言記憶力，所以他們的世系、帝王世系和地名一般說都是正確的，而且他們特別喜歡記憶人名表。他們在敍述學理方面也有眞正興趣。如果佛陀被人曲解了，那倒不是因爲缺乏傳達深奧思想的智慧和能力，而是因爲對神學感興趣的人往往根據自己所愛好的見解來解釋教主的教義。

三藏經典說明了印度傳統的長處和弱點。歷史感的微弱性可以從《小品》關於提婆達多的行爲的記述中看出來。《小品》的編者似乎不能對他所認爲的重大事件作出淸晰的記載。就是這部著作討論寺院規則時，則很豐富而明確，而且其中記載的言論具有眞實可靠的風格。在佛教經典中，印度人記憶力的優點發揮了作用。歷史的連貫性是沒有問題的。在經典中我們只有一段導言，說明某些人物和地點的名稱，然後就是一段說教。我們從律藏中知道，僧人們應當牢記這些事情，而這些事情正是他們能夠背誦的東西。我認爲沒有理由懷疑在

波羅奈所說的教法，以及《長阿含》第一篇中的重覆章節，是佛陀逝世以後不久公認為他的言論的巴利文版本。方言的變化沒有重大意義。阿育王的巴布魯敕文中記載說：「善法因此將久住於世。」據信這句話是引用語，而且很明確地十分接近《增一阿含》中的一段話。阿育王的原話是：Saddhamma cilathitike hasti，而巴利文則是：Saddhammo ciratthitiko hoti。佛陀的語言和我們持有的典籍之間的差異，大致與此類似。在巴利文、梵文和同類的印度語言中，概念集中表現在單字上，而不是漫衍在全句中。這一事實就減低了語言變化的重要性，增加了表達概念的便利。因此波羅奈說教中的主要字眼，即使作為一個沒有文法聯繫的字彙表，也是十分明確地表達了要旨。我可以同樣地設想，《長阿含》的早期經典中所記載的關於宗教生活的進程的那些重覆段節，都是佛陀本人言論的回聲。因為這些段節不僅具有古風而且還有雄辯與高尚的特徵。

〔參考資料〕 淨海《南傳佛教史》附錄；《南傳大藏經解題》（《世界佛學名著譯叢》㉔）；水野弘元《南方上座部論書解說》；《根本佛典の研究》；H. Bode《Pali Literature of Birma》；M. Winternitz《Geschichte der indischen Literature》（有中野義照之日譯本）。

巴德拉巴夫（梵Bhadrabāhu；西元前250～前150）

印度耆那教第六代教主。據空衣派所傳，孔雀王朝始祖旃陀羅笈多王在位時，比哈地區發生長達十二年的大饑饉。其間，巴德拉巴夫帶領一部分耆那教團移居南印度的邁索爾地方，嚴格遵守教團的法規，並遵從教主大雄的改革，主張裸形。其後乃形成不穿衣的空衣派（Digambara），與穿著白衣的白衣派（Śvetāmbara）相對立。

關於耆那教分裂為空衣、白衣兩派的說法，白衣派所傳與空衣派不同。但兩派一致認為，巴德拉巴夫是最後一位知道耆那教全部聖典的高僧。相傳，旃陀羅笈多王退位後，曾皈投巴德拉巴夫出家。並隨之南下，至卡爾巴普（Kalbapp）山修苦行。

巴操尼瑪札（藏Pa-tshab Ñi-ma-grags）

西藏中觀派學者。生於拉薩以北澎裕（Ḥphan-yul）地方的巴操（Spa-tshab）。生卒年不詳。依《青史》記載，氏曾與博多哇的弟子夏爾哇巴（Śar-ba-pa，1070～1141）相往來；又謂其與隆歇爾（Khrom-bsher，1100～1170）為同時代人。據此，可知氏活躍於十二世紀前半葉。

巴操尼瑪札嘗前往喀什米爾從諸師學諸經論，參究二十三年，後返回西藏。其畢生事業主要在翻譯中觀系諸論，尤其是月稱的著作。中觀派學說得以弘傳於衛藏地區，其功厥偉。譯作有月稱《淨明句論》（Mūlamadhyamakavṛtti prasannapadānāma）、《入中觀根本論釋》（Madhyamakāvatāra）、龍樹《六十頌如理論》（Yuktiṣaṣtikā）等，其中，《淨明句論》為龍樹《根本中頌》的註釋。氏曾與印度學僧謨底達（Mudita）合力將月稱《七十空性論廣釋》（Śūnyatā-saptati-vṛtti）的前半部三百餘頌重加改訂。此外，又教授、翻譯《祕密集會》（Guhyasamāja）各品，並改訂《祕密集會》的註釋——《燈作明》（Pradīpodyotana-nāma-ṭikā）。其弟子眾多，以章巴桑伯等四法子最為知名。

巴利聖典協會（The Pali Text Society）

專事出版巴利佛教聖典的文化機構。略稱P.T.S.。係英國學者戴維斯（Davids, T.W. Rhys；1843～1922）於1881年創設於倫敦。成立的主要目的在於校訂、翻譯巴利佛教典籍。參與編輯工作的巴利語學者多不計酬，而協會的財務也大部分靠私人捐獻或東方學學者、大學以及其他機構贊助。首任主席為戴維斯，後繼者依次為其妻戴維斯夫人（Mrs. Rhys Davids，1922～1942年主事）、羅斯博士（

Rose, 1942～1950主事）、史迭德博士（Stede, Wihelm；1950～1958主事）、荷娜小姐（Miss I. B. Horner, 1959～ 主事）等人。

對於巴利文獻的重要性，戴維斯說：「這些文獻的歷史重要性完全無須誇大，無論在民俗、宗教，以及語言上都有莫大的價值。（中略）在語言史中，此種文獻保留了無可指責的證據，代表語言歷程中的過渡中間階段，它是吠陀梵語與今日現代印度語之間的一種語言。」百餘年來，協會的原典校訂及英譯工作粲然有成。刊行的作品除巴利三藏之外，另有《巴利聖典協會學報》、《佛教》、《巴利三藏索引》及《巴利英文辭典》等書。

〔參考資料〕 William Peiris著．梅迺文譯《西洋佛教學者傳》；鄭金德《歐美的佛教》。

巴爾拉姆與喬薩發特(Barlaam and Josaphat)

模倣釋尊傳記而成的基督教聖徒傳奇。成書年代大約在西元六世紀之前。內容敍述印度阿貝尼爾（Abenner）王得一子，命名爲喬薩發特（Josaphat），一占星學者預言王子將成基督教徒，國王排斥基督教，即保護王子於深宮中，不使觸及世事。及王子長大，一日出宮外遊，見種種生老病死事，遂起解脫意念，後得西奈山隱者巴爾拉姆（Barlaam）的教化，而信奉基督教，其父王最後亦信奉基督教云云。

全書主要是模仿佛傳中希達多太子出遊四門而起出家之念的故事而成。故事的發展也有取自於《譬喻因緣經》（Avadāna）及《摩訶婆羅多》（Mahābharata）的痕跡。故事主角的名字巴爾拉姆及喬薩發特，當係由「世尊」的梵文Bhagavat及「菩薩」的梵文Bodhisattva轉化而來的。

此佛教文學的原形，係用摩揭陀語（Magadhī）或普拉克利特（Prākrit，中期印度語）方言書寫成，至中世紀被譯爲波斯語，其後傳譯成希臘語、阿拉伯語等語言。總計有六十種以上的譯本。近代，更有英語、愛爾蘭語、德語、荷蘭語、瑞典語、法語、意大利語等各國語言的譯本。在東亞天主教國家菲律賓也有出版。此故事流傳甚廣，且爲西歐文化受佛教影響的典型。

〔參考資料〕 J. Jacobi《Barlaam and Josaphat》；Max Müller《Migration of Fables》；K. S. Macdonald《Story of Barlaam and Josaphat》；H. Zotenberg《Notice sur le livre de Barlaam et Josaph》。

幻（梵、巴māyā，藏sgyu-ma）

㈠**指假相**：以佛教立場而言，諸法皆由因緣和合而生，由因緣離散而滅，一切事象皆無實體性，故可稱爲幻。《放光般若經》卷三〈問幻品〉云（大正8・17a）：「五陰則是幻，幻則是五陰；十二衰及十八性皆是幻；三十七品及佛十八法亦是幻。」現象無自性而幻現爲有，故稱「幻有」。此外，由幻術師（又稱幻師、幻士）變化種種物，如幻化象、馬等，謂之「幻化」。此爲佛典中所常見之譬喻。

㈡**印度吠檀多學派中商羯羅派的術語**：商羯羅哲學主張最高的存在是「梵」。梵是單純同一性的，因與無明（avidyā）結合，而顯現千差萬別的現象。此差別世界，就俗諦而言爲實有，就眞諦言即幻。約絕對性言之，既非實有亦非無，恰似魔術師所變化的幻像。即現象世界不過是梵的化現，此又稱「幻現說」（vivartavāda）。

此「幻現說」乃高達帕達（Gauḍapāda）取自大乘佛教而立論，並由商羯羅（Śaṃkara）大成的學說。此一學說，除商羯羅派之外，其他吠檀多系的學派均不採用，且常爲他派所駁斥。

〔參考資料〕 ㈠《大智度論》卷五十五；《攝大乘論本》卷中〈所知相分〉；《法華經玄義》卷二（下）；《法華經釋籤》卷六；《十二門論宗致義記》卷上；佐佐木現順《業と運命》。

幻有

佛典對於一切現象的描述。亦即以假幻無實比喻諸法。謂諸法雖存，但並無實有之體性，猶如幻化之物，雖無實性却現有諸相。如《成唯識論》卷一所言，諸蘊之相，依緣而生，故是幻有。《大智度論》卷六云（大正25·101c）：「諸法相雖空，亦有分別可見不可見。譬如幻化象馬及種種諸物，雖知無實，然色可見，聲可聞，與六情相對，不相錯亂。諸法亦如是，雖空而可見可聞，不相錯亂。」

三論系的學者主張諸法幻有故空，法相系的論師則立依他起性爲有。此即所謂的空有論諍，其中以護法、清辯二師的諍論最著。對此空有論諍，《十二門論宗致義記》卷上以爲，兩系論師之相互論難，並非相破，而是相成。以末代有情根器漸鈍，聞說幻有，即執於定有。因此清辯等破有令盡，至畢竟空而得緣起幻有；又因聞說緣生性空，即謂爲斷無，故護法等破空存有，使得不異有之眞性空。其中要義，在於幻有具不違空之「有」義，及不背有之「空」義。

此外，天台宗所立七種三諦中，以幻有爲俗諦，即空爲眞諦。此是通教的教義。諸法乃因緣所生，其體眞空。諸法之當相並非實有，而是幻有。故幻有乃是俗諦云云。

〔參考資料〕《法華玄義》卷二（下）。

幻住派

日本禪宗諸派之一；乃鎌倉末期，入元嗣幻住庵中峯明本法系而返日者的總稱。如遠溪祖雄、復菴宗己、古先印元、無隱元晦、業海本淨、明叟齊哲、大拙祖能等皆爲此派中人。此派的特色，在於繼承派祖中峯的隱遁性格與禪淨一致思想。

此派初創時，遠離中央五山而著重於地方教化。至遠溪的法孫一華碩由，此派與五山逐漸往來密切。後來，三聖、建仁、南禪、建長、圓覺諸寺遂係屬於幻住派。至江戶時代，此派曾蔚成大派。

幻觀成就法

西藏佛教之修法。爲噶舉派明行道六成就之一。其步驟有三，即：⑴認證不清淨之幻色身爲「嘛雅」；⑵認證清淨之幻色身亦爲「嘛雅」；⑶認證一切法皆爲「嘛雅」。茲依《明行道六成就法》（張妙定譯）所載，略述其修法如次：

⑴認證不清淨之幻色身爲「嘛雅」：如教云：「依於業成熟，幻色身得生。」其修法爲行者於自面前，於適宜處，以架座大鏡一面，自照其身而細心觀察。謂於此中之幻我相，想有某種榮耀美譽諂諛等法，一時加於其身，心生喜樂，現於顏面之狀。繼又反之，想有某種所有物被人剝奪，或受人譏毀，心生不喜樂，現於顏面之狀。觀時，設想鏡與己身之間，宛然懸空而有若是之人者，如上以種種順逐其情意之事，加於其身，則其面容改變不一而足。行者但如是細心觀察之。次觀此鏡中幻相與我之幻身原爲一體，無二無別，具以十六比喻法（即所謂如幻城、如白雲、如水中月、如幻術、如夢中身、如鏡中相等），以自忖思而觀之。如是精勤慣習此觀法已，即能認證此身原爲幻化之身，所謂「嘛雅」，並非實在者也。

⑵認證清淨幻色身亦爲「嘛雅」：此有二，①爲觀想所成之清淨幻色身，②爲圓滿現出之清淨幻色身。

①觀想所成之清淨幻色身者，如偈云：「應如鏡中所現者，金剛薩埵妙肖像。感應道交攝受際，於無垢鏡面上現。」其修法係以塑鑄或繪畫金剛薩埵，或他種本尊之妙肖聖像，於適宜位置，令其照射，而反映於面前之淨鏡中，專注視覺及心念以觀之。久即能見其像，活潑如生，在鏡與己身之中間，懸空宛然而住。繼則觀想自己之身，與此聖像，一一正同，無二無別。此自身等同聖尊之觀法功候成熟已，繼復舉任何他人之身，亦觀之等同所觀修之聖尊，無二無別。此之功候各成熟已，後又進行觀修舉凡一切現見於眼者，能一觀想，而即能令其等同聖尊，無二無別。此之功候，又成熟

已，則所有一切情器世間之各體現見者，行者能觀其無一而非本聖諸尊之游戲神通所變現。此即成就本聖諸尊之實相如如觀，或如幻觀，或曰轉一切現見成交佛或母佛觀也。

②圓滿現出之清淨幻色身者，如教云：「是爲一切智根本，能證入者涅槃近。」行者修習於毗盧遮那佛七式之坐儀，能得了知於一切身心靈命之眞實妙諦。謂勿追念於過去，勿預念於未來，更勿寄念於現在，惟以一心不亂，專注觀於當前無盡之天空。於是心念之力，得隨靈力活素，安住於中樞靈脈，而一切雜亂心想，得寂靜境。即得於此境中，出生如烟霧等現相，乃至五勝現相。其時尤有最勝者，即於彼無雲晴空之中，忽然而現出極圓滿相好光明之佛相，正同水中映現清淨月輪，或如鏡中現出勝相，此佛像爲淨妙應化身者，具三十二相，八十形好，且了了分明。

⑶**認證一切法皆爲「嚩雅」**：如教云：「三界一切動靜法，認證無二無異體。」行者如能慣巧於三摩地之安止境者，當於其已具之了知上，更加眞空實相之認證。謂當如實觀察所有一切法，如生死涅槃等，初似有其兩邊對待者，究其實際，當體即空。故當兩邊無著，融爲一道眞空，無二無異。凡所有顯表之一切義諦，終不外正三摩地所勘破之幻法而已。能善了知於此實相，注念不移，持定不失，方可進而圓證於彼究竟眞際之淨光明境。

引因

「生因」之對稱。生近果、正果之因，稱爲生因；引遠果、殘果之因，稱爲引因。《成唯識論》卷二云（大正31・9a）：「此種勢力生近正果名曰生因。引遠殘果令不頓絕即名引因。」就內種而言，以現在的種子生現在身，稱爲生因；引其他枯喪屍骸等，稱爲引因。就外種而言，生芽莖等，稱爲生因；引枯死的草木等，稱爲引因。屍骸及枯草等，均無內、外種，或生於他界，或種經久已滅，而由於生因的勢分力故，仍引它存在。就意義而言，生因之種稱爲引因，並非二因各有別體。

十二有支中，能引支、所引支都是引因。能生支爲生因。即由「無明」到「受」的七支是引因；「愛」、「取」、「有」三支是生因。此乃未潤之七支去「生」、「老死」果猶遠，能引遠果，故稱爲引因。能潤的「愛」、「取」二支與所潤的「有」支去「生」、「老死」之果近，能生近果，故稱爲生因。

引座

引導陞座之意。禪林中，由住持爲大衆介紹即將陞座說法之尊宿或新上任之住持，謂之引座。有兩種情形：其一，他寺尊宿來訪，首座勸請其陞座說法，必由住持爲之引座。其二，他寺住持虛席，請本寺西堂或首座遷補，必先遣專使迎請本寺住持引座，而後受請之新住持陞座。《勅修百丈清規》卷二〈住持日用〉云（大正48・1119b）：「若尊宿相訪特爲上堂，或引座舉揚。」同書卷三〈請新住持〉云（大正48・1124c）：「專使當隔宿懷香詣方丈，觸禮三拜。詞云：拜請和尚來日爲新命和尚引座。」

〔參考資料〕《禪林象器箋》卷十一〈垂說類〉。

引業

指決定某一有情在次一生將轉生於何處的業。爲滿業的對稱。譬如促使我們生而爲人的業，便是引業。而促使我們爲男爲女、爲貧爲富、爲美爲醜的業，便是滿業。亦即引出「總報」之業爲引業，使「別報」圓滿之業稱爲滿業。大、小乘間對此二業的解釋略有出入，玆分述如下：

〔小乘的看法〕《大毗婆沙論》卷十九云（大正27・98a）：「問諸造業者爲先造引衆同分業，爲先造滿衆同分業耶，有作是說：先造引業後造滿業。若先不引後無所滿，猶如畫師先作模位後塡衆彩。」例如吾人同在人間受生，此爲引業所感；其中有男女、貴賤、

賢愚、美醜等差別，此爲滿業所感。

業有順現業、順生業、順後業、順不定業四種。關於引業、滿業，《大毗婆沙論》卷一一四提出三說（大正27·594a）：

「或有說者，二能引衆同分果，亦能滿衆同分果，謂順次生受業、順後次受業。二能滿衆同分果，不能引衆同分果，謂順現法受業、順不定受業。復有說者，三能引衆同分果，亦能滿衆同分果，謂除順現法受。一能滿衆同分果，不能引衆同分果，謂順現法受。復有欲令順現法受業，亦能引衆同分果。若作是說，此四種業，一切皆能引衆同分果及滿衆同分果。」

《俱舍論》卷十五謂：「能引唯三，除順現受。」此與上列之第二說相同。

引業是多業相合引生，還是以一業引生？所引的生是唯一生或多生？關於此，《俱舍論》卷十七云（大正29·92a）：

「一業引一生，多業能圓滿。（中略）雖但一業引一同分，而彼圓滿許由多業。譬如畫師先以一色圖其形狀後塡衆彩。是故雖有同稟人身，而於其中有具支體、諸根、形量、色力、莊嚴。或有於前多缺減者，非唯業力能引滿生。」

即以「一色畫一物之形體」譬喻以一業引一生。以「衆彩塡之」譬喻以多業能莊嚴一生的滿業。

〔大乘的看法〕 唯識宗以爲：以引業感第八識的異熟，以滿業感前六識的異熟。《成唯識論》卷二云（大正31·7c）：「異熟習氣爲增上緣感第八識，酬引業力恒相續故立異熟名。感前六識酬滿業者從異熟起名異熟生，不名異熟有間斷故。」

引業是勢力最强勝的業種子，引第八識總報之果。滿業雖也引果，但引業除引果外，也能引滿業。如此能引之義勝，故名爲引業。滿業是劣業，隨引業成滿果報，故名爲滿業。即在前六識的別報，有賢愚、美醜等差別，是由於滿業的力量。

有關一業引一生、一業引多生，一生是一業所引、多業所引等問題，《阿毗達磨雜集論》卷七云（大正31·728b）：

「復次或有業，由一業力牽得一身，謂由一業力長養一生異熟種子故。或有業由一業力牽得多身，謂由一業力長養多生異熟種子故。或有業由多業力牽得一身，謂由多業刹那數數長養一生異熟種子故，或有業由多業力牽得多身，謂多刹那業更相資待，展轉長養多生異熟種子故。」

〔參考資料〕 《阿毗達磨集論》卷四；《俱舍論》卷十五、卷十七；《大毗婆沙論》卷一一四；《成唯識論》卷二；《俱舍論光記》卷十七；《俱舍論寶疏》卷十七；《成唯識論述記》卷二（末）；《大乘對俱舍抄》卷七。

引磬

寺院中所使用的打擊樂器，又稱手磬。形似酒盅，直徑約七厘米，形狀與仰鉢形坐磬相同。置於一根木柄上端，木柄長約三十五厘米，用細長銅棍敲擊。

引磬之名，見於《勅修淸規》卷二達磨忌條（大正48·1117c）：「行者鳴手磬，維那出班。」同書卷八〈法器章〉云（大正48·1156a）：「小手磬，堂司行者常隨身，遇衆諷誦鳴之，爲起止之節。」

〔參考資料〕 《持寶通覽》卷中。

引路菩薩

即引導亡者往生淨土的菩薩。其名號未見諸經典，然敦煌千佛洞之出土物中有其圖像及其名號。此中，斯坦因所蒐藏之圖像，係唐末之作品。菩薩身以瓔珞天衣莊嚴，其右手持柄香爐，爐中出香煙一縷，煙中有五彩雲，雲中現淨土寶樓閣。左手持蓮華，華上有寶幢。其身後有一女人隨從。圖之右上方，書「引路菩」三字。

此外，伯希和所蒐藏者，分爲上下兩部分。上半繪地藏菩薩趺坐寶座；下半又直分爲三部分，其左端所繪菩薩與斯坦因所藏圖同

趣。左上書「引路菩薩」四字，右端繪飛雲，雲上亦繪有與斯坦因所藏圖像相同之貴婦人隨從在菩薩身後。中央部分爲銘文，雖損毀嚴重，然大抵可知該圖係宋代太平興國年間（976～983），爲王妃祈福所繪。

宋代以後，引路菩薩漸演變成民間信仰。在喪事出殯行列中，常有書寫「往西方引路王菩薩」的輓旗，由人持在行列的前面，以導引亡者往生西方。

引聲念佛

五會念佛之一。即附上曲調而稱揚阿彌陀佛名號。相傳此念佛方法，爲中國法道（一說法照）和尚於定中赴極樂世界，聽聞水鳥樹林念佛之聲，出定後，遂將彼法音流布於教界。或謂慧能系下第三世無相（684～762），爲誘引行者入無念禪定而教此引聲念佛。《歷代法寶記》云（大正51・185a）：「金和上每年十二月、正月，與四衆百千萬人受緣，嚴設道場處，高座說法，先教引聲念佛。盡一氣念。絕聲停念訖云：無憶、無念、莫妄。無憶是戒，無念是定，莫妄是惠。此三句語，即是總持門。」

日僧圓仁入中國五台山時，曾學此念佛之音曲而傳入日本。依《慈覺大師傳》所載，圓仁於仁壽元年（851），首度在比叡山舉行中國五台山的念佛三昧法。另依《山門堂舍記》載，圓仁逝世後之翌年（貞觀七年，864）八月十一日，相應和尚遵照圓仁遺言，舉行念佛三昧，此後成爲恒例並傳布於日本各地。

〔參考資料〕《金剛界大法對受記》卷六；《淨土五會念佛略法事儀讚》；《慈覺大師傳》；《元亨釋書》卷三。

心（梵、巴citta，藏sems）

即具有緣慮作用的心王、心所等。又稱心法、心事。在佛典中，依派別或經論的不同，而各有不同的指謂。略如下述：

㈠**心王及心所法的總稱**：相對於色、身而言。亦即不分心王、心所，廣指能緣慮知之法，於五蘊中總指受、想、行、識等四蘊。舊譯《華嚴經》卷十載（大正9・465c）：「心如工畫師，畫種種五陰，一切世界中，無法而不造。」《大乘起信論》（大正32・575c）：「所言法者，謂衆生心，是心則攝一切世間法、出世間法。」

㈡**指心王**：相對於「心所法」而言。爲精神作用的根本主體。指六識或八識，此係就有慮知之法中，特將六識或八識稱爲心。若就五蘊分別之，心即識蘊，心所法攝受、想、行等三蘊，如《大乘阿毗達磨雜集論》卷三云（大正31・705a）：「心謂識蘊七識界及意處，心所有法謂受蘊、想蘊、相應行蘊及法界法處一分。」又，《辯中邊論》卷上（大正31・465a）：「異門相者，唯能了境總相名心，亦了差別名爲受等諸心所法。」

小乘說一切有部謂心王僅有一種，即眼、耳、鼻、舌、身、意六識乃心王所攝，而不是六個獨立個體。此中，眼等前五識係指與五種感官相應之識，第六識——意識則對於一切事理都有思慮分別之作用。大乘瑜伽行派則謂心王有八，即於眼等六識上加末那、阿賴耶等二識。據瑜伽行派所述，末那識以第八阿賴耶識爲所依，又以第八識爲所攀緣之對境，不斷地進行思維度量，執爲自內我相。第八識之阿賴耶識，意譯爲藏識。瑜伽行派認爲阿賴耶識能含藏一切現象之種子，並由種子顯現行起（現行）而變現出一切現象。

㈢**第八阿賴耶識的別名**：相對於此，前六識稱爲識，第七識名爲意。《瑜伽師地論》卷六十三（大正30・651b）：「諸識皆名心意識，若就最勝，阿賴耶識名心。」《大乘阿毗達磨雜集論》卷二（大正31・701a）：「心者，謂蘊界處習氣所熏一切種子阿賴耶識，亦名異熟識，亦名阿陀那識，以能積集諸習氣故。」此乃以心爲積集之義，阿賴耶識有積集種子之義，故特以心爲其別名。

另外，慧沼《金光明最勝王經疏》卷二（

末），謂心總有四種之別（大正39・218b）：

「凡言心者有四義：㈠眞實名心，如般若多心，即眞如理亦名爲心故，勝鬘經云自性清淨心，彼名乾栗心。㈡緣慮心，即通八識，彼名質多。㈢積集義名心，亦通八識，通能所積集故。㈣積聚最勝義名心，即唯第八。」

此中，第二、第三係以八識名爲心，相當於以心王爲心之義；第四唯將第八阿賴耶識名爲心，即以心爲阿賴耶識的別名。

第一之眞實心，即指汗栗馱（hṛd）心。梵語hṛd，或譯作肉團心、堅實心，原語係具有心、精神、心臟等義之中性名詞。猶如樹木之心，爲萬物所具有的本質，爲中心之「心」。亦如萬法具有眞如法性之眞實心，即指如來藏心，非爲緣慮心。另依《大日經疏》卷四所說，係指肉團心（心臟）而言。密教謂觀想凡夫之汗栗馱（即肉團心、心臟）爲八葉蓮華，以開顯自己之佛身，故衆生之自性眞實心稱爲汗栗馱。

◉附一：印順《如來藏之研究》第三章（摘錄）

「心」有種種統一的意義，所以在佛法的發展中，學者的解說，傾向於心的統一。

⑴如阿毗達磨論者的「心王」說：人心有或善或惡，或受或想或思等無數的作用，在分別的論究中，受、想等被分離出來，稱爲「從心而有」，「依心而起」的「心所有法」。「心所」以外的，稱爲心（王）——六識。分離了「心所有法」的心，近於現代心理學上的統覺作用。從種種心所而論到所依的一心（六識中的一識），也會被誤解爲心體與心用。好在阿毗達磨論者不這麼說，認爲心與心所是同樣的，只是總相知（是心）與種種別相知（是心所）的差別。

⑵如一心論者：引用「心徧行獨行」，而以爲不同的六識，只是一心的差別。

⑶如心性本淨論者：經上說：「心極光淨，客塵所染」，依世俗的譬喻，而解說爲「性淨而相染」。心是內在的一心，雜染或離染，而心體是清淨的。佛教界傾於內在的統一，是與世間心境相應的。一般人的見解，總是這樣的：說到生死相續，就想到有一貫通前死後生者的存在，否則就不能說前後延續。說到從雜染到清淨，從繫縛到解脫，就設想爲必有一貫通染與淨，貫通縛與脫的存在。這是世間的知見，爲成立一心，或神我的意識根源。心染而有煩惱，煩惱除了而心還清淨，「心」就是貫通染淨的所依自體，正如洗衣的衣，磨鏡的鏡，鍊金的金一樣。以世俗譬喻而成立的「心性本淨」，確是適合於世間一般的見識，而富有啓發人心向善的作用。

◉附二：〈五心〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

所謂「五心」，是心識緣對境時，次第而起的五種作用。語出《瑜伽師地論》卷一、卷三等。即：

⑴率爾心：詳稱率爾墮心，即能緣的心初墮所緣境之意，指心識初緣對境那一刹那的心。此時，心還未有任何分別，只不過忽然現起能緣的作用而已。

⑵尋求心：謂率爾心一轉，思尋推求，審細了知所緣境爲何。

⑶決定心：謂尋求心一轉，了知決定所緣境。

⑷染淨心：謂決定心一轉，根據對境的差別，對有怨者起惡心，對親者生善心，對怨親共無者住捨心。

⑸等流心：謂染淨心相續等流。

此五心，率爾心只是一刹那，其餘綿亙多念。五念具生是在因位新接一境的情況，若是舊境，則只有後三心、後二心或一心發生。又，尋求心必有率爾心。在前五識，有率爾心必有尋求心；第八識則不然。八地已上至佛果得任運決定，故無尋求心，只有四心。若就八識論五心的有無，前六識具五心，七、八二識僅有四心。但前六識中，第六識雖具有五心，前五識的因位無染淨心，因勢力劣弱無可分之故，至果位方有五心。

第七識中，未轉依位缺率爾、尋求二心；初轉依位有可稱爲率爾心者，故具四心。第八識不與欲心所俱起，故無尋求心，只有四心。又有一說認爲前五識只有率爾與尋求二心。以上是依《法苑義林章》之意。《宗鏡錄》主張前五識沒有尋求心，唯第六識具有五心，第七、第八二識缺率爾、尋求二心，僅有三心。

此外，《法苑義林章》在自他識上論亂不亂之義，立自他俱不亂、他亂自不亂、自亂心不亂、他亂自亦亂、自亂心亦亂五門。

◉附三：〈心行〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

「心行」一詞，即梵語citta-carya的漢譯。有下列諸義：

㈠**精神作用**：如《大般若經》卷五五五云（大正7・864b）：「色蘊心無邊際，色蘊心行生故。受想行識蘊心無邊際，受蘊等心行生故。」《瑜伽師地論》卷五十〈建立品〉云（大正30・574c）：「如阿羅漢夢中心行到究竟地，菩薩心行當知亦爾；如阿羅漢覺時心行，如來心行當知亦爾。」

此外，《小品般若經》卷九〈隨知品〉云（大正8・580a）：「色心所行故無邊，受想行識心所行故無邊。」《法華經》卷六〈法師功德品〉云（大正9・50a）：「三千大千世界，六趣衆生，心之所行，心所動作，心所戲論，皆悉知之。」其中，「心所行」或「心之所行」皆同心行之意。

㈡**心的行境**：即精神能力之範圍界限。如《中論》卷三〈觀法品〉第七偈云（大正30・24a）：「諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。」《維摩詰所說經》〈文殊師利問疾品〉云（大正14・544c）：「又問：諸佛解脫當於何求？答曰：當於一切衆生心行中求。」

㈢**心之所念**：即「希望」。《入楞伽經》卷一〈請佛品〉云（大正16・517b）：「爾時，聖者大慧菩薩摩訶薩，先受楞伽羅婆那王所啓請已念楞伽王，知諸一切大菩薩衆心行之法。」新譯《華嚴經》卷六十二云（大正10・335c）：「時此如來，即伸右手，而摩我頂，爲我演說普眼法門。（中略）能照一切衆生心行，能了一切衆生諸根，隨衆生心，悉令開悟。」此外，《法華經》卷一〈方便品〉云（大正9・7c）：「衆生心所念，種種所行道，若干諸欲性，先世善惡業，佛悉知是已，以諸緣譬喻，言辭方便力，令一切歡喜。」《大般若經》卷五五一云（大正7・837a）：「願垂照察我心所念及誠諦言。」其中，「心所念」即是心行。

㈣**指意向、意氣等**：如《摩訶止觀》卷五（上）云（大正46・59b）：「衆生心行各各不同，或多人同一心行，或一人多種心行，如爲一人衆多亦然，如爲多人一人亦然，須廣施法網之目，捕心行之鳥耳。」又，《碧巖錄》第六十九則（大正48・198c）：「擧南泉、歸宗、麻谷同去禮拜忠國師。至中路，南泉於地上畫一圓相云：道得即去。歸宗於圓相中坐，麻谷便作女人拜。泉云：恁麼則不去也。歸宗云：是什麼心行。」皆是此意。

㈤**心與行之併稱**：如淨土教以安心與起行爲他力之心行，發心與修行爲自力之心行。

〔參考資料〕《入楞伽經》卷九；《大乘莊嚴經論》卷二；《十八空論》；《瑜伽師地論》卷一、卷一百；《攝大乘論本》卷二；《顯揚聖教論》卷十七；《成唯識論》卷二；勝又俊教《佛教における心識說の研究》；水野弘元《パーリ佛教を中心とした佛教の心識論》；中村元（等）編《佛教思想》第九冊〈心〉；平川彰編《佛教と心の問題》。

心印

㈠**又名佛心印**：謂禪之本意，不立文字，不依言語，直以心爲印，故曰心印。《祖庭事苑》卷八云（卍續113・224上）：「心印，達磨西來，不立文字，單傳心印，直指人心，見性成佛。」

又，心者佛心，印者印可、印定之義。此印能印可或印定佛法之實義，猶如經中之三法

印、一實相印。以此佛之心印直印於衆生之心，謂之以心傳心。《傳法正宗記》卷二云（大正51・725b）：「夫心印者，蓋大聖人種智之妙本也；餘三昧者，乃妙本所發之智慧也。皆以三昧而稱之耳。心印即經所謂三昧王之三昧者也，如來所傳乃此三昧也。」

《黃檗傳心法要》云（大正48・382a）：「迦葉已來，以心印心，心心不異。印著空，即印不成文。印著物，即印不成法。故以心印心，心心不異。」《六祖壇經》亦云（大正48・359a）：「師曰：吾傳佛心印，安敢違於佛經。」懷則《天台傳佛心印記》云（大正46・936b）：「我心本具，不從他得，名為不傳。心雖本具，點示方知，是為傳。此不傳之妙，如印即心，是名心印。」今彼此會意曰心心相印，即本此意。

㈡密教以《大日經》之說法為心印：心者，精要之義；印者，決定之義。謂此經所說，為三乘之精要，而決定三乘。《大日經疏》卷三云（大正39・612b）：「於種種聖言無不統其精要，若能持是心印，廣開一切法門，是名通達三乘。」《大日經疏演奧鈔》卷二云（大正59・21b）：「心印者，心精要義，印決定義。此經所說為心為印，廣開一切法門，是故持此心印，名通達三乘。」

〔參考資料〕 ㈠《景德傳燈錄》卷四；《碧巖錄》第一則；《寶峯雲庵真淨禪師住金陵報寧語錄》；《續傳燈錄》卷十八。

心昭（1329～1400）

日本曹洞宗僧。越後國（新潟縣）人，俗姓源，字源翁，號空外。五歲，入鄉里之陸上寺任童子。十六歲，剃髮受戒。十八歲，從能登國（石川縣）總持寺峨山韶碩廣學經論，後得印可，嗣其法。其後，應伯耆國（鳥取縣）八橋郡保長忠敦之請，任退休寺初祖。文和三年（1354），創建五峯山泉溪寺，延文五年（1360）開堂。應安四年（1371）應結城氏之聘，主安穩寺。七年，創會津（福島縣）慶德寺。永和元年（1375），創法石山常在院，又再建熱塩眞言宗慈眼寺，改名示現寺。後聞下野國（栃木縣）那須野之殺生石為害人畜，遂於至德二年（1385）至其所，解脫殺生石之魂，使其成為護法神，一時聲名大噪。將軍足利義滿為建泉溪寺，後小松上皇賜號「能照法王禪師」。晚年退隱示現寺。應永七年（1400）正月七日示寂，享年七十二。嗣法弟子有齡山、大仙、前三、雪庭、大雪、雪江、壺天等人。

〔參考資料〕 《日域洞上諸師傳》卷上；《日本洞上聯燈錄》卷二。

心覺（？～1180）

日本眞言宗僧。號佛種房。京都人，平實親之子。初入園城寺剃髮受戒，住常喜院學天台教觀。一日，於宮中與三論宗的珍海論義，答辯辭窮，故捨顯教歸密教。從醍醐寺的賢覺、實運受小野流。並入大和國（奈良縣）光明山苦修二十五年。後登高野山，住山門建常喜院。保元二年（1157），受兼意之兩界灌頂。應保二年（1162），又在金剛寺受覺仰之阿闍梨傳法。安元元年（1175），受熊野三山別當湛增推舉為遍照光院住持。治承四年（1180）二月，將住持一職讓給弟子顯覺。六月示寂。年壽不詳。世稱宰相阿闍梨、常喜院阿闍梨。著作甚多，有《別尊雜記》五十卷、《別尊要記》四卷、《眞言集印》一卷、《眞言集》五卷、《心目鈔》三卷、《貝葉集》五十卷、《多羅葉鈔》一卷等。

心王銘

一卷。梁・傅翕撰。全稱《傅大士心王銘》，亦稱《心王論》。收在《大正藏》第五十一冊《景德傳燈錄》卷三十。係詠心性之根本的宗教哲理詩。全書由四言八十六句三四四字的韻文構成，內容述說「心即是佛」之玄理，以明「心外無佛」之義，為禪宗「韻體書」之嚆矢。又因風韻高雅、文義幽妙，古來即受珍

視。

文中「是心是佛，是佛是心」或「即心即佛，即佛即心」之要旨，乃出自舊譯《華嚴經》卷十「心、佛及衆生，是三無差別」之經句。又，「心王亦爾，身內居停，面門出入」之句，可視爲《鎭州臨濟慧照禪師語錄》中「赤肉團上，有一無位眞人，常從汝等諸人面門出入」之原形。而「水中鹽味，色裡膠淸」之句，爲禪家之常用語。

本書之註釋有智見《心王銘記》、宜然《雙林傅大士心王銘玄譚》、辯和《心王銘夜話》、本光瞎道《心王銘參註》及《心王銘鑽燧》各一卷。

又，本書除收於《景德傳燈錄》卷三十外，亦見於《五燈會元》卷二、《佛祖歷代通載》卷九、《釋氏稽古略》卷二等，而《宗鏡錄》卷二十二標爲「心王論云」之文，係引用最初的二十二句。

◉附：〈傅大士心王銘〉（摘錄自《景德傳燈錄》卷三十）

觀心空王，玄妙難測。無形無相，有大神力。能滅千災，成就萬德。體性雖空，能施法則。觀之無形，呼之有聲。爲大法將，心戒傳經。水中鹽味，色裡膠淸。決定是有，不見其形。心王亦爾，身內居停。面門出入，應物隨情。自在無礙，所作皆成。了本識心，識心見佛。是心是佛，是佛是心。念念佛心，佛心念佛。欲得早成，戒心自律。淨律淨心，心即是佛。除此心王，更無別佛。欲求成佛，莫染一物。心性雖空，貪瞋體實。入此法門，端坐成佛。到彼岸已，得波羅蜜。慕道眞士，自觀自心。知佛在內，不向外尋。即心即佛，即佛即心。心明識佛，曉了識心。離心非佛，離佛非心。非佛莫測，無所堪任。執空滯寂，於此漂沈。諸佛菩薩，非此安心。明心大士，悟此玄音。身心性妙，用無更改。是故智者，放心自在。莫言心王，空無體性。能使色身，作邪作正。非有非無，隱顯不定。心性離空，能凡能聖。是故相勸，好自防愼。刹那造作，還復漂沉。淸淨心智，如世黃金。般若法藏，並在身心。無爲法寶，非淺非深。諸佛菩薩，了此本心。有緣遇者，非去來今。

〔參考資料〕《五燈全書》卷三；《先覺宗乘》卷一；《居士傳》卷七；《居士分燈錄》卷上；忽滑谷快天《禪學思想史》；境野黃洋《支那佛教精史》；鈴木大拙《禪思想史研究》三。

心意識

即心、意、識的併稱。係依據意義之不同，而將能緣之心分別爲此三種。「心」是梵語質多（citta）的意譯，爲集起之義。「意」是梵語末那（manas）的意譯，爲思量之義。「識」是梵語毗若南（vijñāna）的意譯，爲了別之義。亦即「心」爲精神作用之中心，「意」指思考作用，而「識」則係認識作用。關於其中意義，大小乘有不同的說法。

㈠小乘的說法：謂心、意、識三者名稱雖異，其體則爲一。《俱舍論》卷四（大正29・21c）：「集起故名心，思量故名意，了別故名識。復有釋言：淨不淨界種種差別故名爲心，即此爲他作所依止故名爲意，作能依止故名爲識。故心意識三名所詮，義雖有異，而體是一。」另外，關於其名義之不同，《大毗婆沙論》卷七十二列舉多種說法：⑴世有差別，謂過去名意，未來名心，現在名識故。⑵施設有差別，謂界中施設心，處中施設意，蘊中施設識。⑶義有差別，謂心是種族之義，意是生門之義，識是積集之義。⑷業有差別，謂滋長是心業，思量是意業，分別爲識業。

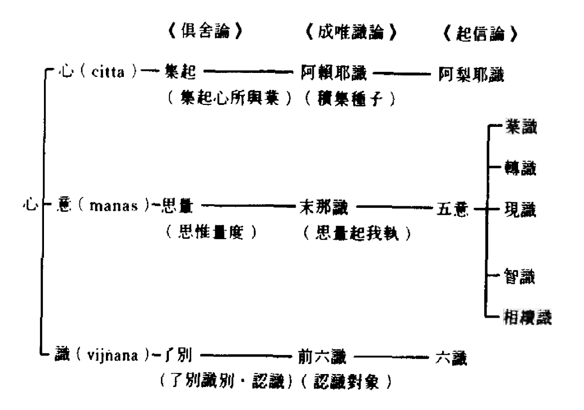
㈡大乘的說法：謂心、意、識其體各別，「心」爲第八阿賴耶識，「意」指第七末那識，「識」指前六識。蓋因阿賴耶識之集起義勝，故名爲心；末那識之思量義勝，故稱爲意；前六識之了別義勝，故稱爲識。《成唯識論》卷五（大正31・24c）：

「薄伽梵處處經中說心意識三種別義，集起名心，思量名意，了別名識，是三別義。如是三義雖通八識，而隨勝顯，第八名心，集諸法種起諸法故；第七名意，緣藏識等恒審思量爲我等故；餘六名識，於六別境麁動間斷了別轉故。如入楞伽伽他中說：藏識說名心，思量性名意，能了諸境相，是說名爲識。」

又，《大乘起信論》以「心」爲阿賴耶識，「意」爲五意，「識」爲六識，其旨與《瑜伽》等所說無異，但說「意」有五種之別，則頗爲不同。其文云（大正32・577b）：

「生滅因緣者，所謂衆生依心意意識轉故。此義云何？以依阿梨耶識說有無明。不覺而起，能見，能現，能取境界，起念相續，故說爲意。此意復有五種名，云何爲五？一者名爲業識，謂無明力不覺心動故。二者名爲轉識，依於動心能見相故。三者名爲現識，所謂能現一切境界，猶如明境現於色像，現識亦爾，隨其五塵對至，即現無有前後，以一切時任運而起常在前故。四者名爲智識，謂分別染淨法故。五者名爲相續識，以念相應不斷故。（中略）復次言意識者，即此相續識，依諸凡夫取著轉深計我、我所，種種妄執隨事攀緣，分別六塵，名爲意識，亦名分離識，又復說名分別事識。」

茲將前列諸說表列如次：



此外，《佛性論》卷三以「心」配於六識心，「意」配於阿陀那識，「識」配於阿梨耶識。此說又異於前述諸說。

〔參考資料〕《入楞伽經》卷七；《解深密經》卷二；《瑜伽師地論》卷六十二；《五事毗婆沙論》卷下；《阿毗曇心論》卷一；《成實論》卷五。

心經會

日本佛教用語。指以讀誦《般若心經》爲主的法會。日本自奈良時代以來，天災地變、飢饉疫病四起，爲禳災招福，宮中及諸大寺多讀誦《大般若經》、《金剛般若經》等，於是此類般若經典成爲護國法要而倍受重視。

平安時代以後，《般若心經》亦同樣基於禳災招福的目的而廣被讀誦。天文九年（1540）疫病流行時，後奈良天皇即親自書寫《般若心經》，命僧供養。又，此天皇在生日當天，命宮女讀《般若心經》千卷，以祈求延命長壽，至江戶時代，於天皇誕辰誦此經之行事遂成常例。

心王心所（梵citta-caitta）

心王與心所的併稱。心王是心的主體，心所指從屬於心王之精神作用。有關心王與心所的關係，大小乘經論多自二者之特質、相應關係及二者之一異等加以論說，而說法互異，茲略述如下：

⑴王所之特質：心王緣對境之總相（即大體），恰如國王總攬政治之大綱，故稱心王。心所，詳稱心所有法，意指爲心王所有之法，即伴隨心王而起，於總相上緣別相細義，恰如從臣擔任一部分職務。《成唯識論》卷五謂，心所依止於心王而起，相應於心王、繫屬於心王而起，故稱心所有。若將萬有分爲色、心二者，相對於色法時，心王、心所共稱爲心法；若王、所相對時，唯心王稱爲心法。

小乘俱舍家於心王立眼、耳、鼻、舌、身、意等六識，於心所立十大地法、十大善地法、六大煩惱地法、二大不善地法、十小煩惱地法、八不定地法，稱之爲六位四十六心所。大乘唯識家等，於心王立前述六識及末那識、阿賴耶識等八識，於心所則立遍行五、別境五、

善十一、煩惱六、隨煩惱二十、不定四，稱之爲六位五十一心所。

關於心王、心所取所緣境之行相，《成唯識論》卷五云（大正31・26c）：「心於所緣，唯取總相。心所於彼亦取別相，助成心事，得心所名，如畫師資作模塡彩。」例如，眼識緣色境中之青色時，心王但取青色之總相，心所則於其總相上取濃淡等別相，更依可意、不可意而起好惡之分別。

⑵**王所之相應**：大小乘均以心王、心所其義有相等處，故說相應。但俱舍家立五義平等，唯識家說四義平等。即俱舍家認爲心王心所，①其所依平等，如心王依托等無間緣之意根、眼根而起，心所亦以之爲所緣而依，故所依同一無別。②所緣平等，如心王緣色境則心所亦緣其境，心王緣一境則心所亦緣一境。③行相平等，如心王緣青色之行相，心所亦緣青色之行相。④時平等，指心、心所於同一剎那現行。⑤事平等，事指事體，如心之事體爲一。各各心所之事體亦唯一無二，絕無於同一聚之心品中，同一心所有兩箇作用。唯識家則於小乘之五義平等中，除去行相平等而立四義平等。

如上所述，大小乘皆認爲心王與心所有密切的關係，因此，心王不孤起，必與心所俱起；心所亦必從心王而起，但非一切心所與一切心王俱起。若依俱舍家所說，六位四十六心所中，除八不定地法之惡作、睡眠、慢、疑四者以及十小煩惱地法之外，餘皆通六識而起。唯識家則認爲第八阿賴耶識與遍行之五心所相應，第七末那識與五遍行、癡見慢貪等四根本煩惱，及掉擧、惛沈、不信、懈怠、散亂、放逸、失念、不正知等八大隨煩惱等十八心所相應，第六意識與五十一心所皆相應，前五識與五遍行、五別境、十一善、貪瞋癡三根本煩惱、無慚無愧二中隨煩惱、八大煩惱等三十四心所相應而起。

⑶**王所之一異**：小乘有部認爲四十六心所別體實有，覺天等則以之爲心之分位差別而無別體。唯識大乘則以小乘諸說爲未了義，《成唯識論》卷七云（大正31・36c）：「若離心體有別自性，如何聖教說唯有識？（中略）若即是心分位差別，如何聖教說心相應？」而主張心王與心所非即非離。

關於王所別體說之所以存立，理由有二：

⑴如緣一境時，一念之心性作用有欲樂、喜悅等多種行相產生。

⑵隨所緣之境有總相別相之體義二者，能緣之心亦應有二種差別。但非五十一心所悉有別體，就中有假實，其假僅係分位假立。

◉附：熊十力《佛家名相通釋》卷上〈心心所〉（摘錄）

此等名詞，初學驟聞，苦難索解。實則得解以後，亦甚平常。凡每一大學派之專著，其思想自成宏大深密之統系。其名詞恒如一獨立國之語言，初學讀之，不能不爲其所困，然倘能不憚艱阻，反復數過，精心以求之，久而必尋得其思路。蛛絲馬迹，此牽彼引；千途萬轍，莫不貫穿。思路既得，一切了無餘蘊矣，恐厭煩文，還歸本事。所謂心心所者何耶？通途談心，隱然若有一整個的物事，名之曰心。而佛家則正欲對治此等觀念，於是以解析之方便，分析此識，而說有六：所謂眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識是也（此小乘說）。未幾更析之爲八，於前六識外，加第七末那識，及第八阿賴耶識（此大乘說）。如此，則心已不是整個的物事了，然猶以爲未足，又更於每一心之中，分析心與心所。如眼識，並不是一個整體。它是心及許多心所類聚而成，因此，可名眼識聚（非整體故曰聚）。將眼識與耳識等對待而談，眼識便是獨立的一種識。但就眼識本身說，他還不是一個獨立的整體，却是心及許多心所的類聚，而强名爲一個眼識。心是一，心所便多。心所雖多，皆依一心而與之相應合作，心以一故，乃於諸心所而爲之主。無主，則心所既多，將紛然無所繫屬。多不能制多，故心以一而爲多所之主也（多所之所，即

心所省稱也，後當準知）。由此，心亦名王。故一個眼識，實爲王所之類聚而成。眼識如是，耳識乃至第八阿賴耶識，皆應準知。吾教學以來，見學子於心心所之說，總模糊而不得了解。實則只須用思考與推理作用，並將自家意見放下，而完全體合論主的思路，自無隔閡之患矣（論主猶言著者）。又有當注意者，佛家此等解析，當初固爲對治凡情執著之一種方便，本明心無獨立的實自體，以此破除神我之執而已，非眞計著心爲多數分子之集聚體也。其立說，但以分析之形式，元無所建立，但至後來世親一派，乃始建立唯識，卻失去法相家的精神，而直成爲集聚論。吾已於新論繩之。學者熟玩《三十論》而得其統系，方信吾非妄議前哲也。然《三十論》之宏廓，與其解析力之精銳，要是千古鉅典，學者必須精究，且非眞解世親學，亦不知《新論》所由作也（《新論》即《新唯識論》之省稱，後皆倣此。）

又心所者，具云心所有法，以諸心所（不一故言諸也）各有自性，但依止於心，而與心相應故（協合如一，名爲相應），屬於心故（屬者繫屬），即是心上所有之法故，因名心所有法，簡稱心所。

〔參考資料〕《俱舍論》卷四；《成唯識論》卷三；《俱舍論光記》卷一、卷四；《成唯識論述記》卷七（本）；《成唯識論演祕》卷五（本）。

心性本淨

謂心之本性清淨無染。《舍利弗阿毗曇論》卷二十七云（大正28·697b）：「心性清淨，爲客塵染。凡夫未聞故，不能如實知見，亦無修心；聖人聞故，如實知見，亦有修心。心性清淨，離客塵垢。凡夫未聞故，不能如實知見，亦無修心；聖人聞故，能如實知見，亦有修心。」

關於心性之是否清淨，佛教各派之間頗有爭議。據《異部宗輪論》所載，部派佛教中，大衆部持「心性本淨，客塵隨煩惱之所雜染，說爲不淨。」又據《大毗婆沙論》卷二十七載，分別論者謂（大正27·140b）：「心本性清淨，客塵煩惱所染汚，故相不清淨。」《大毗婆沙論》破之云（大正27·140b）：

「若心本性清淨，客塵煩惱所染汚，故相不清淨者，何不客塵煩惱本性染汚與本性清淨心相應，故其相清淨。若客塵煩惱本性染汚雖與本性清淨心相應而相不清淨，亦應心本性清淨不由客塵煩惱相不清淨，義相似故。又，此本性淨心爲在客塵煩惱先生，爲俱時生。若在先生，應心生已住待煩惱，若爾應經二剎那住，有違宗失；若俱時生，云何可說心性本淨。」

《成實論》卷三〈心性品〉則謂心性本淨說雖爲佛所說，然佛作此說乃因衆生執心爲常住，爲破其執而說爲客塵煩惱所染之心爲不淨，又恐懈怠衆生聞心不淨而退卻，故又說心之本性爲清淨。亦即佛說心性本淨係方便說。

至於大乘佛教思想則承繼心性本淨說而又有發展，在初期、中期及後期大乘經論中皆可窺見「心性本淨客塵煩惱所染」的思想型態；且以如來藏、佛性、菩提心、心眞如、法性心、空性、淨識、阿摩羅識、唯識實性、圓成實性、心體等形容心性，而作思想上的推衍。

◉附一：印順《如來藏之研究》第三章（摘錄）

「心性本淨」與鍊金等譬喩，《巴利藏》都在《增支部》中；漢譯《雜阿含經》，鍊金譬喩屬於「如來記說」部分。如考論沒有錯誤，那末「如來記說」與《增支部》所說，「心性本淨」與鍊金等譬喩，都是「各各爲人」——啓發人爲善的意趣；不是第一義悉檀（顯揚眞義），當然是「非了義說」了。《成實論》卷三（大正32·258b）說：「心性非是本淨，客塵故不淨，但佛爲衆生謂心常在，故說客塵所染則心不淨。又佛爲懈怠衆生，若聞心本不淨，便謂性不可改，則不發淨心，故說本淨。」

《成實論》的思想，近於經部（Sūtravādinaḥ）。《成實論》是不同意「心性本淨」的，但對「心性本淨」的教說，從應機設教

——對治的爲人意義，加以解說。有些人以爲心是常在（住）的；在「原始佛教」中，常心是愚癡的邪見。對治常心的邪執，所以說心是可以成爲不淨的。可以不淨，可見心是非常了。有些人自覺得心地不淨，煩惱重重，所以因循懈怠，不能勇猛的發心修行。爲啓發這些懈怠人的善心，所以說：自心本來是清淨的，暫時爲煩惱所染，爲什麼不自勉而發淨心呢！爲什麼爲衆生說如來藏？《寶性論》舉出了五項理由，第一項就是「以有怯弱心」，與《成實論》「爲懈怠者」說相合；也與《增支部》的「各各爲人生善」相合，這應該就是說「心性本淨」的根本意趣。

「心性本淨」論者，並不是從義理的論究中，得出「心淨」的結論；也不是大乘那樣，以自己修持的體驗爲依據。古代的「心性本淨論」者，如「分別論者」、「一心相續論者」，主要是應用世俗的譬喻，以譬喻來說明「心性本淨」。如上文所引的，「一心相續論者」，舉浣衣、磨鏡、鍊金等譬喻；「分別論者」，以銅器（垢或除垢）、日月爲五事所覆、頗胝迦等譬喻。這些譬喻，如浣衣、磨鏡、鍊金、除銅器垢，比喻了性本清淨，只是染上些塵垢，可以用浣、磨等方法來恢復本淨；這是轉染還淨的說明。這些譬喻，有自體與外鑠的「主」、「客」意義。日月爲五事所覆，五事是煙、雲、塵、霧、羅睺羅手。雖譬喻的意義相近，但以日光與陰闇相關涉，說明心與煩惱的「相應相雜」，可以引申出「道與煩惱同在」的理論。頗胝迦寶（sphaṭika），是「瑩淨通明」的，與紅色等物品在一起，就會成紅色等。這一譬喻，本是數論（Sāṃkhya）外道用來比喻自我與覺的。《順正理論》引用了頗胝迦喻，早一些的唯識學要典《解深密經》，也用來比喻三性的染淨。「心性本淨」論者專憑譬喻來說明的學風，使我們想到了《如來藏經》、《大般涅槃經》（前分）的風格。古代的正理（Nyāya）學派，立譬喻量（upamana-pramāṇa），以爲譬喻有成立正理的力量。在後起的論理學中，譬喻量沒有成立正理的力量而被取消了，然古代以爲是可以成立的，所以部分佛經廣泛的應用。成立「心性本淨」的譬喻，是通俗的，合於常情的，在佛法普及化的過程中，容易爲人接受而日漸光大起來。然佛法立二諦，依世俗而引向勝義；立四悉檀，方便誘化，而以第一義悉檀爲究極。《瑜伽師地論》立四眞實，在悟入的眞實以外，立「世間極成眞實」、「道理極成眞實」。「道理極成眞實」，是從叡智的觀察研究而來，與「世間極成眞實」不同。這猶如科學的理論，與常識的見解不同一樣。「心性本淨」說，始終以常識的譬喻爲依據，是平易近人的，但決不是深徹的！這所以阿毗達磨論師要一再的說：「世俗法異，賢聖法異」。

◉附二：呂澂〈試論中國佛學有關心性的基本思想〉

大成於隋唐時代的中國佛學，可以天台宗、賢首宗和禪宗的學說爲其代表。這幾宗的學說雖淵源於印度，但中間經過了融通變化，其基本思想特別是有關心性方面的，仍否和印度佛學完全一樣的呢？這是要明瞭中國佛學的特點所應研究的一個先決問題。

現在試從中印兩方佛學傳承的經過來談起。印度佛學在原始的階段，即爲了確定實踐的依據，提出「心性明淨」這一原則性的說法。佛家實踐的要求在於解決人生問題。他們首先評價人生是痛苦的，接著推尋其原因和消滅它的方法，以期達到絕對安寧即所謂「解脫」的境界。但他們忽略了構成人生痛苦的社會條件，只偏向內心去追求。他們以爲各種煩惱的心理和相隨而來的行爲，即是招致人生痛苦的原因，如果消滅了這些，就會得著解脫。這自然是一種唯心論的看法，但他們由此推論人心之終於能夠擺脫煩惱的束縛，足見其自性（本質）不與煩惱同類，當然是清淨的了。——這樣構成了以明淨爲心性的思想。

這一種思想通過印度的部派佛學、大乘佛

學等階段，即逐漸有了發展。特別是大乘佛學將解脫的標準提高到和他們理想中的佛同等的程度，這樣，所謂自性清淨的人心，就或者被看作凡人憑以成佛的質地，而得名爲「佛性」；又或被視同孕育如來（即佛）的胎藏，而得名爲「如來藏」；最後還由極端的唯心看法，被認爲基層的意識，含藏著發生一切認識和一切行爲的潛在能力（所謂「習氣」）而得名爲「藏識」。隨著這些對於人心的不同解釋，心性的意義也由原來只從它和煩惱的關係上去作消極的理解的，漸變爲從具備成佛的因素方面去作積極的理解。不過，以爲人心自性不與煩惱同類的那一基本觀點是始終未曾改變的。

如上所說有關心性的思想發展，在中國歷代翻譯的佛典裡，也逐一反映了出來。到了南北朝時代，傳習這些譯典的人，還分別成爲各種師說。如涅槃師（主張《大涅槃經》的佛性說）、地論師（主張《十地經論》的如來藏說）、攝論師（主張《攝大乘論》的藏識說）、楞伽師（主張《楞伽經》會通如來藏和藏識之說）等等。他們對於心性之在當前是否純淨，以及它與一切對象的關係如何等方面，各有不同的看法而立說紛歧。後來北方的佛家有從「禪觀」的角度總結這些異說而自成一套理論的，寫出一部《大乘起信論》。此論對於各家異說的取捨安排，實際是以元魏譯本《楞伽經》爲其標準。由於魏譯的經存在一些異解甚至是誤解，論文也跟著有不少牽强之說。儘管如此，它仍然形成了中國佛學思想的中心結構。

中國佛學有關心性的基本思想，即是在這樣的經過中構成的。由於中印兩方佛學思想的社會根源並不盡同，它們傳承立說之間即不期然地會有兩種的趨向。其在印度，比較晚出的大乘佛學思想和統治階級間的關係不甚密切。那時受到尊崇的是婆羅門一系的宗教。佛教只以國家政策的關係未遭排斥，所以其學說思想的根源一部分還是屬於平民方面的。在它們的唯心理論裡，仍然會出現「轉依」一類的概念，隱含著要求變革現實社會的意味，即多少反映了平民對於現實社會之不滿。這樣的理論在當時印度異常龐雜的思想界裡並不顯得突出，自能聽其流行。但一傳到中國來，因爲佛教主要依存於統治階級，不容其思想對那一階級的利益要求有所妨礙，所以就行不通了。這只要看像南朝梁、陳之間的譯師眞諦如實地介紹那種理論，隨即引起激烈的反對，就可了然。至於其時北朝自元魏以來流行的佛學思想，雖其典據也不出較晚的大乘佛學的範圍，但是經過了有意的變通遷就，採取調和的說法，肯定現實的一切（包括社會制度在內）之合理，既無所牴觸於統治階級的利益要求，自然就通行無阻。這樣的思想即表現在魏譯《楞伽經》的異解之內，而直接爲《起信論》所繼承發展，不用說，它的面目已是和印度佛學異樣的了。

現在即從《起信論》所說，可以了解中國佛學有關心性的基本思想是：人心爲萬有的本源，此即所謂「眞心」。它的自性「智慧光明」遍照一切，而又「眞實識知」，得稱「本覺」。此心在凡夫的地位雖然爲妄念（煩惱）所蔽障，但覺性自存，妄念一息，就會恢復它本來的面目。這樣，在實踐上也只要用返本還源的方法，而談不到實質上的變革；——這當然是與其肯定一切現實價值的思想相調和的。

從上面所說，可以辨別中國佛學有關心性的思想和印度佛學的根本分歧之點。印度佛學對於心性明淨的理解，是側重於心性之不與煩惱同類。它以爲煩惱的性質囂動不安，乃是偶然發生的，與心性不相順的，因此形容心性爲寂滅、寂靜的。這一種說法可稱爲「性寂」之說。中國佛學用本覺的意義來理解心性明淨，則可稱爲「性覺」之說。從性寂上說人心明淨，只就其「可能的」「當然的」方面而言；至於從性覺上說來，則等同「現實的」「已然的」一般，這一切都是中印佛學有關心性的思想所有的重要區別。

隋唐時代先後成立的佛學派別，如天台宗、賢首宗、禪宗等，它們相互之間，在指導實踐的禪觀上，或在評論佛說的判教上，原有不

少的聯繫，因而它們關於心性的基本思想自然也有共同之點，都採用了性覺說。這一事實，中唐時代的賢首宗學者宗密（780～841）就曾很清楚地看了出來。他嘗用《起信論》之說爲總綱，刊定了當時所有的三種禪法和三種教說的地位，並批評了它們的短長。他明白指出禪法中「息妄修心宗」（此即禪宗中的北宗）、「直顯心性宗」（此即禪宗中的南宗）和教說中「顯示眞心即性教」（此即台、賢二宗所遵之教）這些足以代表中國佛學的，一講到心性來，莫不貫穿著《起信論》中所表現的性覺思想。

另外，宗密還以三教中的「密意破相顯性教」（此即三論宗所遵的教說，可以代表印度佛學）爲空宗，「顯示眞心即性教」爲性宗，而對兩宗作了異同的比較。他舉出兩宗的異點凡有十種，其中最重要的兩種是，兩宗所說心性的名目不同，所說性字的意義也不同。空宗之說心性只是空寂，性宗所說則「不但空寂，而乃自然常知」。又空宗「以諸法無性爲性」，性宗則「以靈明常住不空之體爲性」。這些話是說，空宗將心性看成和一般法性同樣，只有空寂的意義，而未能表示其特點。性宗則不然。它區別了心性和法性的不同，即心性是有知的、本覺的，而法性則無知、不覺。故空性兩宗同說心性，而意義各別。這一解析無異於上文談到的性寂和性覺之分，也可用來說明中印佛學有關心性的思想異點之所在。

性覺的思想雖然大成於中國佛家，但他們常引經據典說成是印度佛學所已有。這中間也由於翻譯的佛典在文字上原有含糊的地方，以致他們會隨便地引來應用。就如宗密，他以爲人心的本覺即是佛的智慧，引用了《華嚴經》〈出現品〉的一段經文作證。驟然一看那段經文說：「無一衆生而不具有佛的智慧，但以妄想執著而不證得。」好像眞可以證成宗密之說。但仔細一研究，經文的翻譯上就有問題，它的原意並不如宗密所理解的那樣。《華嚴經》梵本的絕大部分連同〈出現品〉在內早已散失了，不過宗密所引的一段現存於《究竟一乘寶性論》梵本引文之中，並還有西藏文的翻譯。從梵本和其藏譯來看，那段經文只說佛的智慧隨處會有，即無一衆生不能證得到它，因爲衆生的心量正與佛智相等的緣故。這自然說的是衆生有證得佛智之可能，並非就已具備了佛智。漢文經典中那樣的譯法，意義很爲含糊，宗密受了《起信論》思想的影響，先有眞心本覺等成見，也就不加推敲而隨便引來自成其說了。

此外，中國佛學中的性覺說構成以後，即在幾個方面有其發展。其一，有些佛家將本覺的心誇大爲圓滿妙明的圓覺，撰出一些假託爲翻譯的書如《楞嚴經》、《圓覺經》等發揮其說。他們還對於《起信論》中沒有說得清楚的「如何從本覺的心發生一切世間現象」這一問題作了補充的解釋。在《楞嚴經》裡即模仿印度通俗的世界構成說，以爲由內心擾亂發生塵垢，次第構成虛空、風輪、金輪、水輪等等，終於有了山河大地的世界。這樣的說法自然是無稽之談，但從前的佛家深信不疑，多方闡揚，致使此經成爲極其流行之書。

其二，賢首宗的學者從法藏（643～712）開始，即將性覺之說和有關如來藏的經論聯繫在一起，建立了「如來藏緣起」的理論。後來還將《楞伽經》、《起信論》以及《法界無差別論》等，總判爲「如來藏緣起宗」，以與所判印度佛教中的「隨相法執宗」（部派佛學）、眞空無相宗（大乘佛學中觀派）、唯識法相宗（大乘佛學瑜伽行派）並列，而視同大乘佛學的最後定論。這一種看法，從印度佛學源流來說是有問題（其詳當另題論述）。

其三，性覺說在另一方面的發展，是從心性的本覺推論到與心相關的一切法也都帶著覺性。這可能是反對將心性等同法性的極端看法，乃將法性也說成心性一樣。明白提出此說的，是天台宗學者湛然（711～782）。他在所撰《金剛錍》的短篇論文裡，即以此種觀點大談其「無情有性」的主張（無情是說身外無情之

物，如草木礫塵等；性是說佛性），終於成爲一類泛神論的思想。

其四，在禪宗方面，自南宗暢行以來，更是圍繞著性覺的思想作出種種機用的發揮，像禪師們指點學人所常說的「即心即佛」、「本來是佛」、「平常心是道」以至說到「一切現成」。無一不是要聯繫性覺思想才能理解其眞意。禪宗本來標榜不立文字，但也主張利用教說來爲啓發（所謂「發明心要」）。在《起信論》、《楞嚴經》、《圓覺經》等書流行之後，禪師們即公開地取爲典據，故舊傳有《楞嚴》、《圓覺》、《維摩》爲禪門三經之說。其關於心性的思想會和那些經論所說的一致，可不待煩言而解。到了後來，禪宗還因宗密揭出荷澤（神會）的祕傳，以「靈知」解人心的本覺，而明言「知之一字，衆妙之門」，甚恐其混同知解，而予以反對。這樣用心於知解以外，又不期然成爲一種神祕主義。

總之，在中國佛學裡有關心性的基本思想，可說是極其重要的一部分，有時還可算是中心的部分，佛家思想通過中國佛學來影響於別家學說的，也常以這部分爲其重點。現在辨明它和印度佛學所說不同之處，以見其特徵，應該是有一定的意義的。

〔參考資料〕 早島鏡正《初期佛教と社會生活》；久松眞一（等）編《禪の本質と人間の眞理》；佐佐木現順編《煩惱の研究》。

心所有法（梵caitasikā dharmāḥ，巴cetasikā dhammā，藏sems-las ḥbyuṅ-baḥi chos）

「心王」之對稱。五位之一。略稱心所法、心所。舊譯心數法、心數、數。即從屬於心王，與之相應之精神作用。《品類足論》卷一云（大正26・692b）：

「心所法云何？謂若法心相應。此復云何？謂受、想、思、觸、作意、欲、勝解、念、定、慧、信、勤、尋、伺、放逸、不放逸、善根、不善根、無記根，一切結縛隨眠，隨煩惱纏，諸所有智、諸所有見、諸所有現觀，復有所餘如是類法與心相應，總名心所法。」《大毗婆沙論》卷十六云（大正27・80b）：「問何故名心所？答是心所有故。」《成唯識論》卷五云（大正31・26c）：「恒依心起，與心相應，繫屬於心，故名心所。如屬我物，立我所名，心於所緣，唯取總相。心所於彼，亦取別相，助成心事，得心所名。如畫師資作模塡彩。」

心與心所相應有五義，《俱舍論》卷四云（大正29・22a）：「心心所五義平等，故說相應。所依所緣行相時事皆平等故。」此中，心、心所必託同一根，名所依平等；緣同一境，名所緣平等；於所緣境等行解相，名行相平等；同一剎那現行名時平等；體事同一名事平等。即此等五義平等同一互不相反故，心所法名心相應法，或單名相應法。

但心所之數及分類，大小乘諸論說法不一。《俱舍論》卷四云心所法有四十六種，分別爲六類，謂爲六位心所。即大地法、大善地法、大煩惱地法、大不善地法、小煩惱地法、不定地法。茲略述如次：

(1)**大地法**：恆與一切善不善等心相應之法。有受、想、思、觸、欲、慧、念、作意、勝解、三摩地（定）之十法。

(2)**大善地法**：恆與一切善心相應之法。有信、不放逸、輕安、捨、慚、愧、無貪、無瞋、不害、勤之十法。

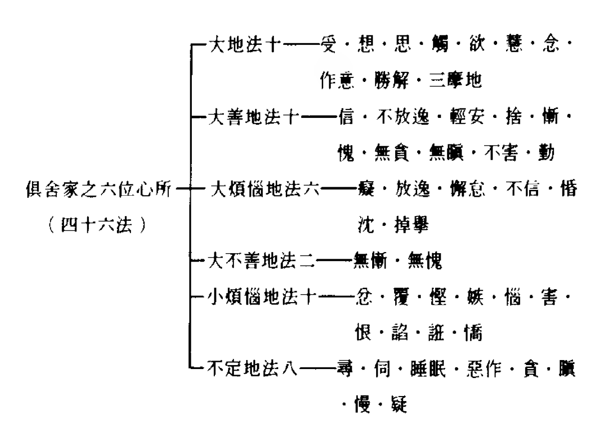
(3)**大煩惱地法**：恒與一切染汚心相應之法。有癡、放逸、懈怠、不信、惛沈、掉舉等六法。

(4)**大不善地法**：與一切不善心相應之法。有無慚、無愧二法。

(5)**小煩惱地法**：與少分染汚心相應之法。有忿、覆、慳、嫉、惱、害、恨、諂、誑、憍等十法。

(6)**不定地法**：其生起並不確定之法。有尋、伺、睡眠、惡作、貪、瞋、慢、疑等八法。

俱舍家之六位心所，略如下表：（見下頁）



如上所述，《俱舍論》謂心所法有四十六種，然上座師則否認有大地十法，認爲但有受、想、思三種。如《順正理論》卷十所云（大正29・384b）：

「彼上座言，無如所計十大地法，此但三種，經說俱起受想思故。豈不彼經亦說有觸，如彼經言，三和合觸。經雖言有觸，不說有別體，故彼經言，如是三法聚集和合，說名爲觸。故無如所計十大地法性。」

關於十大善地法，《正法念處經》卷三十三以無癡取代其中之無瞋。而《大毗婆沙論》卷二十八、一四三、一九六，《入阿毗達磨論》卷上，《順正理論》卷十一等書，則於此之外，別說欣、厭二者。關於大煩惱地法，在《品類足論》卷二、《大毗婆沙論》卷四十二、《雜阿毗曇心論》卷二等書中，除去其中之惛沈，而別加失念、心亂、不正知、非理作意、邪勝解等五，凡成十法。又小煩惱地法，在《順正理論》卷十一，更說有不忍、不樂、憤發等法。而《大毗婆沙論》卷七十五則於不定地法中，加上「怖」之一法。《雜阿毗曇心論》卷二及《成實論》卷九〈隨煩惱品〉，則別開睡眠爲睡與眠二法。

關於其分類，《大毗婆沙論》卷四十二另有新說。該論將受等十大地法名爲大無覆無記地，而將十大煩惱地法中之無明、惛沈及掉擧三者，特名曰大有覆無記地；總爲大地法、大善地法、大煩惱地法、大不善地法、小煩惱地法、大有覆無記地法、大無覆無記地法等七類，不別說不定地法。此中，大無覆無記地之十法與大有覆無記地中之無明及掉擧重覆；又以大煩惱地法之十法中，後五無別體，故《婆沙》所說之心所，係於《俱舍論》所說之四十六法外，加欣、厭、怖三者，總說爲四十九法。《雜阿毗曇心論》卷二擧大地法（十法）、大善地法（十法）、大不善地法（二法）、小煩惱地法（十法）、大煩惱地法（十法）等五類，亦闕不定地之名，另別出覺、觀、睡（惛沈）、眠、悔、貪、瞋、慢、疑等九法；且以大煩惱地法之十法中，失念等五法無別體；故其分類與《俱舍》稍有不同，然數則相同。

又，《大乘五蘊論》及《成唯識論》等書亦有六位心所之論。亦即將心所法分類爲遍行、別境、善、煩惱、隨煩惱、不定等六位，總共五十一法。略如下列：

(1)**遍行**：有五法。即作意、觸、受、想、思。

(2)**別境**：有五法。即欲、勝解、念、定、慧。

(3)**善**：有十一法。即信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、行捨、不害。

(4)**煩惱**：有六法。即貪、瞋、癡、慢、疑、惡見。

(5)**隨煩惱**：有二十法。即忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、害、憍、無慚、無愧、掉擧、惛沈、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知。

(6)**不定**：有四法。即悔、眠、尋、伺。

唯識家之六位心所，略如下表：



除此之外，又就隨煩惱中，以名各別起之忿等十法爲小隨煩惱；而無慚無愧二種遍於不善心故，名中隨煩惱；後之掉舉等八法以遍染心故，名大隨煩惱。

此外，《瑜伽師地論》卷一於二十隨煩惱外，更說邪欲及邪勝解，故總成五十三法。《大乘阿毗達磨雜集論》卷一開根本煩惱中之惡見爲身見等五種，故總有五十五法。《成唯識論》卷七云（大正31·36c）：「諸心所法，爲離心體有別自性，爲即是心分位差別，設爾何失，二俱有過。（中略）識心言亦攝心所，恒相應故。唯識等言及現似彼皆無有失，此依世俗。若依勝義，心所與心非離非即。」

◉附：曇摩結（葉均）〈南傳的五十二心所法〉（摘錄）

「心所」，是心所有法的略稱，即是心的附屬物。《阿毗達摩攝義論》第二品說：「這種心所和它們所相應的心是同一所依，同一所緣，而且是同時生滅的。」《成唯識論》卷五云：「恒依心起，與心相應，繫屬於心，故名心所。如屬我物，立我所名。」《品類足論》卷一云：「若有法（中略）與心相應，總名心所法。」

佛經把身心所存在的現象分爲色、受、想、行、識五蘊。在阿毗達磨中通常用色法、心法及心所法三種來包括它們。色法屬於色蘊，心法屬於識蘊，心所法則包括受、想、行三蘊。根據上座部，行蘊有五十法，再加受想二法，共有五十二個心所法。這裡面有二十五個是善心所，十四個不善心所，十三個是通一切善惡心的心所。它們的善惡或不善不惡是根據它們所相應的心來說的，即與善心相應的爲善心所，與不善心相應的爲不善心所，與無記心相應的爲無記心所。

心並不是一個孤立的單位，它們是和各種其它的心理要素複合而活動的。分析心的自身各部分爲分「識」，而分析心的活動的各種要素稱爲「心所法」。例如在八十九心中最簡單的眼識、耳識、鼻識、舌識、身識和意識，只是一種純粹的感覺，於對象上並無任何複雜的反應。如果我們詳細地審察，則它們最少還包括有七種心所法在內：(1)觸（近人譯爲感覺，即器官和對象的感觸）；(2)受（由對象所激起的感情）；(3)想（構成意象作用，即於對象而造成概念）；(4)思（意旨，即欲取或避於對象）；(5)心一境性（近人譯爲精神集中）；(6)命（心理的壽命或內存的生力。《俱舍頌疏》卷五說（大正41·850c）：「命體即壽，（中略）謂有別法，能持煖與識，說名爲壽」）；(7)作意（注意於所緣的對象）。各派論師不但重視心法，而且都同樣地很重視心所法的分析。

心所法是屬於行蘊。本來把「行」釋爲「思」，如《雜阿含》裡說，「思身爲行蘊」（見《俱舍論》卷一引）。這是把「行」與「業」同用的，正如《雜阿含》第十三卷中說：「一切造業有漏諸行之法行蘊攝。」然而歷史的發展，佛教學者們在心理學上做了繼續分析的工夫，又找出心的程序裡一些新分子，而這些新分子又要在人格分子原來的五蘊分類中找到一個適當的位置來安插。因爲五蘊是佛陀最早在經典中提出的基本分類，他們不能任意來加上一蘊或幾蘊，行蘊是個比較適當的含義較寬泛的領域，可以安插容受這些新分子，因此就把心所法歸納在行蘊之內。戴維斯夫人（Mrs Rhys Davids）說：「行蘊的建設方面限於思。巴利文佛書雖列五十二行，然其中除思行之外，其他的五十一分子都是諸自覺的精神狀態的相共品，而非特別能自特別屬於建設方面的心的作用。」（見她的《Dhamma Saṅgani》英譯本）。那麼，爲什麼把「思」以外的心所法也都收入行蘊呢？關於這一點，說一切有部的世親曾經強調了一些理由。他的《俱舍論》卷一說：「薄伽梵於契經中說六思身爲行蘊者，由最勝故。所以者何？行名造作，思是業性，造作義強，故爲最勝。」對其餘的心所法爲什麼收入行蘊，他說：「若不爾者，餘心所法及不相應非蘊攝故，應非苦集，則不可爲應

知和應斷。如世尊說，若於一法未達未知，我說不能作苦邊際（中略），是故定應許除四蘊，餘有爲行，皆行蘊攝。」另外一個問題：心所法既是行蘊所攝，爲什麼受、想二法又別立另二蘊呢？據世親的理論是：「諍根生死因，及次第因故，於諸心所法，受想別爲蘊。」即受與想之所以別立爲二蘊，因共爲諍（煩惱）的根本及生死輪迴的本因，並且顯示作用時受先想後的次序。其實這些心所法，有的是經中原來有的很含混的名稱，有的是後人內省得來的新分子，論師們作了更詳細的分析，並且把它們收入在行蘊之內，希後能被後人認爲是最後的眞理。

一、各派心所的異同

心所法上座部有五十二，說一切有部有四十六，瑜伽宗五十一。然而瑜伽宗的五十一與上座部的五十二心所，數目雖然近似，但其中的項目並不完全相同。現在先讓我們來看看這幾派的分類和名稱。

㈠說一切有部的四十六心所法

⑴遍大地法十：受、想、思、觸、欲、慧、念、作意、勝解、三摩地。

⑵大善地法十：信、不放逸、輕安、捨、慚、愧、無貪、無瞋、不害、勤。

⑶不善心所十八：①大煩惱地法六——癡（無明）、放逸、懈怠、不信、惛沉、掉舉。②大不善地法二——無慚、無愧。③小煩惱地法十——忿、覆、慳、嫉、惱、害、恨、諂、誑、憍。

⑷不定地法八：尋、伺、惡作（追悔）、睡眠、貪、瞋、慢、疑。

㈡瑜伽宗的五十一心所法

⑴遍行心所五：作意、觸、受、想、思。

⑵別境心所五：欲、勝解、念、定（三摩地）、慧。

⑶善心所十一：信、精進（勤）、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、輕安、不放逸、行捨、不害。

⑷不善心所二十六：①根本煩惱六——貪、瞋、癡、慢、疑、惡見。②隨煩惱二十——忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、害、憍、無慚、無愧、掉舉、惛沉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知。

⑸不定心所四：追悔（惡作）、睡眠、尋、伺。

㈢上座部的五十二心所法

⑴通一切心心所十三：①遍行心所七——觸、受、想、思、三摩地（心一境性）、命、作意。②別境心所六——尋、伺、勝解、精進、喜、欲。

⑵善心所二十五：①遍行善心所十九——信、念、慚、愧、無貪、無瞋、中捨性、身輕安、心輕安、身輕快性、心輕快性、身柔軟性、心柔軟性、身適業性、心適業性、身練達性、心練達性、身正直性、心正直性。②離法三——離身惡作、離語惡作、離邪命。③無量二——悲、喜。④慧——無癡。

⑶不善心所十四：癡、無慚、無愧、掉舉、貪、見、慢、瞋、嫉、慳、惡作、惛沉、睡眠、疑。

從這幾宗不同的表裡來看，關於他們的主要分類有：

⑴一般的心所有性：說一切有部不把這類心所重分，但上座部和瑜伽又把它們分爲兩種：一種是各種善和惡的心識活動裡面都有的一般心所，叫做「遍行心所」；另一種是某種情況下才有而僅限於某幾種心識的特別心所，稱爲「別境心所」。

⑵善心所：瑜伽宗和說一切有部不把此等心所再行分類，而上座部卻又把它們分成四種：即「遍行善心所、離法、無量」與「慧」的四種。

⑶不善心所：對於這一羣心所法，上座部不予細分，但瑜伽宗又把它們分爲「根本煩惱」及「隨煩惱」二種，說一切有部則分爲「大煩惱地法、大不善地法、小煩惱地法」的三種。

⑷不定心所：瑜伽宗說一切有部另立這第四

類的心所，但上座部卻把這類的心所歸入前三類中，並不作另一類。

一般的心所有性——說一切有部與瑜伽宗。排列方式雖然不同，但他們所立的法是同的，都只有十法。上座部卻有不同之處。他有十三法，除了「觸、受、想、思、三摩地、作意、勝解、欲」的八法與前二宗相同外，有五法不同。北傳的「慧」等於南傳的「無癡」，上座部是放在善心所裡面的。北傳的「念」，上座部是放在善心所裡面。「尋」與「伺」，在上座部是別境心所，北傳卻立為不定心所。上座部的「精進」（勤），北傳是放在善心所裡面。上座部的「命根」，北傳是放在心不相應裡面，不屬心所之類的。上座部的「喜」（pīti），是喜悅或喜愛的喜，五禪支中的「喜」就是用的這個字。這個「喜」和慈悲喜捨四無量心中的「喜」（muditā），在巴利文中，這兩個字是不同的，但依舊譯都譯為「喜」。所以上座部在別境心所中有了一個「喜」（pīti），在善心所中又有一個「喜」（muditā）。北傳的佛教學者，認為「喜」就是「受」的一方面，所以不把它另立一法。

善心所——說一切有部立十法，瑜伽宗則在十法之上加一個「無癡」成為十一法，它們的不同也只有這一點而已。可是上座部與前二宗大不相同的卻有二十五法之多，而且分類也比較錯綜複雜。我們把南傳和北傳所立的表來對看，除了知道「念」與「勤」的地位互易之外，南傳用「悲」來代替了北傳的「不害」。北傳表裡的法為南傳所無的，只有「不放逸」一法，而南傳表裡的法為北傳所無的，則有「喜」、「三離法」和「遍行善心所」中從「身輕快性」到「心正直性」等十法。

不善心所——上座部只有十四個不善心所，不再分類。瑜伽宗有二十六個不善心所，又分為「根本煩惱」及「隨煩惱」二類。說一切有部是十八個，分為「大煩惱地法」、「大不善地法」和「小煩惱地法」三類。對於這一羣的心所，二宗都有相當的差異。先說瑜伽宗與說一切有部的不同。

有部的十八法，全部為瑜伽宗所採用。瑜伽宗的「惡見、失念、散亂、不正知」四法，則為有部所無。它們最大的不同之處是屬於根本煩惱這方面。雖然他們所列的大煩惱都是六個，內容卻大不相同。說一切有部認為大煩惱的六法，其中有放逸、懈怠、不信、惛沉、掉舉的五法，都被瑜伽放入隨煩惱裡面。所以只有個「癡」是同的。為了要補其他五法的缺，瑜伽宗就從說一切有部的不定法中取出貪、瞋、慢、疑四法作為根本煩惱。其實瑜伽宗這樣的分法，倒與佛教一般的精神更相符合。瑜伽宗的第六個根本煩惱是「不正見」，《俱舍論》把它看作只是「慧」的反面，故不另算作一法。

上座部的十四法中有十二法都是前二宗所有，不過只把前二宗別立為不定心所的「惡作、睡眠」二法，放到不善心所裡面來，成為十四法。

不定心所——前面已經說過這一類心所為上座部所沒有，是北傳佛教所獨具。不過上座部把說一切有部所說的不定心所法中的「尋」與「伺」二法列入別境心所，其他的六法則全部列入不善心所裡面了。

二、略釋上座部的心所

現在根據南傳的教典，略釋上座部的五十二個心所法，先說「通一切心」的七個「遍行心所」和六個「別境心所」。

⑴觸：即感觸。由於根、境、識三法的集合而稱為觸（即根、境、識三法集合所發生的一種感覺）。有擊觸的作用，因由觸於所緣而起，如眼之於色、耳之於聲，雖非如肉體的直接衝擊到一邊，然而由擊觸力能夠使心與所緣的境結合。它是由於適當注意的識，依於眼及現前的境而生起，故以現於諸識之門的境為近因。

⑵受：即覺受（由對象所激起的感情）。有樂受、苦受、喜受、憂受、捨受的五種。以身享受可意可觸之境的時候為「樂受」。以身感

受不可意可觸之境而覺得苦惱的時候為「苦受」。以心享受可意的所緣而覺得愉快的時候為「喜受」。以心感受不可意的所緣而覺得苦惱的時候為「憂受」。不苦不樂而處於寂靜狀態的為「捨受」。

⑶想：為念（對於對象所造成的概念）。它具有給以再起想念之緣而說「這就是它」的作用，如木匠想起木料相似。依所取之相而住著於心為現狀，如盲人摸得了象的一部分之相，住著於心，以為這便是象的全貌，以現前之境為近因，如小鹿看見草人而起「是人」之想相似。

⑷思：即意志活動。它能夠統率指導與自己相應之法，如大木匠及其上首弟子能令自他的工作完成，有發動組合的作用。這個思心所，顯然是在於思惟緊急的業務等而令相應的心、心所法共同效力而起的。

⑸三摩地（定）：對於所緣持心平等或正持、等持於心而不散亂故為定。在《清淨道論》中稱「三摩地」或「心止」。在《攝阿毗達摩義論》中則用「心一境性」（意志集中）。即是心的靜止狀態。

⑹命：即生命（心理的壽命或內存的生力），依此而相應諸法得以活命。

⑺作意：是於意中工作，即置所緣於意中（注意於對象），面向於所緣，使相應的心、心所與所緣相結合。

⑻尋：是尋求、思考的意思，即專注其心於所緣。

⑼伺：是伺察，即深深考察，數數思惟於所緣。

「尋」與「伺」的區別是：尋粗伺細，前者初置心於所緣境，後者數數用心繼續思惟。

⑽勝解：等於信解。有確信的特相，不猶豫的作用，以決定為現狀，以確信之法為近因。即於所緣深信不動搖的狀態。

⑾精進：是勇猛、效力、不消沉的狀態。《增支部》第二卷說：「怖畏（無常等）的人，作如理的精進，故以怖畏或以令起精勤的故事為近因。」

⑿喜：是喜歡、喜愛，即身心充滿著喜悅的意思，喜有小喜、剎那喜、繼起喜、踊躍喜、遍滿喜的五種。

⒀欲：即希望去做的意思。遍求、希求、欲取於所緣，如在黑暗中伸手去摸東西相似。

下面略釋二十五個善心所。關於這二十五心所的四種分類，已如前例。

⑴信：即信任。有淨信或從不信至信的作用。以起正信之事為近因。如以手取物，以信能取善法，如由種子而得果實，由信能得涅槃之果。

⑵念：即憶念。念能堅住於所緣而不忘失。

⑶慚：即有恥與厭惡之意，有恥作諸惡的作用。以尊重自己為近因。

⑷愧：即愧懼與怖惡的意思，有怖畏諸惡的作用。以尊重他人為近因。

⑸無貪：是不貪、不滯著。即於所緣不貪求、不執著，如水珠滴於荷葉相似。有不遍取的作用。

⑹無瞋：即不激怒、不違拒而溫和，如隨順的親友。有調伏瞋害及熱惱的作用。

⑺中捨性（平等性）：即捨置。使心與心所平衡，對於心及心所抱中立的態度。有遮止過與不及和斷絕偏向的作用。

⑻身輕安、⑼心輕安：即身的安息與心的安息。這「身」，是指「受、想、行」的三蘊。身心的輕安，即寂滅身心的不安而得清涼的狀態。具有消滅身心不安、對治身心不寂靜的掉舉等煩惱的作用。

⑽身輕快性、⑾心輕快性：即寂滅身（受、想、行）心的沉重而得輕快的狀態。有消滅身心沉重、對治身心沉重狀態的昏沉和睡眠等煩惱的作用。

⑿身柔軟性、⒀心柔軟性：即寂滅身（受、想、行）心的強悍而得柔軟的狀態。有消滅身心強悍、對治身心強悍狀態的見與慢等煩惱的作用。

⒁身適業性、⒂心適業性（堪任）：即寂滅身

（受、想、行）心的不適業狀態而成爲適業成功的狀態。有消滅身與心不適業狀態於「掉舉、昏沉、睡眠、見、慢」之外而能對治身心不適業狀態的諸蓋，能於信樂事中取得信樂，能於有利的行爲中而取得堪任適當的作用。

⒃身練達性、⒄心練達性（熟練）：即身（受、想、行）心無有過失而健全熟練的狀態。有消滅身心不健全、能對治身心過失的不信等作用。

⒅身正直性、⒆心正直性：即身（受、想、行）心正直的狀態。有消滅身心歪曲、能對治身心成爲歪曲狀態的諂與誑等的作用。

⒇離身惡作、(21)離語惡作、(22)離邪命：即遠離身、語、意的惡作，有擺脫身、語、意等惡作的作用。以信、慚、愧、少欲等爲近因。這三法之名是依據《清淨道論》的。《攝阿毗達摩義論》中則稱爲「正業、正語、正命」。

(23)悲：即心中悲憫或同情他人的苦。以拔除有情之苦爲相，有不堪任他人之苦的作用，以不害爲現狀。害的止息便是悲的成就。

(24)喜：見他人的有利而生喜悅。有見諸有情所得利益而無嫉妒的作用。不樂的止息，便是喜的成就。

(25)無癡：即不癡迷。有通達如實性或無過的特相，而照境的作用。

下面略釋十四個不善心所：

⑴癡：是愚癡、無智或心的闇昧，不能如理作意。有不通曉或覆蔽所緣的自性的作用。癡，是一切不善的根本。

⑵無慚、⑶無愧：無慚，是無慚厭或無恥，即不厭惡身的惡行等的狀態。無愧，是無愧懼，即不畏縮或無怖畏身的惡行等的狀態。它們是慚與愧的反面。

⑷掉舉：即心的浮動、不寂靜而散亂的狀態。如風吹旗揚，有不穩定的作用。

⑸貪：是貪愛所緣。以不施捨爲現狀。有粘著所受的作用。

⑹見：即邪見，或不如理的見解。有執著的作用。

⑺慢：即令心高舉、欲自標榜的狀態。有傲慢的作用。

⑻瞋：即激怒的狀態。有燃燒自己身體的作用。

⑼嫉：即嫉妒。有不喜見他人的繁榮的作用。

⑽慳：即隱祕自己已得或當得利益的狀態。有不能與他人共有他的所得利益的作用。

⑾惡作：即輕蔑或後悔其所作的狀態。

⑿昏沉：即心的沉重或消沉而不堪努力的狀態。有除去精進的作用。

⒀睡眠：即心的倦睡、沉滯及眼的昏昏欲睡的狀態。有除去精進的作用。

⒁疑：即猶豫不決。有動搖的作用。疑，是行道的障礙。

〔參考資料〕《正法念處經》卷十七；《界身足論》卷上；《品類足論》卷三；《眾事分阿毗曇心論》卷一；《成實論》卷五；《攝大乘論釋》卷四；《八宗綱要》卷上；方立天《佛教哲學》；熊十力《佛家名相通釋》；《木村泰賢全集》第四冊。

心不相應行（梵citta-viprayukta-saṃskāra，巴citta-vippayutta-dhamma）

指與心不相應的法。詳稱心不相應行蘊、非色不相應行蘊、非色非心不相應行法，略稱不相應、不相應行。俱舍、唯識等宗將一切諸法分爲五位，此爲其中的第四位。即其性非色非心，與心不相應的有爲法。《法蘊足論》卷十（大正26・501b）：「云何心不相應行蘊？謂得、無想定，廣說乃至文身，復有所餘如是類法，不與心相應，是名心不相應行蘊。」

《俱舍論》卷四（大正29・22a）：「心不相應行，得非得同分，無想二定命，相名身等類。論曰：如是諸法心不相應，非色等性，行蘊所攝，是故名心不相應行。」即小乘說一切有部認爲在色心及心所外，另有與心不相應的得、非得等實法，因其體爲有爲法，故攝之於行蘊，總名心不相應行。

關於不相應行法之數量，各家說法不同。

茲略引如次：

⑴俱舍宗立十四種。即得、非得、同心、無想果、無想定、滅盡定、命根、生、住、異、滅、名身、句身、文身。

⑵唯識宗立二十四種。即得、命根、衆同分、異生性、無想定、滅盡定、無想報、名身、句身、文身、生、老、住、無常、流轉、定異、相應、勢速、次第、方、時、數、和合性、不合性。

⑶《品類足論》卷一列得、無想定、滅定、無想事、命根、衆同分、依得、事得、處得、生、老、住、無常性、名身、句身、文身等十六法。

⑷《阿毗曇甘露味論》卷上，除去上列《品類足論》之十六法中的命根，另加凡夫性，仍爲十六法，又稱依得、事得、處得爲種類方得、物得、入得。

⑸《雜阿毗曇心論》卷九，除去上列《阿毗曇甘露味論》中之十六法中的三得，加上凡夫性，而成十四法。

⑹《入阿毗達磨論》卷上，也列舉十四法，但改凡夫性爲非得（此與《俱舍論》所立相同）。

⑺《順正理論》卷十二，加和合性於上列十四法，成十五法。

⑻《成實論》卷七〈不相應行品〉，舉得、不得、無想定、滅盡定、無想處、命根、生、滅、住、異、老、死、名衆、句衆、字衆、凡夫法等十六法；同書卷七〈無作品〉更以無作（無表）爲不相應行蘊所攝。

⑼《瑜伽師地論》卷三載，不相應行總有二十四法，即：得、無想定、滅盡定、無想異熟、命根、衆同分、生、老、住、無常、名身、句身、文身、異生性、流轉、定異、相應、勢速、次第、時、方、數、和合及不和合。

⑽《大乘阿毗達磨集論》卷一，除去《瑜伽師地論》中之不和合，作二十三法。

⑾《大乘五蘊論》列：得、無想等至、滅盡等至、無想所有、命根、衆同分、生、老、住、無常、名身、句身、文身、異生性等十四法，與《雜阿毗曇心論》卷九所說完全雷同。

大乘主張不相應行乃於色心之分位所假立，並非說一切有部所說之實法。《顯揚聖教論》卷十八（大正31・570a）：「問：諸心不相應行皆是假有，云何應知？答：由二種過失故。㈠因過失，㈡體過失。因過失者，若言生是生因，能生生故說名爲生，是即無別果生可得，此生爲誰，能生因故說之爲生。若言生是生體，是即從他生故，不應說爲能生，如是餘心不相應行，如理應知。」又，《大乘五蘊論》云（大正31・849c）：「云何心不相應行？謂依色心心法分位但假建立，不可施設決定異性及不異性。」

另依《異部宗輪論》、《大毗婆沙論》卷二十二、《俱舍論》卷十九、《順正理論》卷四十五等所載，分別說部及犢子部等均以隨眠爲不相應法。《成唯識論演祕》卷二（末）云（大正43・851c）：「彼意說云：隨眠即是貪等，隨眠亦有十種。若無心位及起善時，由有隨眠名異生等。若是心所，無心等位既無諸染，應名聖者。若彼位有，何名無心及善心等，由此計爲心不相應。」

◉附一：熊十力《佛家名相通釋》卷上唯識宗之〈不相應行法〉（摘錄）

《廣論》云：云何心不相應行？謂依色心等分位假立。謂此與彼，不可施設異不異性。按《雜集述記》云：不相應者，不相似義，不與色心等體義相似故（色心皆有實自體，此分位假法，非有體故）。又云：今獨名心不相應者，心是主故，實則不相應言，亦簡色法（亦簡別色法，謂此與色法亦不相似）。行義，見前諸行條。此分位假法，亦隨色心而同名行故，又簡無爲法故。謂此云云者。此分位假，與所依色心法，不可說定異，即是色心上之分位故。又不可說定不異，畢竟是色心上之分位，而不即是色心故。故云：謂此與彼，不可施設異不異性。

此不相應行法，《瑜伽》、《顯揚》皆說有二十四。謂從得乃至不和合等。

一曰得。《廣論》云：謂若獲，若成就（按得之爲言，猶云獲，又猶云成就也）。此復三種。謂種子成就、自在成就、現起成就，如其所應。按種子成就者，謂若善種子，未爲邪見所損；若不善種子，未爲勝定所伏（定方勝故，能伏滅染汚種子，未修定者，不能伏之也）。如是等種，決定有生現行法之用，皆名成就（現行法者，謂種子所生之法。如善種子爲因，而生起善心法，此所生善心法，即名現行法）。自在成就者，若加行位所由善法熏成種子，由此爲因，而得自在。故加行善等，名自在成就（加功而行，名曰加行。加行善，謂聞思修所得善法，由聞法已，而自思擇，思已，便如法修故）。現起成就者，謂若五蘊法方現起故，即名現起成就。自餘一切法，皆隨所應，可成不失，即皆名得（凡可成就者名得，不失亦名得）。故總說言，如其所應。

二無想定。《識論》云：有諸外道，執無想天，以爲涅槃。厭惡此想爲癰瘡等，是生死因（想即知的作用）。以出離想作意爲先（謂欲滅想，仍假於想即先作意，起出離之想故），修習定時，於定加行，厭患想故（謂於定心中，加功而行，厭患此想故）。令此心想，漸細漸微，由此熏成厭心等種（謂即厭患心，熏成種子故），損伏心想種故（厭心之種，足以摧伏想種，利用此厭，以伏彼想）。令不恒行心想不起（不恒行心想者，謂前六識有時間斷，名不恒行，此即伏滅前六識想令不起故），即依此等心上分位，而立無想定之名（是定以想滅爲首，故名無想定）。

三滅盡定。《識論》云：謂二乘者，見麁動心起，心勞慮，即厭患麁動心心所故。以止息想作意爲先（欲止息想，必起一種作意，即以作意力而止息，此想也，用此等作意爲先，方有如下所云），依有頂地（須詳三界九地等等名數，此姑從略），由觀無漏爲加行（無漏者，淸淨法，即以修淨觀爲加行之功），入遮心心所（遮者遮止，由觀無漏而入於止息心心所法，欲令不起故），令心心所漸細漸微，漸微心時，熏成厭心種子，入本識中。此種（厭心種子）勢力，能損伏不恒行及恒行一分心心所法令滅（恒行一分，謂染汚意）。即依此等心上分位，而立滅盡定之名。

四無想天。《廣論》云：謂無想定所得之果，生彼天已（彼天即無想天），所有不恒行心心法滅（心心法者，猶言心心所法）故名。

五命根。《廣論》云：謂於衆同分中，先業所引住時分限，假說命根。衆同分者，謂羣生各各相似。此云於衆同分中，猶言在人類或他有情類之中。先業所引住時分限者，如某甲壽命百年，則自其受生以至臨終，通計所歷百年之期，是其住時分限。而此住時分限，則由某甲過去世中善惡業力所引起，故說先業所引住時分限也。《識論》解釋命根，則依據其種子義而說衆生住時分限。由其本識中業種子所引，大意自與《廣論》同，不過《廣論》泛言先業，《識論》則謂先業熏成種子而已。但《識論》涉及異熟識等名詞，繳繞不堪，初學無從索解。法相家每無端翻弄名詞，令人目眩。即如不相應行法，若直云色心分位，令人入目便瞭，豈不精簡，而乃無端立一不相應之名，使人迷亂。憶吾初閱百法至此，受困殊深，及得明代僧徒疏本，仍是朦渾亂猜，後讀《雜集述記》，始獲的解。然既解之後，種種思維，竟不知其有何要義，而必立此不相應之名，此眞可怪。若此中命根一名，《廣論》所釋尙稱精簡。而唐僧曇曠據《識論》作釋，必牽涉異熟識與異熟果，及趣生體、根依處種種名詞，直須將八個識種子現行、總報、別報、三界、六趣諸如是等，無量無邊一切貫穿，而後漫漫講到命根一詞上來，將使初學作何領會。此等名詞，在佛家哲學思想之全系統中，並無多大意義，而必如此繳繞，耗人腦力，玩弄名詞之弊，至此而極。雖然佛家解析之精，組織之密，立名造詞，富於包含性與偉異性，決不可以小疵而掩其大美，但學子心粗解劣者，要未許

讀佛書（現見西人治梵文內籍者，只是語言文字之學，於佛學不相關）。

六曰衆同分。《廣論》云：謂諸羣生，各各自類相似，名衆同分。《識論》云：衆謂衆多，同謂相似，分者因也。依諸有情，自類相似，起同智言，名衆同分（由衆多法上有相似義故，方令人起同法之智解與言說，是衆同法爲智與言之因，故曰分者因義）。或復分者，即是類義，謂人天等，衆類同故。按分義，前解爲正，由衆多法上有相似義，故得爲因令人起同法之智與言。知識所由成立，實以此等範疇爲基礎。如無同分義，吾人不能於萬法起同智言，即知識爲不可能。

七曰生。《廣論》謂於衆同分所有諸行，本無今有，假說名生（如某甲在人類衆同分中，其所有五蘊色心諸行，當某甲未生前，此諸行未曾現起，即是本無。而今某甲生，即諸行現起，是名今有，依此假名爲生）。

八曰老。《廣論》謂彼諸行相續變壞，名老。《識論》云：諸行變異，說名老故。

九曰住。《廣論》謂彼諸行相續隨轉，名住。按所言住者，非謂諸行恒時兀然堅凝而住，只是相續隨轉，假名爲住。《識論》等云，諸法生已，相似相續，名住（唐僧曇曠《百法義記》云：五蘊論云，住者即是諸行已住暫停。今查世親、安慧兩蘊論，並無此文，曠胡亂語。）

十曰無常。《廣論》云：謂彼諸行相續謝滅，故名。按言無常者，略有二義：㈠諸行剎那生滅，名無常。㈡依諸行相續之相，假說住時分限（如某甲壽百年）。一旦此相續相謝滅（如某甲身終），亦名無常。廣論只約第二義爲釋。

十一曰名身。《廣論》謂於諸法自性增語，如說眼等。按此言諸法自性者，例如眼根淨色，是其自性。增語者，於此等自性之上而安立名言，即謂之曰眼，是爲增語。增者增益，諸法自性，本離名言，今於其上，安立名言，故是增益。名者音聲，而能詮召諸法（詮者詮釋，如眼之名，即以詮釋眼根淨色法故。召者呼召，如眼之名，即以呼召眼根淨色法故）。由第六意識相應想數，於諸法境而取像故。其出諸口而爲音聲，即成爲名。身者自性義，名有自性故。如眼之名與耳之名不同，此二名自性異故。基師《百法解》謂二名以上，方名名身。然則此中云名身者，將不攝單名乎，甚誤。

十二曰句身。《廣論》謂於諸法差別增語，如說諸行無常等。按差別者不一之謂，如諸行無常四聲，合有二名。諸聲，表多數；行聲，表色心法。此二聲，合爲一名，即通一切色心法各各自體而總名之。無聲，表非有。常聲，表恒常。此二聲合爲一名，是故聚集多名身而成句身，爲顯諸法自體之上，具有無常苦空等等差別義故。句身者，身義同前。如諸行無常句，與諸行無常即是苦句，此二句所詮之義不同，即二句各有其自性也。

十三曰文身。據《廣論》云：文即字。此能表了前二性故。又云：前二性者，謂詮自性及以差別。按自性者，謂諸法自體，如色心等法自體各別故，此名身之所詮也。差別者，諸法自體上具有種種之義，如色心等法自體上，皆具有無常苦空等義故，此句身之所詮也。詮諸法自體上差別義者，爲句身之自性。詮諸法自體者，爲名身之自性。此名身、句身二性，皆依於字方能表示顯了，故謂字是能表了前二性也。《廣論》復云：文謂名句所依。顯了義故（名句皆依於字方得顯了法義）。又云：謂無異轉故者，當謂字不隨異方異音而改轉。如漢人習梵字，必模倣梵音故。基師謂字但守先住，更不流轉變異改移，只約象形字而言。

十四曰異生性。《廣論》云：謂於聖法不得，故名（凡夫不得聖法，異聖者之生故，故名異生）。

十五曰流轉。《雜集》云：謂於因果，相續不斷，假立流轉。此中因果，約前後爲言。前法爲因，後法爲果，剎那剎那，相續不斷，故名流轉。

十六曰定異。《雜集》云：謂於因果，種種差別，假立定異。基云：因果各別故名定異（如豆不生麻）。

十七曰相應。《雜集》云：謂於因果相稱，假立相應。如下雨爲因，泥濘爲果。雨因泥果，雖復異類，而互相順故，假說相應。

十八曰勢速。《雜集》云：謂於因果，迅疾流轉，假立勢速。

十九曰次第。《雜集》云：謂於因果，一一流轉，假立次第。基云：一一不俱，稱爲次第。

二十曰時。《雜集》云：謂於因果，相續流轉，假立爲時。由有因果相續轉故。若此因果，已生已滅，立過去時；此若未生，立未來時；已生未滅，立現在時。

二十一曰方。《雜集》謂：即於色法徧布處所，因果差別，假說上下東西等方。

二十二曰數。《雜集》云：謂於諸行，一一差別，假立爲數。

二十三曰和合。謂於因果，衆緣集會，假立和合。

二十四曰不和合。普光《百法疏》云：諸行緣乖，名不和合。

如上色心分位假法，共有二十四種，然亦略示其概，未能徧舉。故《顯揚》云：復有諸餘如是種類差別應知。

◉附二：〈心相應心不相應〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

此詞爲「心相應」與「心不相應」的併稱。前者係說一切有部、巴利佛教（南方上座部）、《舍利弗阿毗曇論》（犢子部系）所倡。後者乃譬喩者、經部師、《成實論》等經部系以及南方大衆部之王山部、義成部等所立。

上座部系諸師係將心識分爲主體與屬性兩部分，即稱心、意、識等爲心法，或稱心王；受、想、思等部分性的作用、狀態、性質等爲心所法或心相應法。因此，具體的心係一個心王必與受、想、思等數個心所同時俱起。而所謂相應，即謂心、心所之所依、所緣皆同且同時俱起。然而，在原始經典中，受、想、思等並非心之部分，而是各各獨立的心作用，除此心作用之外，並無心之存在，因而重視原始經典的部派既不承認心所法，也不承認相應思想。

關於心、心所之一異與相應，《大乘義章》卷二嘗引諸說云（大正44・491c）：

「言一異者，成實法中，心與數法一體義分，不說心外別有諸數（中略），毗曇法中，心與數別。六識是心，餘想受等，說爲心數。大乘法中，據末是別，窮本是一，是義云何？大乘法中，說識有三：一者眞識，心與數一。二者妄識，是妄識中麁細六重，始從無明終至續識，此六重中，前之四重，心與數一，後之兩重，心與數別。以前四重心與數一故，起信論中說爲不相應染，後二別故，論中說爲心相應染。馬鳴釋言，心與念異，故曰相應。是義如後八識章中具廣分別。三者事識，一向同時，具有諸數，與毗曇同。」

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷四十五；《顯揚聖教論》卷二；《大乘阿毗達磨雜集論》卷二；《成唯識論》卷一、卷二；《成唯識論述記》卷二（本）；《俱舍論光記》卷四；《大乘法相宗名目》卷六（上）；《有宗七十五法記》卷上；方立天《佛教哲學》。

心佛衆生三法無差

指心、佛、衆生三法無有差別。又作三無差別。心、佛、衆生三者，雖在因在果迷悟不同，然其理性所具本來平等，初無有異，故舊譯《華嚴經》卷十謂（大正9・465c）：「心、佛及衆生，是三無差別。」

(1)**心無差別**：自「心」之觀點言之，一念之心體，凡聖不二，具足十界十如是等法，與諸佛、衆生之性無有差別，故經云：遊心法界如虛空，則知諸佛之境界。此稱心無差別。

(2)**佛無差別**：自「佛」之觀點言之，十方諸佛了悟十界十如是等法而成正覺，即是悟本心

之所具，亦是悟衆生之所迷，迷悟雖殊，其體不二。故《法華經》謂，唯佛與佛，乃能究盡諸法實相。此稱佛無差別。

⑶衆生無差別：自「衆生」之觀點言之，九界衆生各具十界十如是等法，與佛之所悟、本心所具之法，其體不二，故《涅槃經》云：一切衆生即是佛。此稱衆生無差別。

此三法無差，諸宗多以之爲教義的基礎，但華嚴、天台兩宗對此義之見解不同，尤其在天台宗，更產生山家、山外兩派的分裂。華嚴宗認爲心是能造，佛與衆生爲所造，悟如來藏心者爲佛，成淨緣起，迷者爲衆生，成染緣起，緣起雖有染淨，心體則無異，故說三法無差。天台宗山外派取華嚴家之義，亦主張心爲能造，佛與衆生爲所造，被視爲天台宗之異說。蓋天台宗山家派認爲心、佛及衆生爲同一三千法，因此非獨心爲能造能具，佛及衆生亦是能造能具，非唯佛與衆生爲所造所具，心亦是所造所具，故言三法無差。

此外，法相宗將此三法無差解釋爲唯識無境之義。眞言宗則說心、佛、衆生之三密平等，佛、法、僧三者及身、語、意三者亦皆平等，如是三法平等，一而無量，無量而一，終不雜亂。

〔參考資料〕《華嚴經探玄記》卷六；新譯《華嚴經》卷十九；《華嚴經疏》卷二十一；《華嚴經疏演義鈔》卷十九；《金剛錍顯性錄》卷一；《十不二門指要鈔》卷上。

心具三千・色具三千

「三千」喻一切法。「心具三千」謂一念心具一切法。「色具三千」謂任舉某一色法（物質）亦具一切法。爲宋代天台宗山家、山外二派所持異議之論題。宋代，天台宗山家、山外二派對一念之當體的眞妄產生爭論，山家派主張妄心說，山外派主張眞心說，故引起「心具三千」、「色具三千」之異議。

⑴心具三千說：山外派的源清、慶昭、智圓等學者，依唯心論之見解，認爲一念之心性三千圓具，而不同意色法亦圓具三千。智圓的《金剛錍顯性錄》對心具三千之義有詳細的述說。實則，唯心之說，亦廣見諸經，如舊譯《華嚴經》卷十〈菩薩說偈品〉云（大正9・465c）：「心如工畫師，畫種種五陰，一切世界中，無法而不造。」謂能造萬法者爲心法，色法全無其義。《止觀大意》云（大正46・460a）：「色從心造，全體是心，故經云：三界無別法，唯是一心作。」《摩訶止觀》卷五（上）亦云（大正46・54a）：「若無心而已，介爾有心即具三千。」

⑵色具三千說：山家派的知禮等人，固守天台一家實相論之立場，以爲色心無二體，故心法若能造攝一切，則色法亦能造攝一切，即謂心法、色法皆圓具三千。知禮的《別行玄記》卷二及《十義書》卷上對於色具三千之義曾有詳述。而諸經中，《大品般若經》有「一切法趣色」之語，《摩訶止觀》卷一（下）有「一色一香無非中道」之說。此外，《台宗二百題》亦有色具三千之論題問答詳說。

以上二說，前者乃以唯心論之見解成立，其結局不出別教隔歷之域，故有失天台一家實相論之本來立場，反之，後者山家派之色具三千之義，堅決固守天台一家實相論之立場，說色、心皆圓具三千，能顯圓實之理，故後世多取色具三千之義爲一家之正義。

手巾（梵snātra-śātaka，藏khrus-ras）

比丘所常持用的十八物之一。又稱拭手巾、淨巾。即拭手及臉的布巾。《善見律毗婆沙》卷十四云（大正24・772b）：「手巾畜二。」《大比丘三千威儀》卷下（大正24・921c）：「當用手巾有五事。一者當拭上下頭；二者當用一頭拭手，以一頭拭面目；三者不得持拭鼻；四者以用拭膩汚當即浣之；五者不得拭身體，若澡浴各當自有巾。若著僧伽梨時，持手巾有五事。一者不得使巾頭垂見，二者不得持白巾，三者當敗色令黑，四者不得拭面，五者飯當用覆膝上，飯已當下去。」

在中國，手巾自古即被使用，依《事物紀原》卷八所述，三代時，浴用二巾，上絺下綌，雖上下異用卻無異名。至漢代，王莽斥逐王閎時，閎伏泣，元后親手以布拭之，自此始見布巾之名。後禪林備之於僧堂、浴室、後架等供大眾使用。如《勅修百丈清規》卷六〈大眾章〉大坐參條（大正48·1143c）：「聖僧侍者，牽堂內手巾轆轤，驚酣眠者。」又，卷四〈兩序章〉知浴條（大正48·1131b）：「鋪設浴室，掛手巾，出面盆拖鞋腳布。」此外，《毗尼母經》卷八提出淨體巾、淨面巾、淨眼巾之別。《四分律行事鈔》卷下之一列舉拭身巾、拭手巾及拭面巾三種。

〔參考資料〕《梵網經》卷下；《梵網經古迹記》卷下；《南海寄歸內法傳》卷二；《翻譯名義大集》；《緇門警訓》卷九〈登廁規式〉條；《禪苑清規》卷四；《永平清規》卷上；《正法眼藏》〈洗面章〉；《佛像標幟義圖說》卷下；《禪林象器箋》〈器物門〉。

支提（梵caitya，巴cetiya，藏mchod-rden）

或作支帝、支徵、制多、制底等，積集之義。又譯為方墳、廟、滅惡生善處等。梵語caitya，印度古來原用以指崇拜的對象，佛教則視支提為窣堵波（stūpa）的同義字而混用。但是對於以窣堵波為本尊的構造特殊之祠堂，則特稱為支提堂或制多堂（caitya-gṛha）。

支提堂之一般構造，採細長馬蹄形的設計，半圓形內部置窣堵波，兩側列柱，入口上端開大馬蹄形採光窗。現今印度石窟寺院中，仍保存不少大致完整的支提，例如阿旃陀的第十窟、卡爾力（Karli）窟等。其中有最早的建於西元前二世紀，最晚的建於西元七世紀。在印度佛教建築史上，占有極重要的地位。

另據印順在《初期大乘佛教之起源與開展》第二章所述，在佛陀的時代，毗舍離早已有諸多支提，以供出家人居住。所以支提是有關宗教的建築物，與塔的性質不一樣。然而當佛的舍利被建塔供養，塔也成為宗教性質的建築物之後，塔也就被稱為支提（如根本說一切有部都稱塔為支提）。大體而言，有舍利者名塔，無舍利者名支提。若說得更精確些，則應說：「凡是建造的塔，也可以稱為支提；但支提卻不一定是塔，如一般神廟。」

〔參考資料〕《阿育王經》卷七；《地持經論》；《大日經疏》卷五；《慧苑音義》卷下；《慧琳音義》；《南海寄歸內法傳》卷三。

支遁（314～366）

晉代僧。號道林。俗姓關，陳留人。亦說河東林慮人。約晉愍帝建興二年（314），他出生在一個佛教徒的家庭裏。幼年時期即流寓江南。在京城建康時，他同一些名士如王濛、殷融等有來往，並備受賞識。在餘杭山隱居時，他研究《道行般若》等經典。二十五歲出家。其後他回到吳地建立了支山寺。後來他去剡地（今浙江嵊縣）經會稽郡時，與王羲之晤面，王請他住在靈嘉寺。以後移到石城山，立棲光寺。晉哀帝即位（362）以後，曾屢次派人徵請。他於是又到建康，住在東安寺。在晉京停留將近三年，上書請求回山，哀帝應允並給了他很優厚的饋贈和照顧。太和元年（366）去世。

魏晉時代老莊的玄學極盛行，佛教僧侶有的也加入清談的行列，佛經也成了名士們的清談之資，而支遁幾乎是這種風氣的代表人物。因而支遁一生交往的名士很多，名士也喜歡和他來往，並且非常推崇他。在以記載清談家言行為主的《世說新語》中，關於支遁的記載就有四十多條。支遁是一位典型的具有清談家條件雜揉老釋的僧人，他對於清談家最為宗奉的典籍《莊子》更有獨到的見解。對於《莊子》的〈逍遙遊〉篇尤能獨抒己見，曾為當時名士王羲之等所欣賞。

他的生平習好，也帶著當時名士所共同具有的風趣。《世說新語》記載他曾養馬養鶴，他擅長草書隸書，詩也寫得不錯。《廣弘明集》收錄他的古詩二十多首，其中有些也帶著沈

厚的老莊氣味。

支遁在內典之中，對《般若經》下的功夫最深，他在出家以前，就曾研究過《般若》。後來又經常辯論、講誦《般若》。他所著的論文中，可視爲支遁般若義的代表作是《即色游玄論》。此論已經亡佚，在慧達《肇論疏》中有所證引：「吾以爲即色是空，非絕滅空，此斯言至矣。何者？夫色之性，色雖色而空，如知不自知，雖知而恒寂也。」《中論疏記》引《山門玄義》，文字上稍有不同：「夫色之性，色不自色。不自，雖色而空。知不自知，雖知而寂。」他這些話的大意是：所謂色不自色者，即明色法無有自性。亦即謂其色雖有，而自性無有，亦即是空。無體，故曰：「色復異空」。非別有空，故曰：「色即是空」。既主色無體，無自性，則非色像滅壞之後，乃發現空無之本體，故曰：「非色滅空」。後人對即色義雖有不同的看法，但支公所論要不失爲一家之言。

他又著有《釋即色本無義》、《道行指歸》（並見《出三藏記集》卷十二）。原書已經亡佚，但由書名推測，一定也是解釋《般若》的作品。此處還有《聖不辯知論》、《辯三乘論》、《釋蒙論》等，也都亡佚。他又曾就大小品《般若》之異同，加以研討，作《大小品對比要鈔》。但原書也不存在了。《出三藏記集》卷八還保存著這部書的序。

此外，他也曾注意過禪學，撰寫過《安般經注》及《本起四禪序》。又曾致力於《本業經》，《出三藏記集》收錄他的〈本業略例〉、〈本業經注序〉。又曾講過《維摩詰經》和《首楞嚴經》。

他又是主張頓悟的一個人，南齊・劉虬〈無量義經序〉論頓悟說：「尋得旨之匠，起自支安。」《世說新語》〈文學篇〉註引〈支法師傳〉：「法師研十地，則知頓悟於七住。」由於他主張到第七地生起頓悟，七地以上尚須進修，因此又稱爲「小頓悟」。如慧達《肇論疏》說：「第二小頓悟者，支道林師云：七地始見無生。」

他的集子，《隋書》〈經籍志〉著錄八卷，加註說：「梁十三卷。」《唐書》〈藝文志〉作十卷，可是到了清初的《讀書敏求記》和《述古堂書目》就都作兩卷了，可見此書缺佚已久。現存的清・光緒年邵武徐氏刊本《支遁集》有兩卷，附補遺一卷。（張建木）

◉附：湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第七章（摘錄）

支公形貌醜異，而玄談妙美。養馬放鶴，優遊山水。善草隸，文翰冠世。時尚《莊》《老》，而道林談〈逍遙遊〉，標揭新理。通〈漁夫〉一篇，才藻俊拔。孫興公〈道賢論〉，以遁方向子期。論云：「支遁向秀，雅尚莊老。二人異時，風好玄同矣。」一代名流如王洽、劉惔、殷浩、許詢、郗超、孫綽、王濛父子、袁弘、王羲之、謝安、謝朗、謝長遐，均與爲友。《世說》〈雅量篇〉云：

「支道林還東，時賢並送於征虜亭。蔡子叔前至，坐近林公。謝萬石後來，坐小遠。蔡暫起，謝移就其處。蔡還，見謝在焉。因合褥舉謝擲地，自復坐。謝冠幘傾脫，乃徐起振衣就席，神意甚平，不覺瞋沮。坐定謂蔡曰：卿奇人，殆壞我面。蔡答曰：我本不爲卿面作計。其後二人，俱不介意。」

自佛教入中國後，由漢至前魏，名士罕有推重佛教者。尊敬僧人，更未之聞。西晉・阮庾與孝龍爲友，而東晉名士崇奉林公，可謂空前。此其故不在當時佛法興隆；實則當代名僧，既理趣符《老》《莊》，風神類談客，而「支子特秀，領握玄標，大業沖粹，神風清蕭」故名士樂與往還也。《世說》〈文學篇〉注載支道林〈逍遙論〉曰：

「夫逍遙者，明至人之心也。莊生建言大道，而寄指鵬鷃。鵬以營生之路曠，故失適於體外。鷃以在近而笑遠，有矜伐於心內。至人乘天正而高興，遊無窮於放浪，物物而不物於物，則遙然不我得。玄感不爲，不疾而速，則逍

然靡不適。此所以爲逍遙也。若夫有欲當其所足，足於所足，快然有似天眞，猶飢者一飽，渴者一盈，豈忘烝嘗於糗糧，絕觴爵於醪醴哉。苟非至足，豈所以逍遙乎。」

此文不但釋《莊》具有新義，並實寫清談家之心胸，曲盡其妙。當時名士讀此，必心心相印，故羣加激揚。吾人今日三復斯文，而支公之氣宇，及當世稱賞之故，從可知矣。

〔參考資料〕 呂澂《中國佛學源流略講》；林傳芳〈支遁傳考略〉（《現代佛教學術叢刊》⑬）；鎌田茂雄《中國佛教通史》。

支謙

三國時代的譯經名家。名越，號恭明。他的祖先是後漢靈帝時入中國籍的月支族後裔。他從小就受漢族文化的影響，精通漢文，後又兼學梵書，受業於同族學者支亮，通達大乘佛教理論。他對從前那些過分樸質，以致隱晦義理的譯本很不滿意。漢獻帝末年，洛陽一帶發生兵亂，他隨族人避亂南渡到東吳。在那裏他得到從事翻譯的機會，從吳·黃武元年到建興中約三十年間（223～252），搜集了各種原本和譯本，未譯的補譯，已譯的訂正。特別是對支讖的重要譯本如《道行》、《首楞嚴》等，著意加以重譯。同時他又幫助從印度來華的維祇難和竺將炎翻譯。傳說他到東吳後曾得到吳主孫權的信任，叫他輔導太子登。後來太子死了，他就去穹隆山過隱居生活，年六十歲卒於山中。

支謙的譯述比較豐富，晉·道安的經錄裏就著錄了三十部，梁·僧祐又據《別錄》補充了六部。慧皎《高僧傳》說有四十九部。隋·費長房《歷代三寶紀》旁搜雜錄增廣到一百二十九部。其中很多是別生或傳抄的異本，不足爲據。現經考訂出於支謙翻譯的只有下列二十九部：(1)《阿彌陀經》（又稱《無量壽經》）二卷，(2)《須賴經》一卷，(3)《維摩詰經》二卷，(4)《私訶末經》一卷，(5)《差摩羯經》一卷，(6)《月明童子經》一卷，(7)《龍施女經》一卷，(8)《七女經》一卷，(9)《了本生死經》一卷，(10)《大明度無極經》四卷，(11)《慧印三昧經》一卷，(12)《無量門微密持經》一卷，(13)《菩薩本業經》一卷，(14)《釋摩男經》一卷，(15)《賴吒和羅經》一卷，(16)《梵摩渝經》一卷，(17)《齋經》一卷，(18)《大般泥洹經》二卷，(19)《義足經》二卷，(20)《法句經》二卷，(21)《佛醫經》一卷，(22)《四願經》一卷，(23)《阿難四事經》一卷，(24)《八師經》一卷，(25)《孛經鈔》一卷，(26)《瑞應本起經》二卷，(27)《菩薩本緣經》四卷，(28)《老女人經》一卷，(29)《撰集百緣經》七卷。

在這些佛經裏《了本生死經》，據道安的〈經注序〉說，原來是漢末譯出，支謙加以註解或修改，道安的經錄便又將它列在支謙譯本之內。黃武四年（225）支謙曾請竺將炎譯出維祇難傳來的略本《法句經》（五百偈本），後來又請他根據中本（七百偈本）加以補訂，其間自然也有支謙參加的意見，所以可說是支謙和竺將炎的共同譯本。其次《佛醫經》，情況也相同。另外，《歷代三寶紀》載有支謙所譯《四十二章經》一卷，並加註說（大正49，57c）：「第二出，與摩騰譯者小異，文義允正，辭句可觀；見別錄。」別錄大概泛指另外一種記錄，決不會是劉宋時代的《別錄》，因爲僧祐著作《出三藏記集》時，曾見過《別錄》，並將其中所載的支謙譯本都收在《記集》裏，却沒有提到這樣一種《四十二章經》。所以支謙是否重譯過《四十二章經》尚有問題。最後，《菩薩本緣經》（始見於《歷代三寶紀》）和《撰集百緣經》（始見於《大唐內典錄》），雖然原始的記錄出處不明，但從譯文體裁上看，無妨視爲支謙所譯。

支謙除翻譯外，還作了合譯和譯註的功夫。他曾將所譯有關大乘佛教陀羅尼門修行的要籍《無量門微密持經》和兩種舊譯（《阿難陀目佉尼呵離陀鄰尼經》、《無端底總持經》，現已不存）對勘，區別本（母）末（子），分章斷句，上下排列，首創了會譯的體裁（後

來支敏度的合《維摩》、《首楞嚴》，道安的合《放光》、《光贊》，都取法於此）。支謙自譯的經也偶而加以自註，像《大明度無極經》首卷，就是一例。這種作法足以濟翻譯之窮，而使原本的意義洞然明白。

支謙又深諳音律，留意經文中讚頌的歌唱。他曾依據《無量壽經》、《中本起經》創作了〈讚菩薩連句梵唄〉三契，可惜在梁代以前早就失傳了。後來連〈共議〉一章梵唄也絕響了，現在只能想像那三契或者即是《無量壽經》裡法藏比丘讚佛的一段，和《瑞應本起經》裡天樂般遮之歌及梵天勸請的兩段而已。他這一創作對讚唄藝術的發展有相當影響。被稱為始制梵唄的陳思王曹植，可能是受了般遮瑞的啓發而有《瑞應本起經》四十二契的巨構，成為學者之所宗。

支謙翻譯的風格，對後來佛典翻譯的改進，也起了不少作用。他首先反對譯文尚質的偏向，主張尚文尚約應該調和。這當然是為了更好的暢達經意，使人易解的緣故。深知翻譯甘苦的人，像後來的支敏度就很能了解他。支敏度給予他的翻譯文體的評語是：「屬辭析理，文而不越，約而義顯，真可謂深入者也。」假使他不能深刻的明瞭原文本意，譯文就難恰到好處。看他所改譯的《大明度無極經》，對般若「冥末解懸」的宗旨是比支讖《道行》更能闡發的。他用「得法意而為證」等譯語，雖借用了道家「得意忘言」的說法，但般若「不壞假名而說實相」的基本精神，他已經掌握到了（因此，他的自註說「由言證已，當還本無」。本無即指的實相）。他翻譯的《維摩詰經》，充分表現了大乘佛教善權方便以統萬行的精神。後來羅什門下雖對他的翻譯還嫌有「理滯於文」的不足處（見僧肇的經序），可是仔細將羅什重譯的《維摩經》相對照，不少地方都採用謙譯，述而不改，足見支謙譯風已遠為羅什的先驅。不過，在拘泥形式的學人看到支謙儘量刪除梵本的繁複而務取省便，又竭力減少音譯到最低程度，以至有時連應存原音的陀羅尼也意譯了，不免有些反感。像後來道安就說他是「斲鑿之巧者」，又以為「巧則巧矣，懼竅成而混沌終矣。」這是從另一角度的看法。要是從佛典翻譯發展的全過程來說，由質趨文，乃是必然的趨勢；支謙開風氣之先，是不能否認的。

另外，支謙的譯文風格也很適合於佛傳文學的翻譯，因而他繼承了漢末康孟祥譯《修行本起經》那樣「奕奕流便足騰玄趣」的傳統，更翻出了《瑞應本起經》。這一翻譯不但豐富了佛傳文學的內容，而且通過贊唄的運用影響到後來偈頌譯文的改進，也是值得提出的。（呂澂）

〔參考資料〕《出三藏記集》卷六～卷八、卷十三；《高僧傳》卷一、卷十三；《歷代三寶紀》卷五；印順《佛教史記考論》；任繼愈《中國佛教史》；平川彰《初期大乘佛教の研究》；忽滑谷快天《禪學思想史》。

支敏度

西晉僧。生卒年不詳。又作支愍度。為晉代六家七宗中「心無義」的創始人。成帝時，與長安人康僧淵、康法暢共遊江南，有聰哲之譽。因慨嘆諸經翻譯尚未精詳，乃合支謙、竺法護及竺叔蘭所譯《維摩經》，作《合維摩詰經》五卷；合支讖、支謙、竺法護及竺叔蘭所譯《首楞嚴經》，編《合首楞嚴經》八卷。別製《譯經錄》一卷。其所撰述的〈合首楞嚴經記〉及〈合維摩詰經序〉，現收於《出三藏記集》卷七及卷八。

支敏度的心無義，主張「無心於萬物而萬物未嘗無」，認為吾人觀察萬物為空，只要使心中無物即可；至於萬物本身是空或非空，可以不去管它。換句話說，其所謂之空，只是從「無心」的角度講，不是從萬物本身去理解。

依陳寅恪的「支敏度學說考」所論，支敏度的「心無義」實係將《道行般若》中「有心・無心」之句，誤讀為「有『心無』心」構畫而成。可見其學說來源之不正。

◉附：陳寅恪〈支愍度學說考〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》⑬）

據梵文本及中、藏諸譯本，知《道行般若波羅蜜經》〈道行品〉之「有心無心」之句，即梵文本之 cittam acittam。「心」即 cittam。「無心」即acittam。而「無心」二字中文諸本除《道行般若波羅蜜經》及《摩訶般若波羅蜜鈔經》外，其餘皆譯「非意」或「非心」。故知「無心」之「無」字應與下之「心」字聯文，而不屬於上之「心」字。「無心」成一名詞。「心無」不成一名詞。心無義者殆誤會譯文，失其正讀，以爲「有『心無』心」，遂演繹其旨，而立心無之義歟？但此不僅由於誤解，實當日學術風氣有以致之。蓋晉世清談之士，多喜以內典與外書互相比附。僧徒之間復有一種具體之方法，名曰「格義」。「格義」之名，雖罕見載記，然曾盛行一時，影響於當日之思想者甚深，固不可以不論也。

〔參考資料〕《高僧傳》卷四；《歷代三寶紀》卷六、卷十五；《出三藏記集》卷二；呂澂《中國佛學源流略講》；橫超慧日《中國佛教の研究》。

支提山（梵Caitya-giri）❶

天冠菩薩的住處名。又作制多山或枝堅固山。新譯《華嚴經》卷四十五〈諸菩薩住處品〉載，東南方有處名曰支提山，自古以來，諸菩薩衆即止住於此，後有一菩薩，名曰天冠，與其眷屬諸菩薩衆一千人俱住於此山，並於此山中說法。

華嚴家所說的支提山，皆以其位於中國南部，如《華嚴經疏》卷四十七云（大正35·860a）：

「支提山者，此云生淨信之所。有舍利者爲塔，無舍利曰支提。或山形似塔，或彼有支提，故以爲名。昔云：既指清涼爲東北，則東南影響吳越。然吳越靈山雖衆，取其形似者，天台之南赤城山也，直聳雲際，絶若霞起，巖樹相映分成數重，其間有白道猷之遺蹤，或即當之矣。然劍川有三學山，中有歡喜王菩薩，屢持燈而出。名雖不同，而天竺望之即是東南。亦有見其持寶冠者，則密示其名也，希後賢以審之。」

又如《華嚴經探玄記》卷十五云（大正35·391a）：「枝堅固山勘梵本正云制多山，此云歸宗，即塔之類也，應在此國正南海邊。」

此外，小乘二十部中有制多山部，其根據地制多山，即現代之基斯特那（Kistna）河畔對岸的支提山（Caitiya-giri）。此支提山或許與此上所述者同爲一山。

〔參考資料〕《異部宗輪論述記》；《慧苑音義》卷下；《結集史分派史考》。

支提山（梵Caitya-parvata，巴Cetiya-giri、Cetiya-pabbata）❷

位於錫蘭島的山名。又稱支多耆利、支多哥梨、支帝耶山，譯作功德聚山、象山或聚山。《善見律毗婆沙》卷二記載摩哂陀於錫蘭布教事蹟云（大正24·686c）：「大德摩哂陀已受天帝釋語已，即從卑地寫山與大衆俱飛騰虛空，到師子阿㝹羅陀國，往至東方眉沙迦山下，是故從古至今名爲象山。」又，依《高僧法顯傳》所載，可知錫蘭古都阿㝹羅陀補羅東方的眉沙迦山，一名支提山，即相當於今之阿㝹羅陀補羅（Anurādhapura）東方約八哩的米興塔雷（Mihintale）山。

另依《善見律毗婆沙》卷二、巴利《島史》及《大史》所述，摩哂陀曾於此山爲錫蘭王天愛帝須廣說教法，並於山中建立支提山寺，種植菩提樹。據說米興塔雷山有安巴斯塔拉·達嘎巴（Ambasthala Dagaba）塔，是埋葬摩哂陀遺骨的所在地。

〔參考資料〕《印度旅行記》；J. Fergusson《History of Indian and Eastern Architecture》。

支提寺

福建寧德著名古寺。位於支提山之西側。北宋·開寶四年（971）吳越王錢俶所建，初名大華岩。歷代均曾重修，寺名屢有更易，曾

有華嚴寺、雍熙院、萬壽院、華藏寺等名。清・康熙重修時始易名支提寺。

寺中建築以大雄寶殿爲主體，連接天王殿、祖師殿、伽藍祠、藏經閣、鼓樓、齋堂、山門等。寺周梵宇、殿閣門樓、亭橋宮觀處處林立，規模宏偉。僧侶朝謁者甚衆，最興盛時住僧近千人。歷代騷人墨客也爲此寺留下不少佳美詩賦。

寺中保存明代千尊鐵鑄天冠佛像，每尊高約三公寸，重約十公斤。另有一尊鎏金大毗盧銅佛，千佛繞座，栩栩如生；並收藏有明代之《北藏》，共計七八四〇冊。此外尚有金龍紫衣一襲及有色釉御碗一只。

支提國（梵Ceti、Cetī、Cedi，巴Ceti、Cetī）

印度古王國。支提，又作枝提、支陀、脂提渝、枝提庾。意譯爲衆積、憶。位於現今阿拉哈巴（Allahabad）西南的班得爾肯德（Bundelkand）及鄰近中央省（Central Provinces）之一部。西及欽巴河（Chambal）的支流卡利興都（Kali-sindh），東達頓士河（Tonse）。《中阿含》卷五十五〈持齋經〉、《長阿含》卷五〈闍尼沙經〉等，以此國爲佛在世時印度十六大國之一。《中阿含》卷十八〈天經〉與〈八念經〉、《雜阿含經》卷二、《四分律》卷十六等，皆有佛在此地說法之記載。

另外，英國學者戴維斯（Rhys Davids）認爲Ceti乃種族名。古時住在尼泊爾山間，後出現在憍賞彌國（Kusambī）附近。

◉附：憍桑比〈佛世時印度十六國的政治形勢〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》㊶）

人們從《支提耶》（Cetiya）和《維散多羅》（Vessantara）兩本本生經中知道這個國家。在《支提耶本生經》中，支提國的首都據說是塞縛悉底跋底城（Svastivasti），同時讚揚那裡的歷朝國王。支提國的最後的一個國王烏波遮羅（Upacara，或叫做Apacara）撒了謊，被自己的婆羅門祭司咒詛而墮落地獄。烏波遮羅的五個兒子乞求祭司保護，祭司叫他們離開這個國家。接受了祭司的吩咐後，他們五人便分別到五個城市定居。這也是在這本生經中敍述的。

維散多羅的妻子摩陀利（Mādri）是摩陀羅國（Madra）的公主。從《維散多羅本生經》的故事中可以知道，這個國家也叫做支提耶國。維散多羅自己的國家斯維國（Sivi）靠近支提耶國。本生經中關於斯維國王挖眼贈給婆羅門的故事是著名的。根據《維散多羅本生經》，維散多羅王子也把自己的吉祥象、妻子和兩個孩子都布施給婆羅門。這個故事只證明這麼一點：在斯維和支提耶國中，婆羅門的權勢是很大的。因此，這個國家大概是在西部。佛陀時代，斯維人和支提耶人的名字是聽過的，但是佛陀世尊是否到過他們的國家，或者，像摩揭陀人的國家併合鴦伽國那樣，他們的國家併合於另外一個國家，這就不得而知了。雖然如此，我們可以肯定地這樣說，佛陀世尊的一生是與這兩個國家沒有任何關係的。

〔參考資料〕《優陂夷墮舍迦經》；《翻梵語》卷八；《菩薩戒義疏》卷上；《Buddhist India》；《The Geographiacl Dictionary of Ancient and Mediaeval India》。

支婁迦讖（梵Lokaṣema）

簡稱支讖，是後漢桓帝末年（167）從月氏來到洛陽的譯師。他通曉漢語，除了獨自翻譯而外，有時還和早來的竺朔佛（一稱竺佛朔）合作。他譯經的年代是在靈帝光和、中平年間（178～189），比安世高稍遲；譯籍基本上屬於大乘，而又是多方面的；可見他的學問廣博，思致幽微。後來竟不知所終。

支讖所譯的佛經究竟有幾種？因當時未曾記載，很難確定。在晉代道安著述經錄時，據他所見寫本，年代可考的只三種，即：《般若道行經》十卷（光和二年譯）、《般舟三昧經》二卷（現存本三卷，光和二年譯）、《首楞

嚴經》二卷（中平二年譯）。

此中《首楞嚴》一種，現在缺佚。另外，從譯文體裁上比較，道安認爲像是支讖所譯的有九種：《阿闍世王經》二卷、《寶積經》（一名《摩尼寶經》）一卷、《問署經》一卷、《兜沙經》一卷、《阿閦佛國經》一卷、《內藏百寶經》二卷、《方等部古品遺日說般若經》一卷、《胡般泥洹經》一卷、《孛本經》二卷。此中後三種現在都缺佚。又支敏度《合首楞嚴記》裡提到而爲道安所未見的，還有：《伅眞陀羅所問如來三昧經》一卷。綜計起來，支讖譯籍現存九種，缺本四種，僧祐《出三藏記集》依據《別錄》加了《光明三昧經》一卷，這是支曜譯本的誤記。費長房《歷代三寶紀》又依各雜錄加了《大集經》等八種，也都出於附會，不可信。

支讖譯籍裡比較重要的《般若道行經》和《般舟三昧經》，原本都由竺朔佛傳來，而支讖爲之口譯。以支讖學問之博，這兩種也應該是他所熟悉的，因而譯功專歸於他，並無不可；但從僧祐以來，經錄家都說竺朔佛也有這兩種的翻譯，就未免重複了。那時候的翻譯，因有安世高爲之先導，遣詞造句大都已取得一些經驗，譯文比較順暢，令人讀來有「審得本旨」之感。不過翻譯的總方針依然是「敬順聖言，了不加飾」，要求盡量保全原本的面目；就是在譯文結構上做了一些「因本順旨，轉音如己」的工夫，也是極有限制的。所以後人辨別他的譯文，仍用「辭質多胡音（即多用音譯）」爲一種標準。

支讖譯籍的種類恰恰和當時安世高所譯的相反，幾乎全屬於大乘，可說是大乘典籍在漢土翻譯的創始。並且，龍樹以前印度大乘經典流行的實況，也就在支讖翻譯上看到它的反映。例如，他譯的《寶積經》、《阿閦佛國經》、《般舟三昧經》都是構成大部《寶積》的基層部分，《道行經》是大部《般若》的骨幹，而《兜沙經》又屬於大部《華嚴》的序品，可見印度的大乘經典開始就是向境、行、果各方面平均發展的。還有支讖譯出的《阿闍世王經》（異譯本題名《文殊普超三昧經》，道安經錄說出於《長阿含》，不確。）、《問署經》（也作《文殊問菩薩署經》）、《內藏百寶經》、《首楞嚴三昧經》，都以文殊爲中心而發揮「文殊般若」的法界平等思想，從這些方面暗示出文殊對於大乘傳播的重要關係，也屬很可寶貴的資料。

但是對於以後義學發生影響最大的莫過於《道行經》。這因爲大乘學說本來以般若的緣起性空思想爲基礎，由這部經的譯出便有了趨入大乘的途徑。又因爲當時思想界裡有「道家常無名，爲天地始」等一類說法，恰好做了接受般若理論的準備，也就是通過這類思想使般若理論更快地傳播開來（如在支讖的譯文裡譯「波羅密多」爲「道行」，譯「如性」爲「本無」等，都是借用道家思想來傳播般若的）。從此《道行》成爲研究佛家學說特別是般若理論的入門之籍。只因它譯文過於簡略，很多義理難得徹底了解，遂引起了朱士行的西行求法，而後和《道行》同源異流的《大品般若》（但在魏晉的義學家都將《大品般若》看作《道行》的母本）陸續有各種異本的譯傳，愈加豐富了般若學說的內容，但是《道行》始終被重視著。

就在支讖從事譯經的年代中，有一批月氏的僑民數百人歸籍了漢朝（見《出三藏記集》卷十三〈支謙傳〉），他們依照原來的習俗，仍舊立寺齋僧，舉行各種宗教的活動。其中有支亮（號紀明）受業於支讖，後更傳之支謙，發揚了支讖的學風。大乘佛學的初傳雖然依附了道家，使它外觀混同於方術，可是在已歸籍的月氏民族中有它傳統的講習，仍舊保持其純粹性。這對後來佛學傳佈逐漸糾正接近眞相，是起了相當的啓發作用的。（呂澂）

〔參考資料〕《高僧傳》卷一；《出三藏記集》卷二、卷七、卷十三；《開元釋教錄》卷一；《精刻大藏經目錄》；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》；任繼愈《中國佛教史》；鎌田茂雄《中國佛教通史》；忽滑

谷快天《禪學思想史》；副島正光《般若經典の基礎的研究》；平川彰《初期大乘佛教の研究》。

支那內學院

二十世紀初期我國的重要佛學研究團體。係歐陽漸所創設，院址設於江蘇南京市。因古印度稱中國爲支那，佛教自稱內學，故名支那內學院。歐陽氏繼其師楊仁山之遺業，接掌金陵刻經處編校事業。後於刻經處設研究部，以便於刻經處同事自由研究。又爲引進有爲之士，集優秀通才，講明至教，乃於1918年籌設支那內學院。後得沈子培、陳伯嚴、章炳麟、蔡孑民等人之協助，至1922年始正式成立。

該院成立之初，設學、事兩科。有關教學、研究、述譯、考訂等屬學科；而藏書、刻經、宣傳等屬事科。後改設問學、研究兩部與學務、事務、編校流通三處。教授除歐陽氏本人之外，另有呂澂、王恩洋、邱虛明、聶耦庚、湯錫予等人，皆爲一時之選。又，本院成立之後，致力於唯識、法相等學之研究，並出版年刊「內學」及「雜刊」。此外，又自大藏經中選出要籍，精校詳註，編刊《藏要》三輯行世。

抗日戰爭之際，日軍佔領南京，本院院舍及圖書均遭破壞。歐陽氏乃率院衆攜經版遷至四川江津，建內學院蜀院。講學、刻經如昔。1943年歐陽氏病故，院友公推呂澂繼任院長。抗日勝利後，曾謀求於南京復院，未成。1949年後，蜀院仍繼續其業，至1952年秋停辦，所刻經版等移交金陵刻經處保管。

◉附一：歐陽漸〈談內學研究〉（摘錄自《內學年刊》）

今談內學研究，先內學，後研究。內學之謂內，有三義：

⑴無漏爲內，有漏爲外也：《雜集論》云：墮於三界爲漏。其有漏法即流轉法，與還滅法截然二事，猶水與火，猶黑與白，以其種子即成二類也。昔人於此每每講錯，以爲眞如本淨也，煩惱染之則流轉，煩惱遠離則還滅，二者相替如輪轉焉，而不知其實不相謀也。

因此而談，儒家所云：人欲淨盡天理純全，措語亦有病。孟子亦云：養心莫善於寡欲。宋儒註云：寡者非絕。於此知其夾雜不純也。此在佛家謂之雜染，一分染亦是染法。染則須絕，非徒寡之，故儒家所云寡欲，表面似有理，實則雜理欲二者成黑白業，仍屬雜染，不究竟也。儒家又云：大人者，不失其赤子之心者也。此赤子之心即雜染，而以爲天理，故理終屬不淨，亦猶驢乳終不可爲醍醐矣。儒家而外，如現行耶教講愛，亦屬偏頗，不能及物，故殺生非所禁戒，此皆成其爲有漏與外而已。從無漏種發生，即不如是。故云：有無漏可判內外。其理應於《大論》〈眞實品〉中詳求。四眞實中，煩惱障淨智所行與所知障淨智所行，皆以純淨得名眞實，內學即應認清此眞實。又此雖就現行立說，所從來者乃在種子，此無漏種子之義雖自後人發明，然其道理建立不可傾動。

⑵現證爲內，推度爲外也：如今人言哲學，研究眞理而不得結論，以其出於推度，人各不同，遂無定論也。若出諸現證，則盡人如一，無有異說。如見物然，同見者則說同，出於想像則不同也。以是先佛、今佛、當佛皆言四諦，大小空有顯密，乃至諸宗疏釋亦莫不說四諦，以其現證同而立說同也。又如諸佛以苦、空、無常、無我爲教，乃至涅槃言常亦爲無常之註脚，此又現證同而立說同也，由此即得結論，與哲學有異。

余常云，內學爲結論後之研究，外學則研究而不得結論者也，此爲內外學根本不同之點。由此內外方法亦不同。哲學每用比方，以定例爲比量，即有範圍限制。如以三百六十度測周圓，二直角測三角內和，皆屬一定限制，不論圓角之形大小如何，皆不出此限制。哲學家用心思推測，無論各人推測如何，而均在不得結果之一範圍內，人心所限制然也。內學則不如是，期在現證，無用比度。如說四諦，即

是現證，即是結論。研求結論，乃有種種解析方法。又如不能理會苦而說苦由無常，復由種種分析以明無常，此皆為教導上不得已之辦法。故內學所重在親證也。然學者初無現證，又將如何？此惟有借現證為用之一法，所謂聖教量也。有聖教量，乃可不憑一己猜想。若不信此，亦終不得現證。世間哲學家即不肯冒險置信聖言，以為迷信，處處須自思一過，遂終墮於推度矣，此又內外分途之一點也。

⑶究竟為內，不究竟為外也：經云：止有一乘法，無二亦無三。故佛說法無不究竟者。惟此就起點含有全體而言。雖始有未竟，而至終則究竟，如不了義經，得其解釋終歸了義也。《無量義經》云：四十九年皆說法華，其間雖實說三乘法，意則均在法華也。故云，教則為一，乘則有三。乘以被機有三，實亦各究竟也。由此內學者應生心動念皆挾一全法界而來，大悲由此起，大智從此生。即如大乘唯識說阿賴耶，亦以其挾全法界而得究竟也。此種全體大用上講求是為內學。反此皆屬外學。

次言內學研究。即知所研究者，為無漏現證究竟之學而起研究也，此可分人法兩者言之。法是所學，人是能學，各有四端。

法有四者：㈠研究之必要，㈡研究之範圍，㈢研究之所務，㈣研究之方法。今㈠言研究之必要，先以理對學論之。

其一，理是法爾，學是模填。法爾八萬四千法門，言議不及，禪家每用但字調，以為但得即是，然此意仍可商。今謂法爾未得，先事模填，如畫作模填采也。學問即模填之事，可以由得法爾，故屬方便非眞實。

其二，理是現在，學是過未。以學過念即非，落第二著。即云參究，亦落次念，成為過去，惟由此方便得到現在。

其三，理是現量，學是比量。學為方便，則屬借用現量，信解道理。能處處作此觀，開眼生心皆此道理，則可以發生現量。此義見〈眞實品〉。故學雖比量，而是現量方便。

其四，理是無為，學是觀察。此乃本其所有而精細審量，亦得證會無為。

其五，理是不動，學是建立。理皆法爾常住，有佛無佛不稍動移。學由人興，故出建立。但由學可證理。

其六，理是眞如，學是正智。

其七，理是無分別，學是有分別。

其八，理是離心意識，學是猛用六識。此皆如前分別可知。

次以教對學言之。教待機感，而有權實半滿漸頓，又有詳略異門。由學研理，教仍是一，以是各端研學有必要也。

㈡研究之範圍。但研究教，即概括宗在內。宗是總持，非差別、非分析而亦不能違背三藏，實亦是教，今即總談教而不別開。

教分西方、東方。西方教先有三藏，經律則為阿難等在王舍城所結集。以十二分教攝大小乘，攝論議。又有律，為耶舍等在吠舍離之結集。又有論，為帝須等在華氏城之結集。自此以後，有小大空有顯密等別，而其學悉匯萃於那爛陀寺。蓋自佛滅以後，講學範圍之寬，無能逾此地者，西方佛學亦以此為終。

東方佛學，如關中之空、慈恩之有、匡廬之淨、曹溪之禪、南山之律等，皆本諸西土。此中禪宗，雖雜有我國思想，然理與空宗相合之處，仍出西方也。

今茲研究範圍，應全概括諸教。範圍不寬則易衰歇，昔日空有諸家，其前車也。但佛教範圍雖大，內容仍是一貫，仍有條理充實。今之研究，亦將由分而合，以期成一整體之佛教。言余素願，乃在建立支那之那爛陀矣。

㈢研究之所務，此宜擇要而談，又分兩端。

其一要典。依余見解，必由唯識入門。故應誦習之籍，初為一本十支論，次為《掌珍》四論，次為《俱舍》、《成實》、《毗曇》，次為四含，次為四律五論。餘有密典，重在事相，必明理相而後可習。

其二要事。讀要典竟，應做以下各事：⑴經論異譯比較。舊譯不必盡誤，仍有所本

，仍有其學問。如《楞伽經》由會譯比較乃見舊時魏譯最好。又有翻譯經久不得定本者，則須參互考訂以定之。此爲吾人應做之事，凡不能翻譯者，尤宜肆力於此。

⑵藏梵未譯研求。此有賴於翻譯。

⑶密典純雜考證。又咒印彙考，由此乃能習密宗。

⑷律典各部比較。由此可見各派異同，又可改正舊行各律之不合佛制者。

㈣研究之方法。此宜知四入、四忌。

四入者：⑴猛入：此如數百卷書之一氣連讀，又如任何種類之取裁，不分晝夜之思，又如空宗之般舟三昧。教中蓋有如此猛晉之事，未可忽視也。⑵徐入：此謂融貫，浸潤、結胎、伺鼠、湊拍、節取，而後有生發。⑶巧入：此有反證借徑等法，三藏十二部皆反覆申明之言，而能入之法不一。如佛法本甚莊嚴，宗門之悟道乃向青樓浪語中得之。⑷平入：此謂循習而純熟。

四忌者：⑴忌望文生義。⑵忌裂古刻新。⑶忌蠻强會違（此謂泥古不化）。⑷忌模糊尊僞（如華嚴學者之尊《起信論》）。

次言研究人有四者：㈠研究之因力，㈡研究之可能，㈢研究之緣助，㈣研究之興趣。

㈠研究之因力：平常但言求離生死，因猶不眞。今謂另有二語曰：親證法爾，大往大來。證法爾，即發菩提心，所謂菩提心爲因也。大往來，即大悲，所謂大悲爲根本也。因須通盤打算，而後有力。因謂依，是人依我，非我依人。因又謂自，仗自不仗人。所謂法爾，即自也。萬法皆由法爾緣起，故有力能生。儒家亦有知此理者，如象山云：六經皆我註脚。佛學亦然，從親證法爾下手，則十二分教皆我註脚。毗盧遮那頂上行，禪宗境界亦不過爾爾。

大往大來由於信得因果。因果須合三世觀之。業有生受、現受、後受，不能拘拘一生以談因果。信此則得大往大來。此雖老生常談，然今之學者，不於此致意也。學者如以信因果心爲根本，聞熏亦可依恃，不定須念佛等。此非反對彼等法門，但於此見出因力不退之理。《大論》有云：自因力不退，可以爲因，他力加持力皆退，但可爲緣。故求不退，應熏因力大往大來，時間則三無數大劫，空間則大千沙界無量衆生，以他爲自而思及衆生，此特擴而張之，即是因力，前所云挾法界以俱來也。此是大悲爲本，是眞佛學。

㈡研究之可能：此謂六度，乃爲自憑藉者也。

⑴布施：無我歸命爲布施。不留一毫私用，將此身心奉塵刹，乃有力量，孟子所云能盡其才者也。佛希望人皆盡其才，皆以出世法爲目標而歸命。

⑵持戒：此就可能爲言，制之一處，事無不辦。戒如馬捋，馬受捋則力强而行速。學亦以戒爲方便，而後有可能。吾人經驗中，亦有此證明。如作事不廢時光，日計不足月計有餘。但亂念極耗歲月，去亂念即是戒，此不可作陳腐語看。

⑶忍辱：諦察法忍之爲忍辱。諦察則有味。易云：苦節不可貞，其道窮也。有味乃不窮、乃有生發，觸處洞然，而後能耐。又道理一種涵萬，必細察乃省。前云四入之徐入，與此相應。

⑷精進：此是能力根本。佛力充足，全在精進。如世親治小乘，則由有部而經部而俱舍，繼而捨小入大，則又先法相，而後唯識，健行不息，此最能精進者也。精進爲因，般若爲果，般若爲相爲體，精進爲可能爲功用。又般若爲總相，精進爲條理，故佛智骨髓在此。空宗貫六度以般若，相宗貫六度以精進，即是意矣。

⑸禪定：畢生定向無他志，是爲定。

⑹智慧：此應注射於無師智、自然智。此雖非當下可得，然應隨順、趣向，乃至臨入。讀書多聞尤須於此致意。

㈢研究之緣助：有三：

⑴指導門徑：欲學之省時省力，不可無師，

不可我慢。然今人時習甚重，每每趨向無師。另有顓固者流，如天台家解說《梵網》四十二輕曲爲說法一戒，以爲不可爲在家人說，在家無師範故。此則限制師道於極小範圍，心地何等狹隘。後來太賢即引《瓔珞》夫婦可以互授之說而駁之。《瓔珞經》雖待考，然此駁固是。依《大論》所說，比丘可在在家人邊學，故維摩爲文殊說法。如天台家言，此又謂之何？可知其說或出於我慢耳。凡指導學者門徑者，不限出家或在家。師義亦有三類：圓滿師、分證師、接續師。不知接續師，即不能擔任，即是輕法犯戒，極宜愼之。

⑵問辨釋疑：此乃朋友之事，因其能委婉曲折而盡之。

⑶多籍參考：或乃求師友於古人，或聞時論於異域。

㈣研究之興趣：研究須合衆，離羣索居，則無生趣。故研究此學，⑴須朝夕之過從，⑵須風物之怡快以暢天機，⑶須有暮鼓晨鐘之深省。具三事而後興趣勃勃也。

◉附二：呂澂〈談院學〉（摘錄自《呂澂佛學論著選集》卷一）

院學爲先師（歐陽竟無——整理者註）數十年苦心經營，《釋教》一篇已有其組織表白。竊謂先師以此繫道友，道友之繫精神於院者，應即在此。今欲使此學易於認識，略出二語以形容之，曰：「由言教變遷之實，求觀行踐證之眞。」（見《內院簡史》，乃根據先師與李證剛先生函意言之）蓋學所依據爲「言教變遷之實」，而其實際則「求觀行踐證之眞」也。依據即佛教，不云佛教而云言教者，佛教之體爲名、句、文身也。然則教外別傳非教耶？此亦是教，但不立文字耳。以佛四十九年說法，乃有四十九年不說一字，若離佛教，何期踐證耶。此教自佛說以來，非一成不變，對機演解，自有變遷，但皆有其所以變遷者在。欲知其實，應分三段而談，此可借《金剛經》中處處所見之語示之。初段「佛說」，如《經》云佛說般若波羅密，與佛說莊嚴佛土等。次段「即非」，如《經》云即非般若波羅密，與即非莊嚴佛土等。三段「是名」，如《經》云是名般若波羅密，與是名莊嚴佛土等。知此三段變遷之實，乃知佛言教之全。小乘言教，止於佛說，認佛所說悉爲法句（法即句也。此句非具體而爲抽象觀念，幾經思惟鍛鍊所成。印度異端之有句義亦彷佛似之），故有三法印（無常、無我、涅槃寂靜），四諦（苦、集、滅、道）、五蘊等。小乘《毗曇》（阿毗達磨）即表示法句之至極組織者，此第一段言教也。大乘言教，起於此處，即而非之，如《般若經》九分處處空談，是即小乘所執著之法句，而非之也。末分《金剛經》（此第九分，印土《般若》原爲八分或九分，奘譯乃集爲十六分），最後乃出一偈，謂「一切有爲法，如幻夢泡影」，則是名之義而甚簡略，未及暢言也。此第二段言教也。再進如《深密經》言，一切法有爲無爲句是「佛說」義，是中有爲非有爲非無爲，無爲亦非無爲非有爲，是「即非」義；言有爲者是本師假施設句，言無爲者亦是本師假施設句，非無其事，即「是名」義。又如《楞伽經》首舉百八句，如生句、常句等，爲「佛說」義。次說生句即非生句，常句即非常句等，爲「即非」義。後文詳解生爲心相續，常爲妄法等百八句，即「是名」義。二經皆「佛說」與「即非」甚略，而「是名」甚詳。此第三段言教也。此即言教變遷，有此三段，明其眞相，始可參研（小乘解法亦有二義：第一五蘊、五蘊無我爲我空；第二涅槃，涅槃無五蘊爲行空。從流轉至於還滅，亦有百八句之組織，歸納爲法句，此即第一段。第二段即非爲大乘之開首，所以《般若》即非一段，佔百分之九九，是名一段佔百分之一耳。第三段《深密》、《楞伽》、《涅槃》等經反是，是名佔百分之九九，乃以不壞假名而說實相也）。先師苦心經營之學，依據在此。

空談無學，觀證乃有學。《般若》常言觀空不證，《中論》亦備顯觀而不詳證義，故觀

與證，未可混淆也。觀云觀行，證謂踐證。觀行即見修，見屬態度，修是行事。《金剛經》云：「應無所住而生其心」「不住於色而行布施」，可見觀行二事之不離，於行以見其觀，由觀以成其行也。踐證者，踐之謂住，無著《金剛論》立十八住為觀行所踐履之處也。證為歸宿，如行人到家，踐履之究竟在此也。《心經》云，究竟涅槃，是以圓證為證，而非分證之為證也。觀行為材料，踐證為組織，不住於色而行布施，乃在求佛地八具足，觀行踐證，亦不能分而言之也。然此有眞不眞在。眞者，必依言教之實而得之，如《般若》之空觀，《心經》行深般若波羅密多時照見五蘊皆空。常人不明此五蘊，乃小乘最後結撰之觀念，而以目之所遇身之所觸為色受焉（常人所解猶之常識，小乘《毗曇》所解之科學知識，其相異可知矣）。則亦不得言教之實，云何而成觀行之眞耶！又如《瑜伽》之唯識觀，以離二取言，二取亦非常人所解，乃小乘執一切法是十二處，即能所受用之法也。唯識觀行即從此起，若不明其實義如何得眞觀行耶！

然此等猶是言說安排，仍非活學。言教之實，觀證之眞，於學者身心密切相關之意味，不可不於求字上明之也。小乘一聞無常言教而毛骨悚然當下證果，須菩提聞空離想而悲泣抆淚，求之迫切可知，此求即欲也。通常說為發心願望，果有此眞實之言教，亦即有眞實觀行之欲，所以《華嚴》〈十地〉無地不展轉發心而勝進，此即欲求一刻不停，觀行踐證一刻不捨之眞實處也。六百卷《般若》以須菩提欲求無上菩提而起，《金剛經》亦以發心何住貫徹始終，乃至儒家學說如先師所提「古之欲明明德於天下」者，亦應著重欲字。孔云「欲仁仁至」，孟云「義所欲而捨生取義」，非有勝欲在，何取何捨，何有於佛法世俗！故言教實而觀行眞，不能一息之離欲也。先師一生願欲不斷，入蜀時有人勸其休息而大憤，及最後尚有《心經註解》，及《答蒙君（文通）講學書》，有此一片求究竟之勝欲，乃有先師一生之事業，乃有此院學，此可深長思之也。今日所談院學，僅及百一，略見精神所繫者如何而已。或有錯誤，願諸位有以教之。

◉附三：呂澂〈內院佛學五科講習綱要〉（摘錄自《呂澂佛學論著選集》卷二）

五科講習乃依先師釋教之說而立，意在直指精微，以階深造，故編次羣書，三周區別。周各以一要義貫通，反覆研尋，歷三五載，亦可與入道矣。初周，主於心性本寂，自覺有此心，而後有此學，故心存則學存，異於外鑠，此之謂知本。次周，盡心之用，寂相著明，則眞智沛發，捨染趣淨必循軌轉依而不可遏。三周，充用之量，佛與衆生遍具此心，交感緣起，依等而相同，謂之一法界，弘願行於無極，期全界之圓淨，斯乃此學之終鵠也。講習所資，凡五十書，初周先取根本要文，五經七論而已。

㈠毗曇科兩種

《法句經》二卷：吳譯，《藏要》本。佛說以《法句》始，原構不可得而見矣。此從《阿含》輯之，品類次第，略具舊觀，由此知佛教之本也。南傳《法句》，始於雙品，心性本淨，宗義最明。《瑜伽》〈思所成地〉節引《法句》古註，可先參研。再及《出曜》、《譬喩》諸譯。

《阿毗曇心論頌》一卷：晉譯，院刻稿本。毗曇，所以解佛說也。迦延九分結集，佛語自詮，是為毗曇本經。《心論》抉擇舊文，上座正傳，則又為晚出諸論所據。九分始於界品，意在明因。有部毗曇改其次第，未可從也。今取法勝自釋，並參考《論經》、《雜心》、《甘露味》等釋其文義。

㈡般若科兩種

《能斷金剛般若經》一卷：淨譯，院刻本。《金剛經》結九部般若之終，所以明般若歸趣於一心也。發無上心，乃有何住、何行、云何調伏之問，所以住行調伏者，乃在般若。羅什譯傳《大品》，於摩訶薩大心一章別開為

《金剛品》，經要於此見矣。宜用隋譯無著論對讀。

《菩提資糧論頌》一卷：隋譯，《藏要》本。般若必取資於方便，菩提莊嚴，燦然始末，龍樹所以建菩薩正行之典範也，今存自在比丘釋文，可參讀。又可取《十住婆沙》參考。

㈢瑜伽科兩種

《摩訶衍寶嚴經》一卷：失譯，院刻會《瑜伽釋》本。瑜伽三乘階梯終歸於菩薩藏，《寶積經》〈迦葉品〉學十六相以攝藏中教授，今經其異譯也。經談中道，以離言心性實之，瑜伽本此開宗，抉擇分中，解經全文，豈無故歟。今即用《瑜伽釋》合讀。

《辨中邊論頌》一卷：唐譯，《藏要》本。論據《般若》、《寶積》以建立者三，心性勝義，以空性為心性也。平等方便，唯識待於無境，有無義相等也。漸次觀門，能所因果，由境而後及識也。此瑜伽究竟義，亦即大乘究竟義。後世中觀學徒，雖力破之，安能動其毫末哉。唐譯論釋，改易文次，應取陳譯合讀。

㈣涅槃科兩種

《勝鬘師子吼經》一卷：宋譯，《藏要》本。涅槃明法身不壞，因於攝持正法。勝鬘十四義，由此輾轉而生。至說如來藏心感受生死，故為出世正因，則尤屬內學大本之談矣。可用唐譯本參讀。

《大乘法界無差別論》一卷：唐譯，院刻稿本。必於菩提存心，乃涉涅槃之樊，論稱菩提心者，此也。十二門義，曲暢其宗，可作《如來藏章》異門而讀。

㈤戒律科兩種

《清淨毗尼方廣經》一卷：秦譯，院刻稿本。經說一切衆生界即法界，探此心源，以得戒體。又詳大戒殊勝因緣，亦本於心勝也。《攝論》所謂「毗奈耶瞿沙方廣契經」，即是此書。可與晉宋異譯及《攝論釋》文參讀。

《菩薩戒本羯磨》二卷：唐譯，《藏要》本。攝六度為學處，菩薩心戒增上之義著矣。備列科條，此為通軌。唐譯文義最勝。可取慧沼《勸發心集》參讀。

上舉五經五論悉歸於性寂自心一義，故成一周。如何保任此心，固有待於嫻習止觀，從容踐履。次下兩籍，堪作準繩，可熟習之。

《解脫道論》十二卷：梁譯，《藏要》本。此集上座學說精英，舊師軌範，所存僅此。唐宋習止觀者，皆未及知。由有相而無相，則在運用之妙，又未可拘拘論說也。

《六門教授習定論》一卷：唐譯，《藏要》本。此依《瑜伽》〈修所成地〉而嚴密組織之。寂因作意一義，創見於此譯文，蓋所謂不離一切智相應心也。據以通習般若、瑜伽、涅槃三科，觀行皆無礙矣。

次周所習，皆各科正宗，故卷帙稍繁，凡十九種。

㈥毗曇科四種

《四阿含經毗曇讀》十六卷：晉宋等譯，院刻稿本。佛說歸於分別，毗曇家言從此而出。今用毗曇九分之意，選錄經文，略見後先學說相承之跡而已。以四諦義通經，歸極於無餘涅槃，經亦謂之盡有漏成無漏，可知原有轉依之義。惜乎小乘毗曇，終不得其解也。

《阿毗達磨俱舍論頌》一卷：唐譯，院刻會譯本。世親依分別說之方法料簡有宗，撰茲頌本。兼取有、經兩部之長，故盡一書而諸義備，印土傳習謂之聰明論也。分別三科，謂蘊假而界處實者，蓋欲由種子依創明大本。迨後一聞《攝論》，即盡棄所學而學焉，非無故矣。頌義應用世親自釋與《顯宗》對讀。

《大乘阿毗達磨經頌》一卷：唐譯，院編稿本。此經久已失傳，今從《攝論》、《莊嚴》等書對勘輯之。經說十類佛語，首以無始時界為依。又謂一依具染淨二分，由是釋成「轉依」新義，以易「解脫」舊言，故結之曰，轉依即解脫也。通般若之微言，闢瑜伽之廣軌，樞機在此，顧可忽諸。應取《攝論》、《莊嚴》釋文合讀。

《大乘阿毗達磨集論》七卷：唐譯，《藏

要》本。此集《大乘論經》諸思擇處，蓋由所見之眞，所涉之廣，所用之切而集之也。故本事分諸門分別，法執不存，抉擇諦得條疏，終歸無住，此其爲大乘毗曇不共義歟。可與《雜集論》合讀。

(七)般若科四種

《維摩詰所說經》三卷：秦譯，《藏要》本。經以菩薩解脫法門爲宗，不盡有爲而不住無爲一語盡之，可謂能得方便般若之神髓者矣。心、佛、衆生三無差別，惟聲聞學人，不知衆生性，故不知心性，不知佛性，無上菩提，望而却步，是誠愚不可及。維摩提嘶警策，用全力以周旋，又何其眞切也。經文可與唐譯對讀。

《摩訶般若波羅密經》二十七卷：秦譯，院刻稿本。

《大智度論》節本二十卷：秦譯，院刻稿本。龍樹創宏般若，羅什得其眞傳，故所譯經論，篇章開合，具見匠心。經以法名受三假開宗，以涅槃如幻結論，遮小宗之拘執，示佛語之眞詮，不壞假名而說實相，是般若之正義也。論判般若、方便兩道，貫攝全經，運空自在，後得智無住行，方以建立，與瑜伽說何殊。乃其義不傳印度，遂有中觀紛執，以迄於今，亦憾事矣。論文繁重，今節錄解經文句成二十卷，以便研學。

《中論頌》一卷：秦譯，院刻本。般若歷百八法而觀空，《中論》示其方隅之作也。緣起法如幻化而有自性執者，蓋由取因假設爲之。論以假名成空，滅除戲論，要旨在此。惟青目釋能得其意。據《無畏論》銷文，不逾規矩。今應以唐譯《般若燈》刊定文義，更於青目釋求其正解。又可參考《順中論》。

(八)瑜伽科四種

《解深密經》五卷：唐譯，《藏要》本。經解不了義佛語，於空性義，尤三致意焉。三相以成無性，七如以判勝義，皆分別說空而示異於一切說也。依他無執而知圓成，唯識眞如，唯識所現，此悉繫於瑜伽，故〈分別瑜伽〉一品，至詳且盡，論之宗經中可見也。經分染淨法爲依圓，而發起觀行必從依他著力，此又旁通於「大乘毗曇經」矣。可取宋、陳異譯對讀。

《瑜伽師地論本地分菩薩地》十六卷：唐譯，《藏要》本。《瑜伽》繫重心於〈菩薩地〉，亦猶《華嚴》之有〈十地品〉也。十法四周，敷陳道果，而獨詳明持法。自種姓發心，以至一切菩提分，無不攝焉。蓋三祇難行，精勤不息，必任持此心不失，乃有堪能。則捨六度萬行，觸處憑依，又何以致其操存之功歟。此論可取涼宋異譯及《大乘莊嚴經論》對讀。又宜參考《瑜伽抉擇分・眞實品》一段。

《顯揚聖教論頌》一卷：唐譯，院刻本。

《攝大乘論本》一卷：唐譯，《藏要》本。《顯揚》宗《深密經》，《攝論》宗「毗曇經」，俱說依他爲雜染。而一則別淨法爲圓成，一則通依他有淨分，立意不無微異矣。《顯揚》以二諦立綱，視慧度、瑜伽爲一，此承前般若之說。《攝論》由名言種而說自性緣起，藉意言而入所知相，此啓後唯識之宗。學說遷移，亦不可不知也。《顯揚》釋〈思所成〉，謂離九事，《攝論》解無分別智，謂離五相，無思其所不思，無分別其所不分別，如此而已矣。《顯揚頌》可取《釋論》尋繹文義，《攝論》可取陳、魏、隋異譯及世親《釋論》合讀。

(九)涅槃科四種

《妙法蓮華經》七卷：秦譯，《藏要》本。

《大般涅槃經・正法分》八卷：涼譯，院刻本。三乘方便之義不著，聲聞回大之事無徵，則一切衆生皆有佛性亦未易言也。《法華》於此，著語無多，曲譬而喻，堪云《涅槃》之先河矣。佛出世間，唯一因緣，開示佛智。說法意無不慈，而聞者或未能信，以是究竟勝義，垂滅乃宜。涅槃三十二問，最初長壽因緣，即在慈護衆生。又說一闡提於佛語無絲毫信受，此與《法華》之義可謂後先相貫也。惟一闡

提，窮極世欲，故於佛語漠然。衆生有佛性云者，直下承當，由己所欲，而由人乎哉。《法華》可以魏譯《優婆提舍》參讀。梵藏僅傳略本，今判爲《正法分》先讀，並以《大法鼓經》及《本有今無偈論》參讀。

《楞伽阿跋多羅寶經》四卷：宋譯，《藏要》本。經依毗曇百八句推闡諸佛內證聖智第一義心，原始要終，爲涅槃學之正軌。唯佛與佛乃盡實際，故經說自共法相，一出於法佛等流，誠所謂佛境也。至以阿賴耶識解如來藏，謂爲善不善因，及其致也，心轉依而即眞如，亦即解脫。三法會歸，則又益窮《勝鬘》之奧蘊矣。可用唐譯本合讀。

《究竟一乘寶性論偈》一卷：魏譯，《藏要》本。涅槃宣說三寶同一性相，常住不變，論初三句，抉擇此宗。餘四句說性、菩提、功德、業，蓋又今本《涅槃》未傳之義也。空寂與佛性，一法而異詮，斯乃說意之殊，豈空性而外別有佛性也哉！拘拘空有之見，難以得其眞矣。頌本取釋釋文，又可用《佛性論》參考。

(十)戒律科一種

《郁伽長者所問經》一卷：曹魏譯，院刻稿本。經說菩薩二衆居家出家戒德行處，各盡其極，入道之實，未容稍忽也。出家功德殊勝，而在家亦可以方便度行學出家戒，是乃不共之談，堪以建立居士道場者也。可用《優婆塞戒經》參讀。

此周要旨在於轉依，道遠時長，困行艱慮，果何以增上相資。習次兩書，當有所得。

《因明入正理論》一卷：唐譯，《藏要》本。思惟論議，有軌可循，則致用宏而事功倍，因明其必學也。方式運用，或逐時推移，而眞實簡持，酌中立說，無逾於《入論》矣。可用《理門論》參讀，以盡其義。

《大方廣佛華嚴經·修慈分》一卷：唐譯，院刻稿本。《涅槃經》謂慈爲善本，慈即佛性。誠哉有得於道心實德之言也！唯心有慈，乃不忍於己，而難已於圓滿佛智之求。不忍於人，而弗捨於成熟有情之願，菩提根本，豈不在是歟！《修慈分》說三劫廣行，應修慈心以自調伏，庶幾於菩提分安樂不疲，處流轉中，無感苦逼。學者欲習增上止觀，應知所務矣。

三周窮各科之究竟，所習之書，亦十九種。

(土)毗曇科四種

《諸法集要經》十卷：宋譯，院刻本。《阿含》別裁有《正法念處經》，晚世一分小乘之所宗也。今準《法句》集其伽陀，義本唯心，說詳業感，而以慈忍教授，不捨有情，推論至於六度，亦幾與大乘相通矣。可用《念處經》對讀。

《入阿毗達磨論》二卷：唐譯，院刻稿本。

《四諦論》四卷：陳譯，院刻本。《俱舍論》出，而有部、經部學說變通，各極其致，二論略表見之。《入論》視佛說爲法句，乃謂名、句、文身依語而生，如智帶義影像而現，儼然外宗，是執自性實有之極也。《四諦論》力反一切有說，矯枉過正，至不惜與分別論者合流，而謂涅槃因滅爲有餘，果滅爲無餘，則又沈空之至也。各趣一端，迷途不反，其難語於法界之眞，爲失均矣。

《論事標目》一卷：院編稿本。《論事》爲錫蘭（今斯里蘭卡）所傳小乘部執異論，標目二百有餘，一一據上座本宗破之。今條列所破，而諸家異義燦然畢見矣。其中時出新說，如案達派謂有生法二空，中觀家嘗據以自飾其宗，亦可見小乘之善變也。宜與《異部宗輪論》對讀。

(圭)般若科四種

《大般若經·曼殊室利分》二卷：唐譯，院刻稿本。法界以平等相建立，惟甚深般若得之，無住縱橫，莊嚴一相，此文殊學與龍樹無著鼎峙者也。經謂法界即是如來，更無所證，我來親近，專爲利樂一切有情。蓋由無得研窮，乃能利生純摯，言外之意，不可深長思歟！宜用梁譯本參讀。

《佛母般若圓集要義論》一卷：宋譯，院刻合釋論本。論有二殊勝義，文字般若之爲法界等流也，實相般若之爲自性淨識也。淨識其境，法界其依，而般若緣起源泉混混矣。三十二門，總攝經要，差別十六空，對治十散動，瑜伽正軌，不紊絲毫，是尤難能可貴也。今存《三寶尊釋論》，可以參讀。

《廣百論釋》十卷：唐譯，院刻稿本。《百論》廣破法自性執，護法以眞無俗有釋之最精。蓋謂俗諦親證爲先，方乃起說，意兼後得依他而有之也。又謂俗有，託佛悲願，信順修行，意不失於世出世間勝道也。眞無以端其趣，俗有以得其通，遂能生死蕭然，利樂無盡，此證性空最極善巧者，又豈徒託空言一法不立已哉！晚世中觀亦以二諦爲說，紫朱鄭雅，應知有辨矣。可以《百字論》參讀。

《大乘掌珍論》二卷：唐譯，《藏要》本。般若而瑜伽，一相而三相，說固一貫也。空性實然而於有情未能恝置，其立說之大本一也。空不異色，妄法是常，依他後得之必爲利生，所據又一也。清辨獨以中觀標異，緣無所緣，行無所行，蕩然無寄，一往趣空，是齊末之玄談，曾何與於實際。正學銷沉，竟與噲伍，馴至分河空有，視若固然，亦迷倒之甚矣。今附其書《掌珍》於末，以見異萌之由，應加料簡而已。

(十三)瑜伽科四種

《華嚴七品頌本》三卷：唐譯，院編稿本。展轉一心，深入法界，此菩薩瑜伽之極致，而《華嚴》所備詳者也。今以〈十地品〉爲總樞，取三處讚及十回向翼其前，如來出現及普賢行願從其後，各集頌文，以便研誦。蓋倣龍樹《婆沙》但釋本偈之意也。回向所以連一心於法界。出現又攀法界以感赴有情，法界緣起之義，由此見之矣。頌文仍用長行釋文而讀。

《觀所緣論釋》一卷：唐譯，《藏要》本。唯識觀行之所據，萬法備於一心而已。法有待於心緣，緣有待於心現，故內境建立又最爲根本之義也。意識繼前五識而起，不能逕緣外色，護法釋特簡別之，根境互因，而本識功能渾然無跡，又別具深意焉。孰謂此師立說遂支離滅裂歟。今傳譯本不全，應取陳、唐兩譯論文合讀，得其全蘊。

《成唯識寶生論》五卷：唐譯，《藏要》本。能所唯心現，此無境唯識也。貪信亦唯心現，此染淨唯識也。徒解無境不謂之善住大乘，深識愛源唯自心，而後謂之善住也。此護法之所以釋成《二十唯識》者也。省識心源，兩離欣戚，殷勤意樂，度極無邊，此清淨方便而爲善住也。由是而友教有功，身語成業，以至他心得實，佛境是歸，唯識之要，均確然可指，斯之謂成唯識也。未有至誠而不動者，求其在我而已矣。論文殘缺，應以奘譯《二十唯識》補之。

《成唯識論》節本四卷：唐譯，院編稿本。有成唯識而不足以見護法之眞，此旁論深蕪，師說雜錯爲之障也。今準頌本，略刪節之，則可觀矣。唯識以染淨立極，染淨唯意識憑依，故由習氣濁心，能所自轉，而說二取有異於二分，由內外取纏而說自證是而證境非。由所緣非離自性，而說境不離心，心亦不離心。由見眞而了幻，遣實而假詮，而說識現非眞亦可安立致用。是皆護法創義，一一取證於《密嚴》以成之者。《密嚴》善淨賴耶等同法界之極唱者也，護法所宗，豈不在斯歟。唐譯頌文，多所改削，可取《轉識論》刊之。

(十四)涅槃科三種

《大方等大雲經・大衆犍度》一卷：涼譯，院刻稿本。此爲《涅槃經》之別裁，以百千不共法門宣說衆生實性，佛性常住。傳譯未全，今取初品存其綱要。經說佛以法界爲身，法界等而慧等，而後悉施衆生服甘露味，是則涅槃之有緣起固不外乎法界緣起也。

《大乘密嚴經》三卷：唐譯，《藏要》本。

《佛地經論》七卷：唐譯，《藏要》本。二經均說佛之所以爲佛者，又均以覺與所覺說

之。《密嚴》窮其源，故曰善淨賴耶；《佛地》極其致，故曰清淨法界，其實一也。賴耶爲瑜伽行境，以無相爲指歸，衆生之所以合於佛也。法界爲聖智所緣，由平等而顯實，佛之所以契乎衆生也。此生佛交感爲一法界者也。無相平等云者，徧如虛空，法乃成用，繪事後素，必有以爲之質也。識淨而知心同，界淨而知理同，入道之要，亦以賢聖之心爲心而已矣。《密嚴》見護法所宗，《佛地》存戒賢緒論，那爛陀學之重涅槃也，至矣盡矣，蔑以加矣。

(十)戒律科二種

《六度集經》八卷：吳譯，院刻稿本。菩薩戒學之難，以其精神貫徹行事之難也。長劫三祇，受生千萬，學處不廢六度，即六度皆有難行，此釋尊往事之足徵，非徒載之空言也。今習《集經》以知其概。本事本生繫之律藏，從毗曇家之所判也。可以《菩薩本生鬘論》參讀。

《佛所行讚》五卷：涼譯，院刻稿本。釋尊行事，五部有共同之說。馬鳴能文，略藻飾之，遂以傳千古矣。隨緣起化，事本不常，而一期行跡，眞誠流露。小宗所見雖淺，亦多所啓發也。援本事例，附戒律科末習之，可與宋譯本對讀。

是周義理以一法界爲主，學不能已於利他也，長養菩提，資糧善集，亦有方便之書，應知研習。

《集量論釋節本》六卷：院編稿本。陳那自輯《量論》，所以爲深入佛說之門也。佛語所詮，無非遮說，《集量》發明比量因喻，用在簡餘，遮詮顯義。故以意逆志，而般若非執，瑜伽離言，涅槃無倒，一以貫之矣。可用《理門論》對讀。

《大集虛空藏所問經・抉擇分》三卷：唐譯，《藏要》稿本。大經之有《大集》，亦猶阿含之誦八衆。問非一義，法非一途。所以結衆會之終也。虛空藏問以三十五義抉擇，概括正宗，罄無遺蘊，而入般若理趣平等甚深，入瑜伽理趣亦平等甚深，菩薩所行同於涅槃，入法界理趣又無不平等甚深。通習各科，善知抉擇，捨此無由矣。

五科佛學。各以義理推闡，逐時開展，故必歷三周而盡其學，合五科而識其全，經之緯之，成章以達，此純異乎判教之陋說也。所習五十書，時有一二精義，足以省發，華鬘莊嚴，此學乃益深切著明。融洽身心，不離塵濁，以曲致其運用。由是學者，道爲己任而自成剛健篤實之風。則千百年來，此學交困於神祕虛浮偏枯滯寂者，必可一旦昭蘇，復以眞精神著見於世。今茲講習，所以植院學之基，即所以立此學之本，關係至重，願共學者知所勉焉。

〔參考資料〕《歐陽大師(漸)遺集》。

支分生曼荼羅

密教用語。指布列在本尊、阿闍梨或行者等一身的曼荼羅。所謂支分是指手足等四肢五體。《大日經》卷一〈具緣品〉云(大正18・4a)：「世尊一切支分皆悉出現如來之身。」又《大日經疏》卷三云(大正39・611a)：

「今欲說漫荼羅圓位故，還約佛身上中下體，以部類分之。自臍以下現生身釋迦，示同人法及二乘六趣種種類形色像威儀。言音壇座各各殊異及其眷屬展轉不同，普於八方，如漫荼羅本位次第而住。自臍以上至咽出現無量十住諸菩薩，各持三密之身，與無量眷屬普於八方，如漫荼羅本位次第而住。然此中自有二重，從心以下是持大悲萬行，十佛刹微塵諸大眷屬，從心以上是持金剛密慧十佛刹微塵諸內眷屬，通名大心衆也。從咽以上至如來頂相，出現四智四三昧果德佛身，即此八身於一切世界中，徒衆刹土名號身業，諸受用事皆悉不同。亦於八方，如漫荼羅本位次第而住。」

支分生曼荼羅有三重流現曼荼羅與五輪成身曼荼羅兩類。

(1)三重流現曼荼羅：即如上所述，以頭爲中胎八葉院，心至咽安第一院的內眷屬諸執金剛，心至臍置第二院的大眷屬菩薩，臍以下安生身釋迦等第三院，乃於一身流現胎藏曼荼羅。

但同書卷五所說曼荼羅分布的情形與此稍有不同，謂毗盧遮那自心八葉華爲中胎藏，咽至頂相爲第一重，臍至咽爲第二重，臍以下爲第三重。

⑵**五輪成身曼荼羅**：如《大日經》卷五〈祕密漫荼羅品〉所說，觀足至臍爲大金剛輪（地大），臍至心爲水輪（水大），胸爲火輪（火大），頭部爲風輪（風大），頂上爲空輪（空大）。依次觀爲方、圓、三角、半月、團形等五輪塔。觀五輪塔即大日，大日即行者。

〔參考資料〕《大日經疏》卷五、卷十四；《大日經疏演奧鈔》卷二、卷四十七；《五輪九字明祕密釋》。

文才（1241～1302）

元代僧。字仲華。俗姓楊。幼年喪父，事母至孝。精通古今墳典史籍，尤精性理之學。壯年出家，徧遊講肆，專究華嚴。曾隱於成紀，築室植松，以爲終老之地，時人稱爲松堂和尚。後來奉勅領洛陽白馬寺，學僧雲集，聲譽日隆。

世祖曾欲建寺於五台山上，未果；成宗繼其志，造大萬聖佑國寺，依帝師迦羅斯巴之推舉，迎請師爲開山第一世，賜「眞覺國師」之號。師居歲餘，大德六年（1302），於赴洛陽途中示寂，世壽六十二。著作有《縣談詳略》五卷、《肇論略疏》三卷、《惠燈集》二卷。

〔參考資料〕《佛祖歷代通載》卷二十二；《大明高僧傳》卷二。

文益（885～958）

五代禪僧。法眼宗之開祖。俗姓魯，餘杭人。年七歲，依新定智通院全偉落髮，弱冠於越州開元寺受具足戒。後入明州鄮山育王寺，跟隨希覺學律典。不久，南遊至福州，參長慶。繼而與同伴一起雲遊，在前往湖湘途中遇暴雨，乃寓於城西地藏院，謁見桂琛。因受桂琛啟發而大有省悟，並隨侍多年。

其後，遊方至臨川，州牧請住於崇壽院。開堂之日，四方雲集而來之求法僧，不下千數。南唐主李氏慕其道風，乃迎至金陵，住報恩禪院，賜號「淨慧禪師」。未幾遷至清涼院，力揚玄沙之禪風，諸方叢林咸仰其風。後周顯德五年閏七月五日示寂，享年七十四，謚「大法眼禪師」，葬於江寧縣丹陽鄉，塔名「無相」。後又追謚爲「大智藏大導師」。


文益

嗣法弟子六十三人，以德韶、慧炬、文遂等十四人最勝。著作有偈頌、眞讚等數萬言，代表作爲《宗門十規論》一卷。

◉附：《五燈會元》卷十（摘錄）

羅漢琛禪師法嗣（法眼宗文益）

金陵清涼院文益禪師，餘杭魯氏子。七歲依新定智通院全偉禪師落髮，弱齡稟具於越州開元寺，屬律匠希覺師盛化於明州鄮山育王寺，師往預聽習，究其微旨。復傍探儒典，遊文雅之場，覺師目爲我門之游夏也。

師以玄機一發，雜務俱捐，振錫南邁，抵福州參長慶，不大發明。後同紹修法進三人，欲出嶺，過地藏院，阻雪少憩，附爐次。藏問：「此行何之？」師曰：「行脚去。」藏曰：「作麼生是行脚事？」師曰：「不知。」藏曰：「不知最親切。」又同三人舉《肇論》，至「天地與我同根」處，藏曰：「山河大地，與上座自己，是同是別？」師曰：「別。」藏豎起兩指，師曰：「同。」藏又豎起兩指，便起去。雪霽辭去，藏門送之。問曰：「上座尋常說三界唯心，萬法唯識。」乃指庭下片石曰：「且道此石在心內在心外？」師曰：「在心內。」藏曰：「行脚人著甚麼來由，安片石在心頭？」師窘無以對。即放包依席下，求決

擇。近一月餘，日呈見解，說道理。藏語之曰：「佛法不恁麼。」師曰：「某甲詞窮理絕也。」藏曰：「若論佛法，一切見成。」師於言下大悟，因議留止。

進師等以江表叢林，欲期歷覽，命師同往。至臨川，州牧請住崇壽院。開堂日，中坐茶筵未起時，僧正白師曰：「四衆已圍繞和尚法座了也。」師曰：「衆人却參眞善知識。」少頃陞座，僧問：「大衆雲集，請師舉唱。」師曰：「大衆」久立乃曰：「衆人既盡在此，山僧不可無言，與大衆舉一古人方便。珍重！」便下座。子方上座自長慶來，師舉長慶偈問曰：「作麼生是萬象之中獨露身？」子方舉拂子，師曰：「恁麼會又爭得。」曰：「和尚尊意如何？」師曰：「喚甚麼作萬象？」曰：「古人不撥萬象。」師曰：「萬象之中獨露身，說甚麼撥不撥？」子方豁然悟解，述偈投誠。自是諸方會下，有存知解者，翕然而至。始則行行如也，師微以激發，皆漸而服膺。海參之衆，常不減千計。

上堂，大衆立久，乃謂之曰：「祇恁麼便散去，還有佛法道理也無？試說看。若無，又來這裏作麼？若有，大市裏人叢處亦有，何須到這裏？諸人各曾看《還源觀》、《百門義海》、《華嚴論》、《涅槃經》，諸多策子，阿那箇教中有這箇時節？若有，試舉看。莫是恁麼經裏有恁麼語，是此時節麼？有甚麼交涉？所以道：微言滯於心首，嘗爲緣慮之場，實際居於目前，翻爲名相之境。又作麼得翻去？若也翻去，又作麼生得正夫（按應作「去」），還會麼？莫祇恁麼念策子，有甚麼用處？」

僧問：「如何披露即得與道相應？」師曰：「汝幾時披露即與道不相應？」問：「六處不知音時如何？」師曰：「汝家眷屬一羣子。」師又曰：「作麼生會，莫道恁麼來問，便是不得。汝道六處不知音，眼處不知音，耳處不知音。若也根本是有，爭解無得？古人道：離聲色，著聲色；離名字，著名字。所以無想天修得，經八萬大劫，一朝退墮，諸事儼然，蓋爲不知根本眞實，次第修行，三生六十劫，四生一百劫，如是直到三祇果滿。他古人猶道，不如一念緣起無生，超彼三乘權學等見。又道彈指圓成八萬門，利那滅却三祇劫，也須體究，若如此用多少氣力！」

僧問：「指即不問，如何是月？」師曰：「阿那箇是汝不問底指？」又僧問：「月即不問，如何是指？」師曰：「月。」曰：「學人問指，和尚爲甚麼對月？」師曰：「爲汝問指。」

江南國主，重師之道，迎住報恩禪院，署淨慧禪師。僧問：「洪鐘纔擊，大衆雲臻，請師如是。」師曰：「大衆會，何似汝會？」問：「如何是古佛家風？」師曰：「甚麼處看不足？」問：「十二時中，如何行履，即得與道相應？」師曰：「取捨之心成巧僞。」問：「古人傳衣，當記何人？」師曰：「汝甚麼處見古人傳衣？」問：「十方賢聖皆入此宗，如何是此宗？」師曰：「十方賢聖皆入。」問：「如何是佛向上人？」師曰：「方便呼爲佛。」問：「如何是學人一卷經？」師曰：「題目甚分明。」問：「聲色兩字，甚麼人透得？」師却謂衆曰：「諸上座且道，這箇僧還透得也未？若會此僧問處，透聲色也不難。」問：「求佛知見，何路最徑？」師曰：「無過此。」問：「瑞草不凋時如何？」師曰：「謾語。」問：「大衆雲集，請師頓決疑網。」師曰：「寮舍內商量，茶堂內商量？」問：「雲開見日時如何？」師曰：「謾語眞箇。」問：「如何是沙門所重處？」師曰：「若有纖毫所重，即不名沙門。」問：「千百億化身，於中如何是清淨法身？」師曰：「總是。」問：「簇簇上來，師意如何？」師曰：「是眼不是眼？」問：「全身是義，請師一決。」師曰：「汝義自破。」

問：「如何是古佛心？」師曰：「流出慈悲喜捨。」問：「百年暗室，一燈能破。如何是一燈？」師曰：「論甚麼百年？」問：「如何是正眞之道？」師曰：「一願也教汝行，二

願也敎汝行。」問：「如何是一眞之地？」師曰：「地則無一眞。」曰：「如何卓立？」師曰：「轉無交涉。」（中略）

僧問：「如何是塵劫來事？」師曰：「盡在於今。」

師因患脚，僧問訊次，師曰：「非人來時不能動，及至人來動不得。且道佛法中，下得甚麼語？」曰：「和尙且喜得較。」師不肯，自別云：「和尙今日似減，因開井被沙塞却泉眼。」師曰：「泉眼不通被沙礙，道眼不通被甚麼礙？」僧無對。師代曰：「被眼礙。」

師見僧搬土次，乃以一塊土放僧擔上，曰：「吾助汝。」僧曰：「謝和尙慈悲。」師不肯。一僧別云：「和尙是甚麼心行？」師便休去。

師謂小兒子曰：「因子識得你爺，你爺名甚麼？」兒無對。（法燈代云：「但將衣袖掩面。」）師却問僧：「若是孝順之子，合下得一轉語。且道合下得甚麼語？」僧無對。師代曰：「他是孝順之子。」

師問講《百法論》僧曰：「百法是體用雙陳，明門是能所兼舉，座主是能，法座是所，作麼生說兼舉？」（有老宿代云：「某甲喚作箇法座。」歸宗柔云：「不勞和尙如此。」）

師一日，與李王論道罷，同觀牡丹花。王命作偈，師即賦曰：「擁毳對芳叢，由來趣不同，髮從今日白，花是去年紅，豔冶隨朝露，馨香逐晚風，何須待零落，然後始知空。」王頓悟其意。

師頌「三界唯心」曰：「三界唯心，萬法唯識，唯識唯心，眼聲耳色，色不到耳，聲何觸眼，眼色耳聲，萬法成辦，萬法匪緣，豈觀如幻，山河大地，誰堅誰變？」頌「華嚴六相義」曰：「華嚴六相義，同中還有異，異若異於同，全非諸佛意，諸佛意總別，何曾有同異？男子身中入定時，女子身中不留意，不留意，絕名字，萬象明明無理事。」

師緣被於金陵，三坐大道場，朝夕演旨，時諸方叢林，咸遵風化。異域有慕其法者，涉遠而至。玄沙正宗，中興於江表。師調機順物，斥滯磨昏，凡舉諸方三昧，或入室呈解，或叩激請益，皆應病與藥。隨根悟入者，不可勝紀。

周・顯德五年戊午七月十七日示疾，國主親加禮問。閏月五日剃髮澡身，告衆訖，跏趺而逝，顏貌如生，壽七十有四，臘五十四。城下諸寺院，具威儀迎引。公卿李建勳以下，素服奉全身於江寧縣丹陽起塔，諡「大法眼禪師」，塔曰無相。後李主創報慈院，命師門人玄覺言導師開法，再諡師「大智藏大導師」。

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷十三；《景德傳燈錄》卷二十四；《禪林僧寶傳》卷四；忽滑谷快天《禪學思想史》。

文偃（864～949）

五代禪僧。雲門宗之祖。俗姓張，世居蘇州嘉興。幼懷出塵之志，依空王寺志澄出家，侍志澄數年，研究四分律。後離去，參睦州道蹤，經數載，盡得其旨。既而謁雪峯義存，鑽研經年始受宗仰。此後歷叩諸方，益究玄要，令名日盛。

其後復參韶州靈樹如敏座下，如敏推爲首座。貞明四年（918）如敏示寂後，廣主劉王請師主持靈樹寺。同光元年（923）建光泰禪院於雲門山，海衆雲集，法化四播；劉王嘗迎至內廷叩問宗要，師酬答如流，王益崇仰之，賜紫袍及「匡眞禪師」之號。乾和七年四月十日，上表辭王，垂誡徒衆，端坐示寂。享年八十六，僧臘六十六。弟子遵其遺囑，安遺體於方丈中。北宋・乾德四年（966，一說元年，或說三年），迎靈軀於內廷供養月餘，太祖追諡「大慈雲匡眞弘明禪師」。

師於靈樹、雲門二寺力弘禪旨。其機鋒險峻，門風殊絕，世稱「雲門文偃」。於化導學人時，慣以一字說破禪旨，故禪林中有「雲門一字關」之美稱。此外，亦常以「顧、鑒、咦」三字啟發禪者，故又有謂之爲「雲門三字禪」者。著有法語、偈頌、詩歌等，由門人守堅

編錄爲《雲門匡眞禪師廣錄》三卷及《語錄》一卷行世。嗣法弟子有實性、圓明、明教、道謙、智寂等八十八位。

◉附一：《五燈會元》卷十五（摘錄）

雪峯存禪師法嗣（雲門宗文偃）

韶州雲門山光奉院文偃禪師，嘉興人也。姓張氏。幼依空王寺志澄律師出家。敏質生知，慧辯天縱。及長，落髮稟具於毗陵壇，侍澄數年，探窮律部。以己事未明，往參睦州。州纔見來，便閉却門。師乃扣門，州曰：「誰？」師曰：「某甲。」州曰：「作甚麼？」師曰：「己事未明，乞師指示。」州開門，一見便閉却。師如是連三日扣門，至第三日，州開門，師乃拶入，州便擒住，曰：「道！道！」師擬議，州便推出。曰：「秦時𨍏轢鑽。」遂掩門，損師一足。師從此悟入。州指見雪峯。

師到雪峯莊，見一僧，迺問：「上座今日上山去那！」僧曰：「是。」師曰：「寄一則因緣，問堂頭和尚，祇是不得道是別人語。」僧曰：「得。」師曰：「上座到山中，見和尚上堂，衆纔集便出，握腕立地曰：這老漢項上鐵枷，何不脫却？」其僧一依師敎。雪峯見這僧與麼道，便下座，攔胸把住。曰：「速道！速道！」僧無對。峯拓開曰：「不是汝語。」僧曰：「是某甲語。」峯曰：「侍者將繩棒來。」僧曰：「不是某語，是莊上一浙中上座，敎某甲來道。」峯曰：「大衆去莊上，迎取五百人善知識來。」師次日上雪峯，峯纔見，便曰：「因甚麼得到與麼地！」乃低頭。從玆契合，溫研積稔，密以宗印授焉。

師出嶺，徧謁諸方，覈窮殊軌，鋒辯險絕，世所盛聞。後抵靈樹，冥符知聖禪師接首座之說。

初，知聖住靈樹二十年，不請首座，常云：「我首座生也，我首座牧牛也，我首座行脚也。」一日令擊鐘，三門外接首座。衆出迓，師果至，直請入首座寮解包。（《人天眼目》見靈樹章。）後廣主命師出世靈樹。開堂日，主親臨曰：「弟子請益。」師曰：「目前無異路。」（法眼別云：「不可無益於人。」）師乃曰：「莫道今日謾諸人好，抑不得已向諸人前作一場狼籍。忽遇明眼人，見成一場笑具，如今避不得也。且問你諸人，從上來有甚事？欠少甚麼？向你道無事，已是相埋沒也。雖然如是，也須到這田地始得。亦莫趁口快亂問，自己心裏，黑漫漫地。明朝後日，大有事在。你若根思遲回，且向古人建化門庭東覷西覷，看是箇甚麼道理？你欲得會麼？都緣是你自家無量劫來，妄想濃厚，一期聞人說著，便生疑心。問佛問法，問向上向下，求覓解會，轉沒交涉。擬心即差，況復有言有句，莫是不擬心是麼？莫錯會好。更有甚麼事？珍重。」（中略）

僧舉灌溪上堂，曰：「十方無壁落，四面亦無門。淨裸裸赤灑灑沒可把。」師曰：「舉即易，出也大難。」曰：「上座不肯，和尚與麼道那？」師曰：「你適來與麼舉那！」曰：「是。」師曰：「你驢年夢見灌溪。」曰：「某甲話在。」師曰：「我問你十方無壁落，四面亦無門，你道大梵天王與帝釋天商量甚麼事？」曰：「豈干他事！」師喝曰：「逐隊喫飯漢。」

師到江州，有陳尚書者請齋，纔見便問：「儒書中即不問，三乘十二分敎自有座主，作麼生是衲僧行脚事？」師曰：「曾問幾人來？」書曰：「即今問上座。」師曰：「即今且置，作麼生是敎意？」書曰：「黃卷赤軸。」師曰：「這箇是文字語言，作麼生是敎意？」書曰：「口欲談而辭喪，心欲緣而慮忘。」師曰：「口欲談而辭喪，爲對有言。心欲緣而慮忘，爲對妄想。作麼生是敎意？」書無語。師曰：「見說尚書看《法華經》是否？」書曰：「是。」師曰：「經中道，一切治生產業，皆與實相不相違背，且道非非想天有幾人退位？」書無語。師曰：「尚書且莫草草，三經五論，師僧拋却，特入叢林，十年二十年，尚不奈何，尚書又爭得會？」書禮拜曰：「某甲罪過。」

師唱道：「靈樹雲門，凡三十載，機緣語句，備載《廣錄》。以乾和七年己酉四月十日順寂。塔全身於方丈，後十七載，示夢阮紹莊曰：「與吾寄語秀華宮，使特進李托，奏請開塔。」遂致奉勑迎請內庭供養，逾月方還。因改寺爲大覺，謚「大慈雲匡眞弘明禪師」。

◉附二：日種讓山著．芝峯譯《禪學講話》本論第三章（摘錄）

雲門藥病相治（第八十七則）

「雲門示衆云：『藥病相治，盡大地是藥，那箇是自己？』」

這則是依據《華嚴經》中的：

「文殊一日，令善財去採藥：『不是藥者採將來！』善財徧採，無不是藥；却來白云：『無不是藥者。』文殊云：『是藥者採將來！』善財乃拈一莖草度與文殊。文殊提起示衆曰：『此藥，亦能殺人，亦能活人。』」

即雲門所舉「藥病相應，盡大地是藥」，更添一句「那箇是自己」的話來誘導大衆。故圜悟評云：「識取鈎頭意」。「盡大地是藥」，和善財說的「無不是藥者」相同；即是說：盡大地無不是法，宇宙全體都是法。釋迦原是不假他力，自己是釋迦；彌勒，也是自己是彌勒，什麽也不曾假借過，便是物物全眞，箇箇顯露，一切都是壁立萬仞的法。此是本則的中心思想，雲門示衆的本意也在此。雲門爲使人體驗此法，說「那箇是自己」，給與以思索的端緒。由於這端緒的攝引，纔能於法得到把握，這是雲門接化的手段。但是藥病相治一著，原爲方便的施設，就是釋尊四十九年說法，也是應機說敎，應病與藥的，所以祇是一種尋常施設的手段，還不是根本法的直示。換言之：與藥，爲淘汰衆生的業根使之透達洒洒落落的心境的方便耳。圜悟曰：「藥病相治，也只是尋常語論。你若著有，與你說無，你若著無，與汝說有；你若著不有不無，與汝去糞掃堆上，現丈六金身，頭出頭沒。」

這是藥病相治的解說，也是文殊的殺活的手段。然一說到「那箇是自己」：這是指到法的本源，爲使把握住世界未現、佛祖未出世以前的無名無相的無法的法之釣餌。法的本源：是無道、無禪、無自己、無名、無相的。達到這無名無相的法的本源的立場，却來看宇宙森羅萬象時，萬象和自己也都是法，都是藥。因爲若不透入自己即是法之本法，要得到「盡大地是法」的達觀，必不可能。故雪竇頌云：「盡大地是藥，古今何太錯！閉門不造車，通途自寥廓。錯！錯！鼻孔撩天亦穿却。」

何故說「太錯」呢？雲門希望使人轉却一切現象，一切意識，歸還到法之本法，可是自古到今，祇死在做藥會，斯所以錯！本源底裏的法，是「閉門不造車」的，不憑藉種種論究，種種修行，是天然自性眞。如萬里一條鐵，坦坦蕩蕩地一物也不立。「通途自寥廓」者：是對他之作用言，因爲一念起時，則三千諸佛悉起，一一具全，一一本眞，任何物也都無少異。次說「錯！錯！」者：意說「盡大地是藥」，已是錯；「那個是自己」，也是錯！何以故？以本源的法，無名無相故；說是「藥」是「自己」，已落於第二義，遠離第一義故。至乎是，雖掀起撩天的鼻孔到高而且遠的蒼空的識見，也須穿却始得，不穿却，都爲無用。

於此又作評唱曰：「雲門云：拄杖子是浪，許儞七縱八橫；盡大地是浪，看儞頭出頭沒。」

「拄杖子」，是本源的法；「浪」，是現象。若識本源底的法全體是現象，就在一物中都體驗得本體和現象，既不拘泥於現象，也不滯留於本體，自在的妙用，纔自然地自由顯現。然而若僅是認取浪的現象，以離却了本體故，便得不到自由，墮在生滅有無之見中「頭出頭沒」。照這個意義來看：「藥」，是浪，是現象；「自己」，是拄杖子，是本體。盡大地是藥，指顯現了的法，是「敎內的法」，不外天台所謂「一色一香無非中道」；但是「敎外的法」，即是自己的本源底的法，是「閉門不造車」的本自圓成、脫體現成的法。是故通

途而成現象，亦無何罣礙，自在無礙。然而，這不是閉門獨自耽著冥想上製造出抽象的概念或假定，凡是我們可履踐的大道，必定是自然完備成就的。這就是早被達磨喝出了的「廓然無聖」。

◉附三：〈三字禪〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

三字禪，禪宗公案名。又作雲門三字禪。指雲門文偃以「顧、鑒、咦」三字啟廸禪者。《碧巖錄》卷一云（大正48・146a）：「雲門尋常愛說三字禪，顧鑒咦。」《禪宗頌古聯珠通集》卷三十二云（卍續115・408下）：「雲門每見僧，必顧視曰鑒，僧擬議，乃曰咦。後德山圓明大師，刪去顧字謂之抽顧。叢林目雲門顧鑒咦有抽顧頌。」此中，「顧」謂顧己，或自我反省；「鑒」謂鑒人，或自我鑑戒；「咦」謂領悟言詮不能及，思路不能到的玄旨，或指超絕一切，於孤峯頂上宴坐自適的境界。

雲門初參睦州道明而悟入，後謁雪峯義存而得印記。睦州宗風峭峻而不容擬議，雪峯宗風溫密而可探玄奧；雲門得此二師宗風妙用，而以機鋒嶮絕、語句簡潔見稱禪林，如雲門一字禪、二字禪、三字禪等皆膾炙人口。

〔參考資料〕《古尊宿語錄》卷十八；《景德傳燈錄》卷十九；《禪林僧寶傳》卷二；阿部肇一《中國禪宗史》；忽滑谷快天《禪學思想史》；鈴木哲雄《唐五代禪宗史》。

文琇（1345～1418）

元末明初臨濟宗僧。號南石。行中至仁的法嗣。蘇州（江蘇省）崑山人，俗姓李。初從同邑紹隆院智興出家。明・洪武四年（1371），聞行中至仁在虎丘山演法，往參之，師資證契而為侍司，繼為記室。後歷住蘇州普門、靈巖、萬壽等寺。永樂四年（1406）春，奉召與修《永樂大典》，至纂修工作完成，三年間一直留在京城。永樂七年住杭州（浙江省）徑山興聖寺。晚年歸鄉，住萬壽松院，編輯《增集續傳燈錄》四卷。永樂十六年九月二十四日示寂，世壽七十四，法臘六十七。著有《南石琇和尚語錄》四卷行世。嗣法弟子為翠峯宗證。

〔參考資料〕《南石琇語錄》附〈序〉；《增續傳燈錄》卷五；《續燈存稿》卷六；《五燈嚴統》卷二十二；《五燈全書》卷五十六。

文準（1061～1115）

宋代臨濟宗黃龍派僧。陝西人，字湛堂。俗姓梁。出家後，參謁眞淨克文禪師，隨侍十年，並嗣其法。其後，應豫章太守李景直之請住法雲巖。復移住隆興府泐潭。政和五年十月二十二日示寂，世壽五十五。著有《湛堂準和尚語要》一卷，收錄於《續古尊宿語要》卷一。

文準對稍後的宋代名僧大慧宗杲頗有啟發之功。大慧嘗云（大正47・875a）：「宗杲雖參圓悟和尚打失鼻孔。元初與我安鼻孔者，卻得湛堂（文準）和尚。」此外，在大慧宗杲之著述中亦曾有提及湛堂文準之行事、作略之若干事例。《大慧禪師禪宗雜毒海》卷上載：

「湛堂準和尚，興元府人，眞淨之的嗣，分寧雲巖虛席。郡牧命黃龍死心禪師舉所知者，以補其處。死心曰：準山主住得，某不識他，只見有趙州洗鉢頌甚好。郡牧曰：可得聞乎？死心舉云『之乎者也，衲僧鼻孔，大頭向下，禪人若也不會，問取東村王大姐。』郡牧奇之，具禮敦請，準亦不辭。平生律身以約，雖領徒弘法，不異在衆時。晨興後架只取小杓湯洗面，復用濯足。其他受用，率皆類此。纔放晚參，方丈行者人力，便如路人，掃地煎茶，皆躬為之，有古人風度，眞後昆良範也。」

〔參考資料〕《聯燈會要》卷十五；《嘉泰普燈錄》卷七；《五燈會元》卷十七；《釋氏稽古略》卷四；《續傳燈錄》卷二十二。

文綱（636～727）

唐代律僧。會稽（浙江紹興）人。俗姓孔。為人剛簡，不妄發片言。童年即已志於佛門。十二歲薙染，弱冠受具。初侍道宣，研究

四分律宗。不久，赴長安，親附道成，登其堂奧。二十五歲講律，三十歲登壇。四方來學者衆。中宗嗣聖二十一年（704），奉敕迎岐州無憂王寺的佛舍利。景龍二年（708），供佛舍利於內道場，同年於乾陵宮爲內尼授戒，又於宮中坐夏，爲二聖內尼講《四分律》；中宗稱善，以師禮待之，並賜什物綵帛三千匹。四年（一說永隆初年，或說神龍年中）奉召在義淨譯場任證義。睿宗先天元年（712）爲帝及后妃授戒，受賜絹三千餘匹。師所受之信施，悉付常住，充作塔廟講堂經樓等的修建。又曾血書經文六百卷。開元十五年八月十五日示寂，年九十二。

嗣法弟子有道岸、神積、慧顗、神慧等五十餘人。師弘通南山（道宣）、相部（道成）兩宗，據稱從其受戒者達一千人。《釋氏稽古略》卷三、《百丈清規證義記》卷七（下）等以師爲南山宗第二祖。

〔參考資料〕《貞元新定釋教目錄》卷十三；《宋高僧傳》卷十四；《佛祖統紀》卷二十九。

文覺

日本眞言宗僧。生卒年不詳，約爲平安末年至鎌倉初期之僧。俗名遠藤盛遠，京都人。父爲左近衛將監茂遠。文覺初爲上西門院北面的武士，後仕於該院之武者所。十八歲時，誤殺源渡之妻，懊惱不堪，因而出家。

出家後勇猛勤修，不避盛夏嚴冬，或跋涉山谷，或佇立飛瀑苦修，足跡殆遍及日本全國之名山道場。嘗詣那智山，蒙不動明王之加庇。登高雄山，見神護寺荒廢失修，乃發願重修，卻因在法住寺殿强行要求後白河法皇的援助，得罪法皇而被流放伊豆。遇被謫放該地的源賴朝，乃勸其舉兵滅平氏。鎌倉幕府成立後，因源賴朝的援助，得以再興神護寺。

正治元年（1199）正月賴朝薨，氏圖謀不軌。事露，於同年三月（一說四月，或說建久九年，即1198年五月）被流放佐渡（一說隱岐）。建仁二年（1202）十二月始被召還，此後不知所終。今高雄山有其墳墓。

〔參考資料〕《神護寺舊記》；《神護寺略記》；《高雄山中興記》；《高雄山神護寺緣起》。

文觀（1278～1357）

日本眞言宗僧。又稱弘眞。鄉貫不詳。初在播磨（兵庫縣）法華山及書寫山學天台學。後改信眞言宗。隨天王寺眞慶、伊豆仁寬學立川流而大成，遂弘宣於諸方。元亨三年（1323），爲後醍醐天皇宣說祕義，敕任醍醐山六十四世座主，兼天王寺別當，名聲頓揚。元弘元年（1331，一說元德二年，1330）與法勝寺圓觀、淨土寺忠圓等人修阿毗舍呂迦法，以調伏北條高時，事露，被流放硫磺島。至天皇復位，被召還，再任天王寺別當。

建武元年（1334）任東寺長者、大僧正。二年三月補寺務兼知行法務，十月修仁王經法於東寺講堂，十一月舉行結緣灌頂。三年正月奉修「後七日御修法」時，足利尊氏之亂軍入洛中，天皇避居延曆寺，師亦參山門修「御修法」。四年（一說二年）五月，受高野山徒衆彈劾，而被發配甲斐（山梨縣），在該地撰《觀音經祕鍵》、〈淺間湯殿祭文啓白〉等。正平三年（1348），將空海所傳的十二種寶物捐予高野山御影堂。六年，奉後村上天皇敕令，還補東寺長者。翌年於眞言院修「後七日御修法」，後因南朝不振，辭退寺務，致力於南朝的復興。十二年示寂於金剛寺大門往生院，年八十。

師性好算數，精通卜筮，兼學四律五論，亦善長畫事。畫作有八字文殊、慈恩大師像等。付法弟子二百餘人。一生爲人，毀譽參半；「破戒之妖僧」、「有德之阿闍梨」均是世人對他的評語。東寺杲寶等人嘗搜集師一生之著書，舉火焚燬。

〔參考資料〕《東寺長者補任》卷四；《高野春秋編年輯錄》卷十；《本朝高僧傳》卷五十六。

文殊院

四川成都名剎；川西四大叢林之一。位於成都市北。始建於南北朝時期，古稱信相寺，明代曾因戰火而荒廢，現所保留下來的建築物，爲清・康熙三十年（1691）所修建。文殊院之名，即於當時所更易。嘉慶九年（1804）、同治六年（1867）擴建。

院內有天王殿、三大士殿、大雄寶殿、說法堂、藏經樓等建築。殿宇多爲木石結構，採用四川硤石爲柱，樸實壯觀；諸佛殿鏤空花窗，式樣繁多，圖案精巧。寺內現存大小銅佛像一百餘尊，其中有十九尊銅像鑄於清・道光七年（1827），有十尊護戒神鐵像鑄於宋代。此外，寺內珍貴文物有唐・玄奘的頭蓋骨，印度的梵文貝葉經，唐代日本鎏金經筒，宋本繡像《金剛經》，明代崇禎帝田妃所繡的千佛袈裟，以及著名畫家何紹基、鄭板橋、張大千的書畫等藝術珍品。

文殊會

指日本每年七月八日供養文殊菩薩的法會。其目的爲祈求諸人得蒙法益，或令孤獨者得養育。以勤操、泰善在畿內私設爲始。

淳和天皇時（824～833），勤操、泰善鑑於《文殊師利般涅槃經》所載（大正14・481a）：

「若有衆生但聞文殊師利名，除却十二億劫生死之罪，若禮拜供養者，生生之處恒生諸佛家，爲文殊師利威神所護。（中略）若欲供養修福業者，即自化身，作貧窮孤獨苦惱衆生，至行者前，若有人念文殊師利者，當行慈心，行慈心者，即是得見文殊師利。」

遂於畿內郡邑私設文殊會，備辦飲食等賑濟貧者。天長四年（827）勤操逝世，泰善爲使文殊會得以繼續舉行，乃奏請朝廷勅許之。天長五年二月二十五日，朝廷下「太政官符」令於京畿七道諸國，規定每年七月八日設文殊會，在會期前後三日禁斷殺生，屆會期當日，會衆在受三歸五戒後，稱念藥師及文殊寶號各一百遍。並於是日，施給貧者及兼修堂塔經藏等之破損。

除東寺、西寺外，其他各地的文殊會均於平安末期既已廢絕。

〔參考資料〕《文殊師利般涅槃經》；《三寶繪詞》下；《小野宮年中行事》。

文成公主（？～680）

下嫁西藏（吐蕃）王的唐朝皇女。唐代之西藏名王松贊干布之妃。松贊干布在西元638年向唐室請求聯婚遭拒；640年冬，再派使者祿東贊，獻上黃金五千兩請婚；翌年春，文成公主由禮部尚書、江夏王李道宗護送至黃河源附近之柏海，松贊干布親迎入蕃。松贊干布在拉薩專爲其營建宮室，至今布達拉宮尚保存有他們成婚時洞房遺址。

文成公主到拉薩後，主持建造小昭寺，安奉自長安帶來的釋迦佛像（後移至大昭寺奉置）。今大昭寺前的公主柳，傳說亦爲其親手所植。松贊干布卒（650）後，公主繼續在吐蕃生活了三十年，教吐蕃婦女紡織、刺繡，深受吐蕃人民敬愛。她的事蹟在藏族地區普遍流傳，戲劇、壁畫、民歌、傳說題材多種，影響深遠。

文成公主的下嫁，是中國文物輸入西藏的一大主因。在她嫁往吐蕃的同時，中原地區的醫藥、曆算、紡織、造紙、釀酒、製陶、碾磨等傳入吐蕃。傳說她還隨帶工匠五千五百人及穀物、牲畜多種，對加强唐、蕃關係及經濟、文化的發展，頗有助益。到現在爲止，她仍被尊崇爲西藏文化的重要貢獻者，也被當作西藏佛教的神祇聖救度母的化身而受人供奉。

◉附：索南堅贊著・王沂暖譯《西藏王統紀》第五章（摘錄）

迎娶文成公主

此後，大臣噶爾，又來王（松贊干布）前，請王僉允，往迎支那公主。王與金錢七枚，曰：「此作覲王之禮。」復與以嵌硃砂寶石之

貝馬惹伽甲一襲，曰：「此作公主聘禮。」並賜金砂一升，命「於必要時棄之。」於是噶爾攜王所與諸物，與百騎大臣，於丙申年四月初八日勝曜之日，起程來華。行抵支那神京吉祥門，逕來唐太宗宮前。見此地居民數十萬，每一街市可一日程，並有四大城門，瞻眺之餘，心中震驚。爾時印度法王之大臣百騎，來求娶公主。格薩軍王之大臣百騎，來求娶公主。大食財王之臣百騎，來求娶公主。巴達霍爾王之大臣百騎，亦來求娶公主。人種各異之使者五百騎，一時齊集唐王之前。印度使者居城東，格薩使者居城南，霍爾使者居城北，大食使者居城西，藏臣寓於東北之間。

其時，諸國大臣，皆已貢物覲見。藏臣請陛謁，奉諭稍待。已越七日，帝與侍臣駕出宮外，噶爾乘間呈獻金錢七枚覲帝，並以嵌珠砂寶石之貝馬惹伽甲一襲，獻帝前稟曰：「以此為公主聘禮，請以帝之美女，許為吾藏王后。」

帝許與公主，公主請以釋迦本尊與寶倉庫等為奩嫁，王許之。於是公主與侍婢等來藏臣噶爾處，問曰：「大臣！覺臥釋迦像，亦將迎往汝國，無量財寶亦將攜往汝國，於汝國中有殖土否？有蟲石子否？有桑樹、百合、蕪菁否？」噶爾答曰：「餘者皆有，惟無蕪菁。」遂攜去蕪菁種子。此後造輿，置覺臥釋迦其上，使漢力士賈拉伽與魯伽二人挽之。又派遣多量馬騾駱駝等，運送珠寶、綾羅、衣服、飾物，及臨時所需物品。更賜藏臣盛宴。公主衣珠寶之衣，與二十五美麗侍婢，並各乘馬，父母大臣等皆送一短程。

時送行大臣之中，有名支塞乳恭頓者，於臣噶爾，生嫉妒心，因言：「與公主對質，如有名智大臣留此，則漢藏可和。」並以目睨大臣噶爾。帝因曰：「我之美麗公主，既為汝藏所得，噶爾應留此為質。」噶爾亦知支塞乳恭頓之嫉己也，因言：「為漢藏和好，我可遵命。」於是噶爾引吞米及娘二人至旁私語曰：「我居支那不過五月，其間盡作惡作劇，汝等可遣一人，喬裝乞者至我處。」於是諸臣奉侍覺臥像與公主去西藏，噶爾獨留支那。帝賜噶爾一婦人，並與一第宅居之。此後噶爾極為悲苦，未至婦人之所，亦不進食，狀至憔悴，乘間逃回西藏。帝遣輕騎百人追捕，行至甲楚窟邊，不及而返。

此時公主與諸臣，已抵丹馬岩，即將慈氏七肘之像，與《普賢行願品》，刻於岩上。等候經月，大臣噶爾未至。進抵彭保山，諸臣或開山築路，或獵獸取乳，大臣仍未至。復前行抵康之北馬鄉，墾地種田，安置水磨，相候兩閱月，大臣仍未至。於是復前抵郭冬門，因破壞支那之氣運，支那守護神將門阻塞，滯此兩閱月，大臣乃至。知門阻塞，乃支那守護神不喜所使然，於是焚木起煙，獻酒供食，而祈禱之。其夜樹木皆起立，乃能通行。復前進至九沙山，繞冰而進，如黑暗中，明燈高舉，紫檀之林列於道右，慈梨之林列於道左，於是一路無阻，而至西藏。

此後遣人報王，言曰：「我諸大臣迎覺臥釋迦，與支那公主等將至，請設盛宴迎迓。」王曰：「此公主是聖教度母之化身，有大神變，自何方來，不可預知，應好為歡迎。」於是四方之人，皆見化身。東方人云：「公主自東方來。」於是渡口之名稱漢后渡。南方人云：「公主自南方來。」於是支吉浦之冰，自此時起，如白螺右旋。西方人云：「公主自西方來。」北巴園石岩形如豬鼻，謂即於此時，咸言其處應建一依怙像。北方人云：「公主自北方來。」往迎公主與覺臥，於是村名迎神村。然實自北門而入，至惹毛切之原，車陷惹毛切沙中，賈拉伽與魯伽未能挽出，因留於此。乃即在覺臥像之四方，建立四柱，懸白錦帳而供養之。

明日公主衣各種錦繡之衣，帶無量金飾。二十五美婢亦衣錦衣，珠寶為飾，持琵琶樂器，往遊扎拉內烏塘。諸臣民等亦往遊作樂。尼泊爾后自扎拉吉祥越量宮頂，見漢公主與婢盛妝在扎拉內烏塘，滿腹忿嫉，如是言曰：「嗟汝漢公主，攜婢遊此地，辛苦伴所召，遠道來

藏地。雖爲漢公主，我汝有大別。我乃先入門，並爲尼王女，先侍王寢枕，尊貴之正宮。正宮不尊貴，世法無眞僞。正宮爲王后，偏宮后之婢。聊念汝初來，正偏且比試：試讚禮三寶；試法寶依處；建造諸佛殿；於貴試事王，於賤護弱小；試信受正法；試置產積財，與耕稼農事；試父兄大小，及所有粧奩。若試不能敵，汝勿冀爲主，勿自尊爲后，正宮大佛殿，未見一升時，偏宮小佛殿，碗許未應建」云。

公主聞之，心中悔恨。自念棄捨父兄財富享受，遠適異國，初來於此，未得居室，未得所依，未得見王，未得封后，未得識晤內外諸臣，乃竟作如是嫉妬敵視之言，殊屬非是。我汝同自遠地，來爲王后，應一德一心，同甘共苦，事王護民，長幼互助，內外諸務，乃得成辦，如是以還，今生一世，可同姊妹。乃不出此，甫至之初，即生仇嫉。實在我之父兄，與所有粧奩，及諸世事，凡此一切，何故不逮汝耶！因答語曰：「奇哉眞堪噓，我未獲居室，足未入門限，目未見王顏，汝妬太早計。禽羽翔虛空，竹樹生濕地，二者同有適，業聚矢人前，上下僅名異。三高原上花，三山麓下葉，美好等相同，因緣聚神前，先後僅名異。尼國來尺尊，漢地來公主，父兄粧奩等，願力聚王前，正偏僅名異。貴賤與正偏，和好勝姊妹，憎恨則秦越。尼漢遠相距，父王各分攜，父兄亦相敵。利樂祥瑞源，見聞念解德，覺臥亦相敵。寶金銀緞等，馬騾駱駝等，粧奩亦相敵。世間諸工巧，妝飾與烹飪，耕稼紡織等，技藝亦相敵。」如是云云。

大臣噶爾亦銜恨支那王待己之不公，與公主於藏之鄙視，並憶及在支那時，遭大苦難。於是使公主主婢等，於一月間，無一侍者。公主從人等咸言：「人謂西藏爲餓鬼地，此語至確，飲食受用，恐無有供給我等者矣！」公主聞之，痛不自持，召噶爾來，謂之曰：「大臣！因汝所請，吾乃來此，不應作此無恥小氣之事。其送我主婢衣食，我等遠地來此，乃致如是煩惱耶！」噶爾答曰：「我實無力奉送飲食，並無機見王，諸事皆由尼后作主，汝可自語彼也！」言已逕去，於是公主萬念俱灰，回憶漢地父兄與諸受用，自悔來此，然無如何，遂彈琵琶而作歌曰：

「弱女適異國，送來覺臥像，送來占星學，送來寶錦緞，乳使在變酪，酪使在變酥，酸酪在變膏，種桑在繅絲，植竹在索綯，殖土在陶器，水磨在設置，並帶蕪菁種。中國氣運衰，西藏得安樂。未嫁女聰明，既嫁心傷悼。來藏爲立家，呼犬入乃撻，藏人無愧恥，刀小刃却利，曲短動人聽，未嫁女聰明。王口爲臣轉，夫口爲婦轉，機爲橫緯轉，田爲惡莠轉，女無計留居，噶爾臣無恥。」

歌罷，即置覺臥像車上，置行裝馬騾駱駝上，言曰：「人謂藏地卑劣，今目見之矣。」正欲行時，噶爾來言曰：「汝自家復返父國，乃不應理，且亦可羞。去中國之路亦不通，前來藏時，如無我在，即留中途，不能通行。今我可往商尼后，並稟於王焉。」彼往請王，來會公主。於是王乃來至喜筵之地，與公主晤見。此一、在十方如來所見，王后二人，以十二佛事，利益有情。二、在十地諸菩薩所見，聖觀音化爲藏王松贊岡保，至尊救度母化爲漢后，利益有情。三、在凡夫所見，王后二人正合巹繫絲也。

王因歷時一月，未與公主會晤，殊以爲悔。爲安慰公主，乃問言：「公主！汝安適耶！未煩惱耶？能安抵藏地，甚爲希有，覺臥佛像，如何迎至！高山急水，如何過渡？」公主答曰：「覺臥釋迦，置於車上，由賈拉伽與魯伽挽之。經甲楚窟以舟渡過，道路雖遠，設法行進。經傑馬拉古（九沙山），繞冰而過。經門背容，如挑燈而過，經右紫檀林，扶掖而過，經左慈梨林，扶掖而過，中國氣運衰，西藏快樂足，藏人乃無恥者也！」語已大哭。然諸臣等，來前多所控訴，噶爾亦言：「總之，一切漢人，皆輕視我，除館婦一人外，乃無一人同情於我。尤以漢王待人不公，即公主本人，亦厭惡西藏也。」於是漢后羞澀，不復置

言。

〔參考資料〕 王忠《新唐書吐蕃傳箋證》；佐藤長《古代チベット史研究》；J. Bacot《Le mariage chinois du roi tibetain Sron bcan sgan po (Extroit du Maṇi bka' b'um)》。

文殊師利 (梵Mañjuśrī，藏Hjam-dpal)

或作曼殊師利、妙吉祥。是大乘佛教中最以智慧著稱的菩薩。與普賢菩薩並爲釋迦牟尼佛的兩大脇侍。由於他在所有菩薩中，是輔佐釋尊弘法的上首，因此也被稱爲文殊師利法王子。

依大乘經典所載，在所有大菩薩中，文殊菩薩不祇是四大菩薩中「大智」的象徵，而且，在過去世他曾爲七佛之師。其銳利的智慧，被喻爲三世諸佛成道之母。因而有「三世覺母妙吉祥」的尊號。而且，依《首楞嚴三昧經》所載，他在久遠的過去世早已成佛，號稱龍種上如來。所以，其爲釋迦牟尼佛二脇侍之一，只不過一種慈悲度化的大權示現而已。

文殊菩薩除了是過去世諸佛之師以外，對釋迦牟尼佛也曾有教誨之誼，《放鉢經》載（大正15・451a）：「佛語諸菩薩阿羅漢言（中略）今我得佛，有三十二相、八十種好，威神尊貴，度脫十方一切衆生者，皆文殊師利之恩。本是我師。前過去無央數諸佛，皆是文殊師利弟子，當來者亦是其威神恩力所致。譬如世間小兒有父母，文殊者，佛道中父母也。」

由於文殊菩薩是大乘佛法中智慧的象徵，因此佛典裏也有很多關於他以智慧開導行者的故事。他曾經以「仗劍迫佛」的權宜示現，來曉喻那些疑悔不安、不能悟入如幻深法的菩薩。也經常用反詰、否定、突兀的語言或行動，來警醒衆生。在大乘佛教裏，文殊菩薩開出的是重視第一義諦、不拘尋常格式的善巧法門。《華嚴經》中善財童子的五十三次參訪，也是由他啓迪才成行的。後世我國禪宗的宗風，與文殊法門也有頗多相合之處。

在大乘經典裏，文殊菩薩的敎化歷程與善巧方便，可以說是多彩多姿的。而且，其教化歷程也與我國有關。在《文殊師利法寶藏陀羅尼經》中，釋尊曾經預言（大正20・791c）：「我滅度後，於此贍部洲東北方，有國名大振那。其國中有山，號曰五頂。文殊師利童子遊行居止，爲衆生於中說法。」這裏的「振那」，相傳即是我國（支那），五頂之山，即五台山（又名清涼山）。雖然學術界對文殊師利到五台山說法的記載多持懷疑態度，但是佛教界則大多相信這是事實。五台山也因而成爲代表文殊師利的名山。後世佛教美術作品中的「文殊菩薩渡海圖」，描繪的就是文殊率領法眷到我國的情景。

◉附一：印順《初期大乘佛敎之起源與開展》第十二章第二節（摘錄）

文殊師利從東方來，留著沒有回去。文殊贊助了釋尊的敎化，也獨當一面的弘法，成爲初期大乘的一大流！「文殊師利法門」，與釋尊的（傳統的，大乘的）佛法，在應機開示，表達佛法的方式上，是有顯著差別的。文殊師利是從寶氏世界、寶英佛那邊來的。寶英佛那邊的佛法，與此土釋尊的佛法不同，如《淸淨毗尼方廣經》說（大正24・1076b、1080b）：「彼諸衆生，重第一義諦，非重世諦。（中略）一切言說，皆是戲論，是差別說，呵責結使說。世尊！寶相佛土無有是說，純明菩薩不退轉說，無差別說。」

大乘經的文殊法門，就是寶相佛土那樣的，重第一義諦，重無差別，重不退轉的法門。《那伽室利分》說：「尊者所說，皆依勝義。」《濡首菩薩無上淸淨分衞經》說：「濡首諸所可說，彼之要言，但說法界。」《決定毗尼經》說：「文殊師利所說之法，依於解脫。」依勝義，依法界，依解脫，文殊法門的特色，與《淸淨毗尼方廣經》所說的，完全符合。

「文殊師利法門」，不是釋尊那樣的，依衆生現前的身心活動——蘊、處、界、緣起，次第的引導趣入；是依自己體悟的勝義、法界

、解脫，直捷的開示，使人也能當下悟入的。這可說是聲聞與大乘的不同。（中略）

在初期大乘經中，「文殊法門」與「般若法門」同源（於「原始般若」），而有了獨到的發展。以語句來說，「皆依勝義」，「但說法界」（近於禪者的專提向上）。著重於煩惱是菩提，淫欲是菩提，五逆罪是菩提，而忽略於善心——信、慚、愧等是菩提，善業、福報是菩提，六度、四無量、四攝等是菩提。以行動來說，作外道形去化外道，到宮人、淫女處去安居，執劍害佛，而對佛教固有的教化方式，也不加重視。這可說是一切平等中的「偏到」！這種「偏到」的精神，在「文殊法門」中，從多方面表現出來。（中略）

文殊師利菩薩的法門，一向都是以爲說「空」的；如古代三論宗的傳承，就是仰推文殊爲遠祖的。但在說「空」的《般若經》（前五會）中，文殊師利並沒有參與問答，這是值得注意的事！「中品般若」，及「下品般若」的「漢譯本」、「吳譯本」，雖有文殊菩薩在會，但「下品般若」的「晉譯本」、「秦譯本」、「宋譯本」，都沒有提到文殊師利。所以文殊師利的法門，即使是說「空」的，但與「般若法門」，可能只是間接關係，而不是同一系的！

◉附二：〈文殊師利〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

文殊師利，爲中國佛教四大菩薩之一，與普賢菩薩同爲釋迦牟尼佛的脇侍。又作滿殊尸利、曼殊室利、文殊尸利、滿祖室哩，略稱文殊、濡首、溥首，意譯作妙德、妙吉祥。一般稱文殊菩薩，或稱文殊師利法王子、曼殊室利童子、文殊師利童子、文殊師利童子菩薩、孺童文殊菩薩。

此菩薩與《首楞嚴三昧經》及般若系經典關係甚深。或有謂其爲歷史人物者，如《文殊師利般涅槃經》載，文殊菩薩爲印度舍衞國多羅聚落梵德婆羅門之子，生時屋宅化如蓮花，由其母之右脇出生，身紫金色。初生即能語言，後詣諸仙人所求出家法，因酬對者無，故至佛所出家學道。

或有謂其爲已成之佛者，如《首楞嚴三昧經》卷下載，過去久遠劫有龍種上如來，於南方平等世界成無上正等覺，彼佛即今文殊師利法王子。

或有謂其爲當來佛者，如《文殊師利佛土嚴淨經》卷下謂，此菩薩自那由他阿僧祇劫以來，發十八種大願嚴淨國土，當來成佛名普現如來。

或有謂此菩薩在他方世界教化者，如新譯《華嚴經》卷十二〈如來名號品〉載，過東方十佛刹微塵數世界有金色世界，佛號不動智，有一菩薩名文殊師利云云。

在印度及西域等地，有關文殊信仰之記載甚少。中國自東晉以來信仰文殊之風漸盛。《貞元新定釋教目錄》卷十六載，唐・大曆四年（769），依不空三藏之奏請，勅令天下佛寺，食堂中除賓頭盧尊者像外，別置此菩薩像爲上座。現今敦煌千佛洞中有多種文殊維摩變、文殊普賢變及千臂千鉢文殊師利等壁畫及絹本畫。華嚴宗據舊譯《華嚴經》〈菩薩住處品〉所載，文殊菩薩住於東北方清涼山之說，而以山西五台山（清涼寺）爲文殊道場。文殊信仰遂以該山爲中心，傳播遍及西藏、蒙古、日本等地。

其形像種類頗多，或作草衣文殊，或作僧形文殊，或作童子形，或作渡海之相，而以右手持智劍，左手執青蓮花，以獅子爲座騎的文殊像，最爲常見。

此菩薩在密宗現圖胎藏曼荼羅中，被安置於中臺八葉院的西南葉上，密號吉祥金剛，三摩耶形爲青蓮花上金剛杵，形像爲通身呈金色之童子相，頂戴五髻冠，右手仰掌持梵篋，左手豎掌屈大、頭、中三指，執青蓮花，上立五股杵。胎藏曼荼羅另設文殊院，以文殊菩薩爲中尊，又稱五髻文殊，密號吉祥金剛或般若金剛，三摩耶形爲青蓮上三股或梵篋，形像爲童


文殊菩薩

子形，身呈紫金色，頂有五髻，右手仰掌，指端向右，左手豎掌，屈頭、中、無名三指，執青蓮花，上立三股杵。在金剛界曼荼羅中，文殊菩薩則爲賢劫十六尊之一。

此外，依眞言字數之不同，文殊菩薩也有一字文殊、五字文殊、六字文殊、八字文殊等多種化身。

〔參考資料〕《大般涅槃經》卷三〈壽命品〉；《文殊師利現寶藏經》卷下；《大智度論》卷一百；《阿闍世王經》卷上；《大品般若經》卷十四〈佛母品〉；舊譯《華嚴經》卷四十五〈入法界品〉；《印度佛教史》第十一章；《平川彰著作集》；Har Dayal《The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskit Literature》。

文成公主廟

位於青海玉樹縣結古鎮南二十五公里的乩納溝內。建築年代不詳。相傳唐·貞觀十五年（641）文成公主進藏時，曾在此短暫停留，並教當地藏族羣衆耕種、紡織，受到藏族人民世世代代的愛戴，後人遂建廟以示懷念。廟內香火至今十分旺盛，西藏佛教信徒及中外遊人，常跋山涉水前來瞻仰朝拜。

殿宇爲一座獨立的藏式平頂建築，分三層，通高九點五公尺，長十點九公尺，寬十點三公尺，面積約一百餘平方公尺。廟內有頂柱十二根，其中頂天柱八根，其餘四根立於石壁之上。廟正中設文成公主坐像一尊，端坐於獅子蓮座上，通高約八公尺，兩旁分上下兩層立佛像八尊，佛像各高約三公尺，皆係於石壁上雕鑿成形，然後加上彩繪。佛像雕刻精細，造型質樸敦厚，純屬唐塑風格。廟內兩側牆壁上有兩位活佛畫像，據說係當年之建廟有功者。

文殊山石窟

位於甘肅肅南裕固族自治縣西北部的文殊山山谷中。始鑿於北魏，歷代迭經增建。窟羣前的山崖平地上，原建有不少寺院，現均已毀。現存窟龕多已殘破不堪或空蕩無物，僅千佛洞與萬佛洞兩窟保存較爲完整。

千佛洞開鑿於半山腰，爲平面近方形的穹窿頂大窟，窟內正中鑿方塔形中心柱，四壁不開龕，惟在中心柱四面各分兩層開龕造像。每龕內塑一佛，均結跏趺坐，龕外兩側各塑脇侍菩薩。造像大半已斷頭殘臂，壁畫作風古樸寫實，色彩艷麗。

萬佛洞位於千佛洞北側約一百公尺的山崖上，窟形與千佛洞基本一致。洞內塑像雖經後代重修，仍有不少塑像保持北魏藝術風格。四壁彩繪壁畫爲西夏時代所重新繪製。

文殊師利問經

二卷。梁·僧伽婆羅譯。或單稱《文殊問經》。收在《大正藏》第十四册。主要乃敍菩薩所持之戒法，兼記悉曇五十字及小乘二十部分裂等事。

全書起自〈序品〉，終於〈囑累品〉，每品爲一篇短文，共十七品。由於文殊師利菩薩以有關菩薩戒之事問佛，佛陀乃爲說此經，故此經名《文殊師利問經》。

全經文章形式爲文殊之請示與佛陀之開示組成，內容敍述大乘戒律，以及佛法中之某些問題。在卷下〈分部品〉內，文殊問及佛涅槃後，未來弟子之分派問題，佛陀乃爲作預言，因而言及二十部派之名稱及其分派情形。由此之故，後代研求部派佛教史者，乃將此經此品視爲重要史料。

唯此品內容甚簡略，各部教義亦未見敍及。玆摘錄該品部份經文如次，以供參考（大正14·501a）：

「爾時文殊師利白佛言：世尊，佛入涅槃後

，未來弟子云何諸部分別？云何根本部？佛告文殊師利：未來我弟子，有二十部能令諸法住。（中略）根本二部，從大乘出，從般若波羅蜜出。（中略）初二部者，(一)摩訶僧祇。(二)體毗履。我入涅槃後一百歲。此二部當起，從摩訶僧祇出七部，（中略）於百歲內從體毗履出十一部。（中略）佛說此祇夜：摩訶僧祇部，分別出有七；體毗履十一，是謂二十部；十八及本二，悉從大乘出；無是亦無非，我說未來起。」

此書既以大乘菩薩文殊爲主角，且謂「十八及本二，悉從大乘出」，可見乃係出自大乘佛徒所傳。

此外，依《歷代三寶紀》卷十一所述，本經經本係扶南國曼陀羅仙所獻。梁・天監十七年（518），僧伽婆羅奉勅於占雲館譯出。曇允筆受，法雲詳定。然《法經錄》卷一與《彥琮錄》卷一則以其爲失譯。按本經之成立似乎不早，此因〈菩薩戒品〉之下出《象龜經》、《大雲經》、《指髻經》、《楞伽經》等經名。而〈不可思議品〉中的如來法身常住說，乃承《維摩經》及《大般涅槃經》之意而來。〈涅槃品〉之不斷不滅、不生不起，〈來去品〉之不來不去及〈中道品〉的中道說，皆依據《中論》八不之理趣。〈字母品〉五十字母之說，乃源自《大般泥洹經》卷五〈文字品〉及《大般涅槃經》卷八等所說。〈分部品〉二十部派分裂之說法，似源自《十八部論》。〈囑累品〉之下所揭念佛三昧說，則來自《般舟三昧經》之思想。故知此經當編纂於《楞伽》、《涅槃》、《中論》等書之後。

此外，另有唐・不空譯《文殊問經字母品第十四》一卷，係本經第十四品〈字母品〉之別譯。

〔參考資料〕《大唐內典錄》卷四、卷六；《開元釋教錄》卷六、卷十九。

文殊師利般涅槃經

一卷。西晉・聶道眞譯。收在《大正藏》第十四册。內容敘述佛對跋陀婆羅菩薩開示文殊師利攝化自在的事蹟。

佛在舍衛國祇園時，於後夜分入三昧，放光明，阿難鳴犍椎集衆，世尊從三昧起，對跋陀婆羅說文殊之神通功德、變現自在。其後佛又爲未來世衆生開示，謂若有衆生但聞文殊師利名，除却十二億劫生死之罪。若禮拜供養，生生恒生諸佛家，爲文殊威神所加護。因此衆生當立文殊像，勤加繫念。

又說信仰文殊師利法王子之功德云，若有人欲供養修福業者，文殊即化身作貧窮、孤獨、苦惱衆生，至行者前。若念文殊師利者，當行慈心。行慈心者，即得見文殊師利。據學術界研判，此經可能是由涼州地方之文殊信仰所產生的經典。

關於此經之譯者，《出三藏記集》卷四、《法經錄》卷一均載此經譯者佚名。然《內典錄》卷二及《歷代三寶紀》卷六則載西晉・聶道眞所譯。

方丈

指禪林寺院中住持之居室或客殿。別稱堂頭、正殿、函丈。據《大唐西域求法高僧傳》卷上〈慧輪傳〉所載，印度那爛陀寺的僧房，寬皆方丈許。又據《法苑珠林》卷二十九所載，中印度毗舍離城有維摩居士的禪室，王玄策嘗以笏量之，其方廣有十笏，故號方丈之室。然而在唐代以後的禪林，轉而指住持之居室，或用以指住持本人。

◉附：Holmes Welch著・包可華、阿含譯《近代中國的佛教制度》第一章第四節、第六章第二節

衣缽寮

衣缽寮是方丈自己的事務所。既不是一個大的單位，其執事輩之序次也不高，而他們却是住持方丈的親信。主要是「衣缽」們，他們是方丈的機要祕書和直接助手。他們又都是年輕僧侶，擇其靈敏而有應付人之能力者任之。

若有方丈所不願接待的訪客來到，即由「衣鉢」去給與令人滿意的說詞，而代表方丈接洽任何事務。若是方丈忙得沒有空閒，也由一個「衣鉢」來點燃在寺內死去僧人行火葬時的柴火。「衣鉢」們須留心火患與盜賊，負收發信件之責，亦須盡各種儀式上之職務。當一位施主施齋並附禮金時，他們便可能要負責將之分給所有的僧衆。

在許多寺院中，包括金山與高旻寺在內，其中之一——稱爲「銀錢衣鉢」——即是實在的會計。從各部門每天收來的大宗銀錢都交給他，附帶有一天內收入的摘要，以便轉登「大賬」。方丈可能將多餘的現金存在一家錢莊，或則，在近今，乃放在一西式的銀行。但是應記得，大宗的流動資產却並非現金，而米穀則在寺院的倉棧中。

到月底，即有我們可稱爲「財政人員會議」的聚會。各部門主管都與方丈及銀錢衣鉢聚合，報告該月的賬目，由銀錢衣鉢對照大賬而作審核。留在各部的少數現金也核對淸楚，應與大賬之總數相符。該月份的賬目於是可以結算。

衣鉢寮的另一個執事是「莊嚴衣鉢」。他保管繡花的掛旛、佛壇器皿，與日常所用或特殊場合所需的高價法器等。靠一位或幾位「湯藥」之助，他照著那些高價物品之是否如其所需地在鉢內取出，又是否如數歸還原處，也都有合度的登記。「湯藥」之職銜，是因爲在方丈病時，他們要爲他煎「湯」調「藥」之故。近年來，他們都任事於方丈私用之廚房與餐間內，且也照料方丈個人的貴賓所住的上客房。他們還有很多零碎的事務。對於不歡迎的訪客們，他們則是第一道防線，可以由他們傳訊息給方丈，而傳給他們回音，或則召喚「衣鉢」。他們有査閱日曆的責任（在高旻寺一日須査兩次！）俾知任何前任方丈之忌日是否即是明日。若然，則告知方丈，通常是要請一位代表來出席必要的儀式。在高旻寺，「湯藥寮」也包括了爲茶葉、醬油等，以及常備作貴賓之用的，或將特殊場合的僧衆所用的精美食品而設之儲倉。「湯藥」即負責將此類物品分配給全寺各部門。這可以證明在某些寺院，凡物品價值愈高，則愈是緊密地由方丈親自監督管理。

在衣鉢寮中序位最低者爲「侍者」，每日由禪堂中的侍者們輪流當值。他照料方丈穿好並脫去法服，摺好並放好；在某些儀式中，當方丈行禮時，要端香盤；飯後拿柳枝給方丈去除齒垢；到寺外去則代方丈拿行袋；總之，是方丈身邊的當差與跑腿。在若干情形下，這個執事不是輪流負責的，而是永久性的。譬如虛雲老和尙有兩個侍者，都是永久伺候他的，在每半年一期的敍職時，都毋需變動，而在我們以後所要講及的，全寺的其他執事們，在敍職時則有更換的。（中略）

方丈的權威

在一位悠閑的旁觀者眼裡，方丈的權威似乎是無限的。所有的高階幹事都由方丈任命，另外，他可與所有的高序職僧會談，可解聘能力不足的幹事，或是賞給忠誠盡責的幹事一間私人寮房，作爲退休之處。唯有方丈一人有權處罰犯戒者遷單——也唯有他能頒布新規。寺院的收入照方丈的決定花用。每個重要的問題也都交給他決定。然而，他在作重要決定前，往往都和前幾任方丈或高層幹部商量，若有必要，他還向諸山長老請教。

每個寺院至少都住有一位前任方丈。如果他喜愛權勢，可以保留自己的權力，讓繼任者變成有名無實的傀儡，自己扮演類似皇太后的角色。但是即使他想完全卸下重擔，重要問題發生時，繼任者還是會詢問他的意見，就像他是一個中國大家庭裡的老祖父。在寺院制定決策的方式中，可發現中國家庭系統的影子。中國寺院在印度傳來的直接民主傳統中融入了尊重老者與智者的美德。

以金山爲例，它有三間退居寮供退居方丈居住。但是當最後的這位方丈在職時，其中只有一間住了人，而這個人就是上任方丈。「根

據舊時的規定」，他告訴我：「方丈並沒有義務向前任請示，但是我在做重要決定之前，總要先徵求他的同意，因爲他是長輩。另外，我也和高階層的幹部討論商量。我不想當一位獨裁的君主。」

如果事關寺院的財產，諮詢就變成是義務性的。沒有任何一件常住物——不論是一畝田，或是一部藏經——可以不經由高級幹部的同意而變賣、轉讓。每年歲末以及每個月當中的一天，有關人員報告所有的帳目（包括方丈的），並交由高級幹部會議批准。這樣就能防止方丈或任何人將公款挪作私用。

這嚴密防止了方丈享用額外津貼。以天寧寺爲例，方丈每個月都要掏腰包，支付發給自己的超出八盎司固定配額的臘燭。多年以前，有位方丈到庫房想要點生薑。名叫楊歧的庫頭對他說，生薑平均分配給每個人，不是只給方丈一人。由於這段趣事，後來就有「楊歧薑辣萬年」一句俗諺流傳下來。事實上，很多寺院的方丈室都比較寬敞、豪華，而且他有幾餐食物是由自己的私人廚房供應的，尤其是要招待客人的時候。做佛事時，方丈可獲得一筆額外的酬庸；而且他獲得信徒供養的機會要比其他人多。至少在佛敎世界裡，他的地位是崇高的。退休之後，方丈住舒適、稍大於一般的寮房。死後，牌位安置在祖師堂，該堂的供物最爲精緻。

我們或許會以爲方丈一職是衆人矚目的焦點。其實不然。因爲越好的寺院，方丈的額外津貼雖多，所要負的責任却也越繁重。方丈的首要任務是領導僧衆修行（領衆修行）。天未亮，方丈就在大殿等寺衆上早殿。另外，他還要到餐廳主持兩次主餐。最繁重的是規條上要求方丈每天坐四支香，有時還更多。其中一次（晚上第四支香）他要講開示。午後，方丈要撥出時間給請開示的和尚。他必須在每個重要的儀典上弘法。夏居期間，通常由他講經。另外，他還要擔負前文已述的行政責任。難怪被指派擔任方丈的和尚，常常當夜溜走，另外也有些人死於任內。

方丈修行及處理行政事務的時間比例，依寺院、依人而不同。只要他願意，也可以將絕大部分的行政工作交給屬下。在天寧寺，「衣鉢」負責接待重要的客人，爲他們安排有關做法事的事宜。金錢及帳目交由庫房處理，——在其他寺院這兩者都在方丈的嚴密控制下。夏居期間則延請專人任教。方丈於是可以將大部分時間用在領衆修行上。他參加禪堂的每一支香，不是只照規定坐四枝香。晚上，他要到維那巡視完畢後才離開禪堂。白天，只有非常重要的理由，才能離開，而且事先也要請假，與其他人無別。譬如他如果無法上早殿，就要派個「衣鉢」向僧值請「殿假」或「病假」。如果有重要的信徒請他吃午飯，就請「街假」。當然，方丈請假是不可能遭到否決的。他只是要告知有關部門，以便在他離開時，它們能繼續運作。這點很是重要，因爲餐廳的和尚要等他開飯。

我的受訪者也許有誇大工作繁重的傾向，他們也許是想修正一般人以爲方丈可以坐享權力與奢華的觀念。金山方丈告訴我，如果必須招待貴客，他也只請一枝香的假，其他事務都交由屬下料理，但一位他任內的禪堂和尚却說，客人與公務耗去了他大半的時間。高旻寺的一位資料提供者談到有名的來果。他說來果在他年輕時代初任方丈之時（他所提示的時間是1919～1931），照例都參加四枝香，但到了五、六十歲以後，他已經沒有力量同時兼顧這四枝香與他行政工作。

如果方丈要離開寺院幾個小時以上，他可能會指派一位代理方丈或副理方丈，通常都是由首座代理。或者，他也可以將領衆修行的責任交給首座，將行政工作交給都監，而不指派統理全局的代理人。有些獲選的方丈要花費他大部分時間照顧他寺，此時他所指派的代理方丈絕不僅於代理而已。

方丈所以重要，並非因爲他擁有絕對的權威，而是因爲他必須不倚仗權威來統理。因此

，只有能贏得高級幹部支持而又能受到清衆尊敬的人，才有資格接掌方丈一職。另外，他還必須有信徒追隨。信徒的布施及信徒的保護——困難發生時——對寺院而言是很重要的。但反過來說，寺院對信徒也很重要。信徒到寺院參加佛事、聽佛法、受五戒。方丈不只要照管僧衆的生活，還要照應信徒。他對信徒、對僧團的影響有時是很鉅大的。這五十年來，少數一些傑出的方丈爲了吸引聽衆，不辭勞苦的到各地講經；主持三皈依，吸收了成千上萬的在家弟子；並募化了大筆款項，復舊寺、建新寺，創辦學校、孤兒院與診所。

相反的，由不適當的人選掌方丈職，可能後患無窮。如果他只是懦弱無能，資深的和尚還可給予指導。但是如果他具有行政能力又心術不正，便可能漸漸擺脫那些「老人」，將自己的心腹安插在高位高職上，榨取寺院的錢財，飽中私囊。這時，寺院的紀律將飽受破壞，信徒也會逐漸減少。如果他和他的黨羽久久不下臺，這寺院可能就要毀在他們手裡。因此，選擇方丈是中國寺院所有行政事務中最重要的一件大事。

〔參考資料〕《維摩經文疏》卷二十二；《繼業西域行程》；《大唐西域求法高僧傳》卷上〈慧輪傳〉；《法苑珠林》卷二十九；《維摩經略疏》卷七；《續高僧傳》卷十；《勅修百丈清規》卷上、卷下；《佛祖統紀》卷三十九。

方外

「方」指世俗秩序或邦國律法。一般人皆在世俗秩序及邦國律法之規約內，故皆爲方內之人。在此世俗價值體系規範之外者，是爲方外之人。故方外之人，即指捨世之人，後世則專指佛教徒或道教徒之出家者而言。

自佛、道二教之立場言之，出家人乃在世俗應守的法律之外，不爲世俗之道所規律，故自稱方外之士或塵外之士。如慧遠《沙門不敬王者論》〈出家第二〉云（大正52・30b）：「出家則是方外之賓，迹絕於物。」因此世俗之儀節，並非方外之人所須固守。

又，「方外」之語，在《莊子》、《淮南子》書中，係謂浮世之外，或超越世俗的世界。在《管子》、《詩經》書中，則指區域之外、中國之外，或夷狄之地。而在儒家，則以儒家以外之教爲方外之學。佛教爲外國、夷地之教，故稱佛教爲方外之教。又稱僧爲方外之侶。

方便（梵、巴upāya，藏thabs）

舊譯善權，又譯權巧施設。音譯有「傴波耶」等語。爲佛教思想體系或實踐上之重要術語。有多種意義，分釋如次：

㈠**相對於「眞實法」的方便**：係指爲誘引衆生入眞實法而權設的法門。稱權假方便、善巧方便。佛菩薩應衆生之根機而施與化益者即是。如吉藏《法華經義疏》卷三云（大正34・482c）：「方便是善巧之名，善巧者智用也。理實無三，以方便力是故說三，故名善巧。」窺基《法華經玄贊》卷三亦云（大正34・695b）：「權巧方便，實無此事，應物權現，故言方便。」

㈡**相對於「般若實智」的方便**：乃照現於平等實智之上的差別權智。如曇鸞《往生論註》卷下云（大正40・842c）：「般若者，達如之慧名；方便者，通權之智稱。達如則心行寂滅，通權則備省衆機。」

㈢**指爲證見眞理而修的加行**。

「方便」因有上述多種意義，故其類別有許多種。

⑴慧遠《大乘義章》卷十五及《無量壽經義疏》所列的四種方便，即進趣方便、權巧方便、施造方便、集成方便。

⑵吉藏《勝鬘寶窟》卷上所列的五種方便，即進趣方便、善巧方便、善權方便、施造方便、集成方便。

⑶窺基《法華玄贊》卷三所列的三種方便，即進趣方便、施爲方便、集成方便。後又從施爲方便中開出權巧方便，而成爲四種方便。

其中「進趣方便」指見道前七方便；「權巧方便」、「善權方便」指實無其事，應物權現；如實無三乘，權巧而說三；「善巧方便」、「施爲方便」及慧遠的「施造方便」同指十波羅蜜中的方便波羅蜜。而吉藏的「施造方便」則指《地持經》所說的十二巧方便；「集成方便」指諸法同體，巧相集成。如眞如中具恒沙佛法，又如諸法有六相等。

此外，《淨名經疏》卷三說有自行、化他、自他三方便。「自行方便」指佛及四十一位所證的不思議二諦之理。「化他方便」指藏、通、別三教及圓教有門所明的諸菩薩不斷煩惱，平等照了界內、界外的種種法門。「自他方便」指前二種方便之相對合論。又，《地持經》說有十二巧方便，《摩訶止觀》說有二十五方便。

◉附一：〈二方便〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

「二方便」一詞，含有二義。玆分釋如次：

(一)指世間善巧方便與出世間善巧方便：語出《大乘大集地藏十輪經》卷十。

(1)世間善巧方便：略稱世間方便，即菩薩爲自利、利他，或爲二利而示現的種種善巧施爲，以此方便尚有所得、有執著，故名爲世間善巧方便。

(2)出世間善巧方便：略稱出世間方便，即菩薩但爲利他，不爲自利所示現的種種善巧施爲，以此方便無所得且無執著，故名出世間善巧方便。

(二)指細作方便與不念方便：即無著的《金剛般若波羅蜜經論》卷中所說（大正25·772c）：「爲破色身影像相故，顯示二種方便，(一)細作方便，如三千大千世界所有微塵寧爲多不等；(二)不念方便，如經：是諸微塵如來說非微塵，是名微塵。」其中，細作方便是爲破除衆生對色身之相的執著而設譬喩。即仔細分析，善巧述說，以顯示色身本來是假。而不念方便是令衆生通達諸微塵非諸微塵，不生念想，而捨離對色身諸相的執著。

(三)指體外方便與同體方便：乃天台宗所說。

(1)體外方便：指爾前諸經所說，乃對望眞實而立的方便。

(2)同體方便：又作體內方便，指《法華經》所開顯的眞實法，即眞實的上方便。

智顗《法華文句》卷三（上）（大正34·36b）：「體外方便，化物之權隨他意語。（中略）同體方便，即是自行權隨自意語。」

◉附二：〈六種巧方便〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

六種巧方便，乃《菩薩地持經》中所說的菩薩爲度化壞佛法者、處中者、已入者、已熟者等四種衆生，當行的六種巧方便。即隨順、立要、異相、逼迫、報恩、清淨等六種巧方便。

(1)隨順巧方便：謂菩薩欲爲衆生說法，先以善巧方便，隨順教誡，令生信樂之心，然後以如來甚深法義，令其易解易入，獲大利益。

(2)立要巧方便：要即誓約，謂若有衆生從菩薩要索田宅、飲食、錢財等種種資生之具時，菩薩即與之立誓約，言：汝能供養父母、沙門、婆羅門及受持禁戒者，我當施汝，若不能，則不施與。彼衆生既聞此誓約，即能如說修行，滿所願欲。

(3)異相巧方便：謂菩薩既教衆生供養父母、沙門、婆羅門及受持禁戒者，或有不順其教者，菩薩則現乖異瞋責之相，令彼有所畏懼，捨惡從善。

(4)逼迫巧方便：謂菩薩於自眷屬作是言教，若我眷屬有不供養父母，乃至犯諸禁戒者，我當斷其供給，或加調罰，或至擯斥。彼諸眷屬畏其謫罰，即修衆善，斷諸惡法。

(5)報恩巧方便：謂菩薩先有恩德及於衆生，或施以財物，或脫諸苦難，及免諸恐怖，救療衆病，令得安樂。而衆生知恩欲酬報者，菩薩則不欲其世間財利，但望其供養父母，乃至受

持禁戒。

⑹**清淨巧方便**：謂菩薩住究竟地，生兜率天，從兜率天來生世間或生王宮，捨上妙樂，出家學道，令諸衆生捨離高慢，及成無上菩薩，又令衆生堅固信樂，同求佛道，所有惑染，悉皆清淨。

此外，同經又說菩薩巧方便略有十二種，為起內佛法者有六種，即⑴菩薩悲心，顧念一切衆生；⑵一切諸行，如實了知；⑶求無上菩提智；⑷依顧念衆生捨離生死；⑸依諸行如實知，以無染心輪轉生死；⑹依求佛智慧熾然精進。為外成熟衆生有六種，即⑴菩薩巧方便，以少善根起無量果；⑵以少方便，起無量善根；⑶令毀壞佛法者除其暴害；⑷處中者令入佛中；⑸已入衆生令其成熟；⑹已成熟者令得解脫。

◉附三：〈十種方便〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

十種方便，指菩薩行者的十種善巧方便。出自舊譯《華嚴經》卷四十〈離世間品〉，新譯《華嚴經》卷五十六則稱此為十種勤修。即：

⑴**布施方便**：謂悉捨一切，不求回報。

⑵**持戒方便**：謂持一切戒，具行頭陀行，少欲知足，威儀清淨。

⑶**忍辱方便**：謂忍一切惡，離一切顛倒、瞋恚、我慢及自他之想。

⑷**精進方便**：謂究竟身口意三業，一切所作皆不退轉。

⑸**禪定方便**：謂遠離一切五欲諸煩惱，勤修禪定，解脫三昧，出現神通。

⑹**智慧方便**：謂離愚癡煩惱，長養一切功德，心無厭足並能開發慧解。

⑺**大慈方便**：謂運平等大慈之心，利樂一切衆生。

⑻**大悲方便**：謂知一切諸法無自性，起平等大悲之心，代衆生受諸煩惱。

⑼**覺悟方便**：謂以決定無礙智示現一切衆生，令了悟十性。

⑽**轉不退法輪方便**：謂轉無上法輪，化導衆生，使如教修學，不退行位。

◉附四：印順《印度佛教思想史》第三章（摘錄）

「方便」在大乘佛法中的重要性（更影響到祕密大乘佛法），是應該特別重視的。羅什所譯《維摩詰所說經》，經題下註「一名不思議解脫」。《華嚴經》的〈入法界品〉，《智度論》稱為《不可思議解脫經》；《四十華嚴經》題，也作「入不可思議解脫境界」。解脫（vimukti）是佛法的修行目標，大乘佛法稱為「不思議解脫」，形式與方法上，應有某種程度的差異；差別的重點，就是方便。

㈠菩薩道是依釋尊過去的本生（jātaka）而形成的。在本生中，修菩薩行的，不一定是出家的。如善財（Sudhana）所參訪的善知識（菩薩），多數是人。出家的，有比丘，比丘尼。在家的，有仁慈的國王，法官，航海者，醫師，製香師，語言學者，數學家，長者，優婆夷，童女等；也有方便示現殘酷嚴刑的國王，愛欲的淫女，愚癡的「服樹皮衣」的外道仙人，「五熱炙身」的苦行婆羅門。也有不是人的，如一頭四手的大天（神）；衆多的夜天，是女性的夜叉（yakṣa）。有的是出家，有的是在家；有的是人，有的是鬼神：這樣的菩薩而修菩薩行，當然與「佛法」不同了。

㈡「佛法」中，在家是可以證果的，但住持佛法，屬於出家僧。不涉政治，不事生產，表現謹嚴拔俗的清淨形象。為了維護僧伽的清淨，有些地方是不能去的，有些人是不能隨便接觸的，有些事是不可以做的。遵守傳統制度，與社會保持適當距離，對佛法的普化人間，似乎有所不足。「大乘佛法」的菩薩，以不同身分，普入各階層，從事不同事業，以不同方便，普化人間。理想的「大乘佛法」，與謹嚴拔俗的比丘生活，說法利生，作風上顯然不同。就是現出家相的文殊菩薩，不在僧中雨安居（varṣika），而在「王宮采女中，及諸淫女、小兒之中三月」，也與傳統的出家生活不同。

這一大乘的方便風格，正是受了流行這一地區，重「法」而不重「律」的大衆部（Mahāsaṃghika）系的影響。雞胤部（Kaukkuṭika）主張，衣、食、住一切隨宜；北道部（Uttarāpathaka）說有在家阿羅漢。南方大乘——「文殊法門」、「入法界品」所表現的解行，就是在這種部派思想上，適應地域文明而發展起來的。

〔參考資料〕《成唯識論述記》卷九（末）；《長阿含》卷一〈大本經〉；《大般若經》卷三二八；舊譯《華嚴經》卷三十七；《瑜伽師地論》卷四十五；《十地經論》卷一；平川彰《法華思想》；橫超慧日編著《法華思想》。

方淨（1663～1706）

清初黃檗宗僧。福建安平人。字喝浪。初於泉州（福建省）開元寺出家。康熙三十三年（1694）渡日，參隨長崎分紫山福濟寺東瀾宗澤，擔任後堂職。同年十一月一日，嗣東瀾宗澤之法。繼師席，成爲福濟寺第四世住持，住山十二年，退隱光明庵。寶永三年七月二十三日示寂，世壽四十四。著述有《光明喝浪禪師語錄》二卷傳世。嗣法弟子有敎傳廣立。

〔參考資料〕《黃檗東渡僧寶傳》卷上；《黃檗宗鑑錄》卷上；《黃檗宗系譜》。

方會（996～1049）

北宋臨濟宗楊岐派之祖。世稱楊岐方會。爲石霜慈明之法嗣，南嶽下第十一世。俗姓冷，袁州（江西）宜春人。少年警敏，及冠，不喜筆硯，遊筠州九峯山，恍如往昔經行之處，不忍離去，遂落髮爲僧。此後，歷參老宿，師事南原廣利禪院慈明。

慈明遷興化時，會乃辭返九峯萍實，當地道俗請住於楊岐普通禪院，遂大擧禪風，門流大榮。入室門徒有白雲守端、石霜守孫、保寧仁勇等十餘人，後世稱之爲楊岐派，爲禪宗五家七宗的一派。

慶曆六年（1046），師移住潭州雲蓋，將臨濟正脈付囑白雲守端。皇祐元年（1049，一說慶曆六年或皇祐二年）示寂，享年五十四。著有《楊岐方會和尚語錄》二卷。

◉附一：《中國佛教思想資料選編》第三卷第一册（摘錄）

方會的禪宗思想，是臨濟的正宗。他認爲「一塵纔擧，大地全收」。主張心即是佛，一切現成。方會兼具臨濟、雲門二家的風格，並有百丈懷海、黃檗希運之長，兼得馬祖道一的大機、大用。因他渾無圭角，佛教史家稱之宗風如龍。

楊岐派的重要人物，有方會的高足白雲守端、保寧仁勇，後有方會的再傳弟子法演，法演的弟子佛果克勤，以及佛果克勤的弟子宗杲。楊岐派還遠傳於日本。

◉附二：《禪林僧寶傳》卷二十八（摘錄）

楊岐會禪師

禪師名方會，生冷氏，袁州宜春人也。少警敏滑稽，談劇有味。及冠，不喜從事筆硯，竄名商稅務掌課。最坐不職，當罰，宵遁去。遊筠州九峯（或云潭州道吾），恍然如昔經行處，眷不忍去，遂落髮爲大僧。閱經聞法，心融神會，能痛自折節，依參老宿。慈明禪師住南原，會輔佐之，安樂勤苦。

及慈明遷道吾、石霜，會俱自請領監院事，非慈明之意，而衆論雜然稱善。挾楮衾入典金穀，時時囈語摩拂。慈明、諸方傳以爲當。慈明飯罷必山行，禪者問道，多失所在。會闞其出未遠，即撾鼓集衆，慈明遽還，怒。數曰：「少叢林暮而陞座，何從得此規繩？」會徐對曰：「汾州晚參也，何爲非規繩乎？」慈明無如之何。今叢林三八念誦罷猶參者，此其原也。

慈明遷興化，因辭之，還九峯萍實，道俗詣山，請住楊岐。時九峯長老勤公不知會，驚曰：「會監寺亦能禪乎？」會受帖問答罷，乃曰：「更有問話者麼？試出相見。楊岐今日性

命在汝諸人手裏，一任横拖倒拽。爲什麼如此？大丈夫兒須是當衆決擇，莫背地裏似水底按胡盧相似。當衆勘驗看，有麼？若無，楊岐失利。」下座。勤把住曰：「今日且喜得個同參。」曰：「同參底事作麼生？」勤曰：「楊岐牽犁，九峯拽耙。」曰：「正當與麼時，楊岐在前，九峯在前？」勤無語，會托開曰：「將會同參，元來不是。」自是名聞諸方。

會謂衆曰：「不見一法是大過患。」拈拄杖，云：「穿過釋迦老子鼻孔，作麼生道。得脫身一句？向水不洗水處道將一句來。」良久曰：「向道莫行山下路，果聞猿叫斷腸聲。」又曰：「一切智通無障礙。」拈起拄杖，云：「拄杖子，向汝諸人面前逞神通去也。」擲下，云：「直得乾坤震裂，山嶽搖動。會麼？不見道，一切智智清淨？」拍繩床，曰：「三十年後，莫道楊岐龍頭蛇尾。」其提綱振領，大類雲門。

又問來僧曰：「雲深路僻，高駕何來？」對曰：「天無四壁。」曰：「踏破多少草鞋？」僧便喝。會曰：「一喝二喝後作麼生？」曰：「看這老和尚著忙。」會曰：「拄杖不在，且坐喫茶。」又問來僧曰：「敗葉堆雲，朝離何處？」對曰：「觀音。」曰：「觀音脚根下一句作麼生道？」對曰：「適來相見了也。」曰：「相見底事作麼生？」其僧無對。會曰：「第二上座代參頭道看。」亦無對。會曰：「彼此相鈍置。」其驗勘鋒機，又類南院。

慶曆六年移住潭州雲蓋山以臨濟正脈付守端。

〔參考資料〕《建中靖國續燈錄》卷七；《聯燈會要》卷十三；《五燈會元》卷十九；《佛祖歷代通載》卷十八；《釋氏稽古略》卷四；《指月錄》卷二十五；《楊岐方會和尚語錄》序；阿部肇一《中國禪宗史》；忽滑谷快天《禪學思想史》。

方以智（？～1671）

明末清初的考證學家。安徽桐城人。字密之，號鹿起。父方孔炤，爲明末湖廣巡撫。生有異稟，年十五，羣經、子、史，略能背誦。崇禎十三年（1640）中進士，任彈劾之職。先後歷經李自成之役與明清的鼎革，備受流離之苦。桂王起於肇慶時，由於推戴有功，乃被任用爲右中允。桂王移梧州，拜爲禮部侍郎東閣大學士。明朝滅亡，出家爲僧，駐錫於吉州（江西省）青原山，改名弘智，號無可，別號藥地，又號愚者。

氏博涉多通，自天文、輿地、禮樂、律數、聲音、文字、書畫、醫藥、技勇之屬，皆能考其源流，析其旨趣。著書數十萬言，惟《通雅》、《物理小識》二書盛行於世。此外，其與佛教有關之著述，皆收在《青原愚者智禪師語錄》與《青原志略》二書中。氏出家說法二十餘年，死於1671年。然死因成迷。旅美歷史學家余英時在其《方以智晚節考》書中，曾考定其係於惶恐灘自沈而死。然何故自沈，則仍不得其詳。

◉附一：《清史稿》卷五百（摘錄）

方以智，字密之，桐城人。父孔炤，明・湖廣巡撫，爲楊嗣昌劾下獄，以智懷血疏訟冤，得釋，事具《明史》。以智，崇禎庚辰進士，授檢討。會李自成破潼關，范景文疏薦以智，召對德政殿，語中機要，上撫几稱善。以忤執政意，不果用。京師陷，以智哭臨殯宮，至東華門，被執，加刑毒，兩髁骨見，不屈。

賊敗，南奔，值馬、阮亂政，修怨欲殺之，遂流離嶺表。自作《序篇》，上述祖德，下表隱志。變姓名，賣藥市中。桂王稱號肇慶，以與推戴功，擢右中允。扈王幸梧州，擢侍講學士，拜禮部侍郎、東閣大學士，旋罷相。固稱疾，屢詔不起。嘗曰：「吾歸則負君，出則負親，吾其緇乎？」

行至平樂，被縶。其帥欲降之，左置官服，右白刃，惟所擇，以智趨右，帥更加禮敬，始聽爲僧。更名弘智，字無可，別號藥地。康熙十年，赴吉安，拜文信國墓，道卒，其閉關

高坐時也。友人錢澄之，亦客金陵，遇故中官爲僧者，問以智，澄之曰：「君豈曾識耶？」曰：「非也。昔侍先皇，一日朝罷，上忽歎曰：『求忠臣必於孝子！』如是者再。某跪請故，上曰：『早御經筵，有講官父巡撫河南，坐失機問大辟，某藏衣，飾容止如常時。不孝若此，能爲忠乎？聞新進士方以智，父亦繫獄，日號泣，持疏求救，此亦人子也。』言訖復歎，俄釋孔炤，而辟河南巡撫，外廷亦知其故乎？」澄之述其語告以智，以智伏地哭失聲。

以智生有異稟，年十五，羣經、子、史，略能背誦。博涉多通，自天文、輿地、禮樂、律數、聲音、文字、書畫、醫藥、技勇之屬，皆能考其源流，析其旨趣。著書數十萬言，惟《通雅》、《物理小識》二書盛行於世。

子中德，字田伯，著《古事比》。以智搆馬、阮之難，中德年十三，撾登聞鼓，訟父冤。父出亡，偕諸弟徒步追從。中通，字位伯，精算術，著《數度衍》，見《疇人傳》。中履，字素伯，幼隨父於方外，備嘗險阻，著《古今釋疑》。

◉附二：《青原愚者智禪師語錄》跋

(一)興磬（方中通）撰

孔子集堯、舜、禹、湯、文、周之大成。藥地老人集諸佛祖師之大成。時也，非人也。孔子時，無諸佛祖師之教，故集堯、舜、禹、湯、文、周之大成，而諸佛祖師之教寓其中。老人本傳堯、舜、禹、湯、文、周之道，轉而集諸佛祖師之大成，而堯、舜、禹、湯、文、周之道寓其中。時也，非人也。

教以時起，道以時行。何莫非異類中行乎？何莫非因法救法乎？何莫非乘午會叶兼中乎？杖人翁於刀兵水火求天下大傷心人爲之托孤，老人南北兩逼熖火捨身不二，破籃莖草，遇緣即宗，是天地因時而生老人，復因老人之時而生杖人，可思議哉！

夫時之不得不病，病之不得不藥，藥之不得不就醫王也。一橛者一橛，昆侖者昆侖，別路者別路。無記頑空者，暗癡膠執。標幢鬬勝者，莽蕩滑疑。惟以不立文字爲了涅槃，不以不離文字用窮差別，卒歸護短强勝。妄執愈增，差別未明，涅槃亦未曉，佛祖寃乎哉。老人之時乘也，以無我爲過關，以不自欺爲薪火。合尼山正示、鷲嶺大過、漆園旁擊而一之。明乎公因反因、正知、徧知，證此五位、天然秩序、寂歷同時之大符，所謂透過向上、打殺向上、同患盡分、決於中節，然後知醫王集大成，而後能應病予藥也。

如或專提向上，則赤子之惡亦善矣。鑛土之善亦惡矣。赤子鑛土非惡也，不當乎理，不適乎用，善而不得謂之善也。興磬向侍青原，兩閉冬關，父子恩深，刀斧莫入。亥子之交，守櫬五雲苫山。瓦燈重蒐語錄編之，歸而藏諸浮山。時主席浮山爲吾法兄山足大師觸著痛處，急願流通。旣成浮志之餘，共襄剞劂相與拍掌而喜。謂老人爲杖人托孤，即爲諸佛祖師托孤，即爲堯舜禹湯文周托孤，實爲孔子托孤也。火焦露日，枯筍生光，時也，非人也。繼而悲謂以此報前之大傷心人，復以此望之天下後世之大傷心人。識法者懼，知音者稀，時也，非人也。藥地侍子方中通，法名興磬，百拜敬識。

(二)興斧撰

余觀從上聖人未有不處困而亨者。尼山繞仁知而不得其位，老子談道德而未廣其傳，釋迦證眞常而人多不信。然而三聖之法至今塞天地不衰，誠所謂處困而亨者也。至華嚴五地菩薩，具無量智，現無量身，說無量法，寓仁義道德、忠信、節孝，及醫卜、曆數皆歸眞常，又非恒等所及。

吾師藥地老人臨難捨身，踏完天地而歸不二，窮盡一切而乘中和。以大才而成大孝，移大孝而持大節，全大節而秉大願，總持三教，烹炮古今。歸于鼎薪。非現五地身，而說三聖之法者歟。非處困而亨者歟。末後受囑于杖人翁，擔荷曹洞大法，計出世二十餘年，說法多處，語錄若干卷，位白兄于萬安患難苫次中，

編輯成帙。此又以處困而亨者爲刀斧不開之一證也。

斧奉老人命，住浮渡華嚴，勉力既成茲山之志，復與位兄謀爲語錄流通。因緣時節，或自有在，庶不負老人因法救法之苦心也。時丙辰重九，吉州門人興斧百拜敬識。

〔參考資料〕 張永堂《方以智》；余英時《方以智晚節考》。

方等部

大乘經五大部之一。指華嚴、般若、法華、涅槃之外的大乘經。《閱藏知津》〈總目〉卷一根據天台宗的五時判教，將大乘經分爲五種部類。其中，第二類是方等部。此方等部又分方等顯說部、方等密呪部二類。顯說部中收《大寶積經》等三六九部一一〇七卷；密呪部中又分密呪經、密呪儀軌二類。密呪經中收入《大佛頂密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》等二八五部五三九卷；密呪儀軌中收入《金剛頂經一切如來眞實攝大乘現證大教王經》等八十一部一〇三卷。顯密合計爲七三五部一七四九卷。也就是將《開元釋教錄》等五大部中的寶積部、大集部，以及五大部之外，非法華部所屬的經典，再加上開元以後所譯出的密部儀軌等，名之爲方等部。

又，日本《縮刷大藏經》的分類，雖根據《閱藏知津》，但方等部中卻只收錄方等顯說部的三六三部一一三三卷。此外，另別立祕密部，收錄日本開板的錄內錄外的經軌，以及方等密呪部中的二五〇部四二七卷。

〔參考資料〕 《至元法寶勘同總錄》；《大日本校訂縮刻大藏經目錄》；烈維〈大藏方等部之西域佛教史料〉(《世界佛學名著譯叢》59)。

方漢岩（1876～1951）

朝鮮僧。江原道華川人。名重遠，漢岩爲其號。自幼即對宇宙與人間之根源產生懷疑，雖經十餘年之涉獵經、史、子、集，仍未得解。二十二歲時，上金剛山，就長安寺行凜剃髮。一日，於神溪寺普雲講會中，讀普昭國師之《修心訣》而有所悟。此後，乃不再透過經典研究以參禪，乃與涵海雲遊四方。嘗至星州青岩寺修道庵，聽聞鏡虛和尚之禪理，遂得開眼。幼時之疑問一時解開。其時年二十四。之後，遊歷全國。三十歲，任梁山通度寺內院禪院之祖室。五年後，入平南孟山牛頭庵坐禪。三十九歲，從勝林受比丘戒，受惺牛之法。五十歲以後至示寂之二十七年間，於江原道五台山上院寺專念修道，未曾出寺門一步。

著書有《一鉢錄》一卷。但此書在1947年上院寺火災時亦被燒燬，現已不傳。今唯傳另一著述《先呼鏡虛和尚行狀》，及與鏡峯禪師問答的書簡文字二十三篇。曾任曹溪宗第一代宗正，弟子頗多。如普門、煖庵、呑虛等皆爲有學德者。1959年，弟子呑虛等於上院寺爲建浮屠，並立「大韓佛教曹溪宗宗正漢岩大宗師浮屠碑」。

〔參考資料〕 姜昔珠、朴敬勛《佛教近世百年》；《漢岩碑銘并序》。

方廣寺❶

㈠**位於湖南衡山（湖南）蓮花峯下**：始建於南朝梁・天監二年（503），唐時改爲方廣聖壽寺，宋初又賜額方廣崇禪寺，明・崇禎年間（1628～1644）重建。清初，寺毀於火，後又經修葺。寺右有紀念朱熹、張栻而建的二賢祠，爲清代木構建築。寺前有「洗衲」、「嘯台」、「巒響」等石刻。

周圍有八座山峯環繞，猶如青蓮花瓣綻放，寺居其中，宛如蓮蕊，故古來即有「寺在蓮花裡，羣峯附花葉」之題詠。又因寺地處深幽，附近泉石、樹木、峯巒均美，故有「不游方廣，不知南嶽之深」之說，而「方廣寺之深」被列爲南嶽四絕之一。

㈡**位於浙江省天台山內**：在天台縣城北二十三公里處。原爲宋・建中靖國元年（1101）所創建的石橋寺內的一院，後石橋寺燒燬，至南宋・紹熙四年（1193）重建應眞閣、妙音、

響空、瞻風、方廣等諸亭。後又荒廢，今僅存曇華亭。登亭俯視，可見天台八景之一的「石梁飛瀑」。

明・萬曆三十二年（1604），居士葛一鵬重建本寺，後分成上、中、下方廣寺三寺。上方廣寺在石梁的上流，今存山門、大雄殿、左右廊廡、方丈、羅漢堂、藏經閣、七石塔等。大雄殿奉祀釋迦、迦葉、阿難三尊及十八羅漢。羅漢堂則安置五百羅漢。中方廣寺最爲衰微，僅存石梁之側的客殿。下方廣寺在石梁的下流，有小伽藍、大雄殿、左右僧房、前門等。

又，石梁對崖的蒸餅峯上，有明・天啓元年（1621）所建的銅亭（堂）一座，重約一千五百公斤，內壁鑄有五百羅漢像。本寺四周多岩石，故摩崖石刻到處可見，如宋・米芾所書的「第一奇觀」、宋・丁大榮所書的「蓋竹洞天」、明・萬曆丁丑年進士甘雨書的「巨梁懸瀑」及清・康有爲所書的「石梁飛瀑」等。

方廣寺❷

㈠位於日本遠江國（靜岡縣）引佐郡奧山村奧山：號深奧山方廣萬壽寺，爲臨濟宗方廣寺派大本山。乃當地藤原朝藤（是榮居士）所創建。至德元年（1384，一說應安四年）延請元選（1323～1390）爲開山祖。元選曾入元，登天台山，因本寺之風格頗類天台山方廣寺，故命名方廣寺。

永祿十一年（1568）十二月德川家康曾止宿本寺。天正十五年（1587）六月被列爲勅願所。十八年十二月受豐臣秀吉捐贈朱印四十九石五斗。文祿元年（1592）二月遭回祿之災。延寶年間（1673～1680）獨湛性瑩（1628～1706，中國黃檗宗僧）止宿本寺。明治六年（1873）附屬南禪寺。十四年遭火燒毀殆盡。十八年重建拜殿、本殿、開山堂等。三十六年六月獨立，成爲一派之本山。四十年再造開山堂、唐門及本堂其它建築。今存山門、本堂、僧堂、庫裡、方丈、鐘樓、經藏等。

本寺寺域五千餘坪，地處深山多富勝景，有白崖峯、虎豹石等十景。

㈡位於京都市東山區大和通正面茶屋町：通稱大佛殿。屬天台宗之寺院。

天正十四年（1586），豐臣秀吉倣效奈良東大寺大佛，而造高六丈的木造漆膠盧舍那佛像。又以諸國運來的巨石，於十九年完成高二十丈的大佛殿，寺名爲方廣寺。以大德寺古溪宗陳爲開山祖。

文祿五年（1596），大佛殿舉行千僧供養。同年發生大地震，大佛殿倒壞。慶長七年（1602）失火，堂舍燒燬。十四年豐臣秀賴著手再建。十八年完成金銅釋迦佛像及佛殿。

寬文元年（1661），幕府修理堂舍。次年，因地震而使大佛及佛殿遭破壞。四年依舊規造木像，七年完成。寬政十年（1798），遇雷火而燒燬佛殿及大佛。天保年中（1830～1843），尾張國（愛知縣）捐贈半身的木像，爲現今殿中的本尊。

方論師

印度二十種外道之一，主張方位爲萬物之因。如《外道小乘涅槃論》云（大正32・157a）：「最初生諸方，從諸方生世間人，從人生天地。天地滅沒還入彼處，名爲涅槃。是故方論師說方是常，名涅槃因。」

「方常住說」夙行於印度，《Bṛhadāraṇyakopaniṣad》云：人死，其語入大，氣入風，眼入太陽，意入月，耳入方，身體入地；勝論師也認爲方（diś）是常住，並將它攝於六句義的第一實句義之中。《大智度論》卷十載（大正25・133b）：

「問曰：何以言無方？汝四法藏中不說，我六法藏中說，汝衆入界中不攝，我陀羅驃中攝。是方法常相故，有相故亦有亦常。如經中說：日出處是東方，日沒處是西方，日行處是南方，日不行處是北方。（中略）彼間、此間，彼此是方相。若無方無彼此，彼此是方相而非方。」

《百論》卷下〈破常品〉所論亦與上述相同。由此可見，勝論師也是一種方論師。方論師也可能是勝論的一個支派。

〔參考資料〕《中論》卷一〈觀五陰品〉；《勝宗十句義論》；《成唯識論》卷一；《成唯識論述記》卷一（末）；《百論疏》卷上（中）；《華嚴經疏隨疏演義鈔》卷十三。

方便心論

一卷。後魏・吉迦夜、曇曜共譯。收在《大正藏》第三十二册。主要述說因明論理之綱要，以為分別正邪之方便。內容共分四品：

(1)**明造論品**：先示造論之趣旨，次說論法有譬喻、隨所執、語善、言失、知因、應時語、似因非因、隨語難八種，並舉例詳論。

(2)**明負處品**：先說明語法及負處之意義，次論負處有語顛倒、立因不正、引喻不同、違本宗等十七種。

(3)**辯正論品**：分別如法論與正法論。

(4)**相應品**：論述增多、增減、聞同、聞異、不生等二十種相應。最後又說學習此論，可得正智，分別善惡正邪。

有關本論之作者，宋、元、明三本均謂龍樹所造，然高麗本及諸經錄則未載作者之名。若將本書與據稱是龍樹所撰之《迴諍論》相比照，兩者所說多不相合，而且如同本書〈辯正論品〉以阿羅漢果及無餘涅槃為最高義等，與龍樹之主張相反，故知本書應非龍樹所造。又，本論的敍說，與相傳為迦膩色迦王時代所作之《恰拉卡本集》（Caraka-saṃhitā）相通處頗多。由此來看，本論或依准其說，而記述當時所通行的因明法則。此外，書中八種論法之一「隨所執」之下，列有事火外道、醫法、衞世師、僧伽、瑜伽外道、尼乾陀法、計一外道、計異外道等所立的要目。

〔參考資料〕許地山《陳那以前中觀派與瑜伽派之因明》；《佛教論理學》；宇井伯壽《印度哲學研究》第二册。

方廣道人

指未得大乘所談空理之真，而執邪空的學人。乃大乘中附佛法之外道。《大智度論》卷一云（大正25・61a）：「更有佛法中方廣道人，言一切法不生不滅，空無所有，譬如兔角龜毛常無。」

智顗《摩訶止觀》卷十謂附佛法的外道，有小乘的犢子部和大乘的方廣道人，並說方廣道人自以聰明，讀佛十喻，自作義云：不生不滅，如幻如化，空幻為宗。龍樹斥云：非佛法，方廣所作，亦是邪人法。吉藏《三論玄義》亦云：方廣道人不了解大乘所說空理，故謂諸法如龜毛兔角，應無罪福報應。

方等三昧行法

一卷。隋・智顗說，門人灌頂記。又作《大方等行法》、《方等三昧儀》、《方等懺儀》、《方等行法》等。收在《大正藏》第四十六册。全書依《大方等陀羅尼經》所定。共有六門，即(1)具六緣，就法緣、善知識、前方便、辨衣、行法、供養等六緣分別敍述。(2)識遮障，主要述說洗浴、飲食、行道、坐禪等四調適。(3)禁法，述及七日要心及誦呪、請師受戒及發露懺悔等法。(4)內律要訣，闡明五篇戒及十惡十善業之滅不滅相。(5)修行。(6)受戒。其中，後二篇僅存目次而無內容。

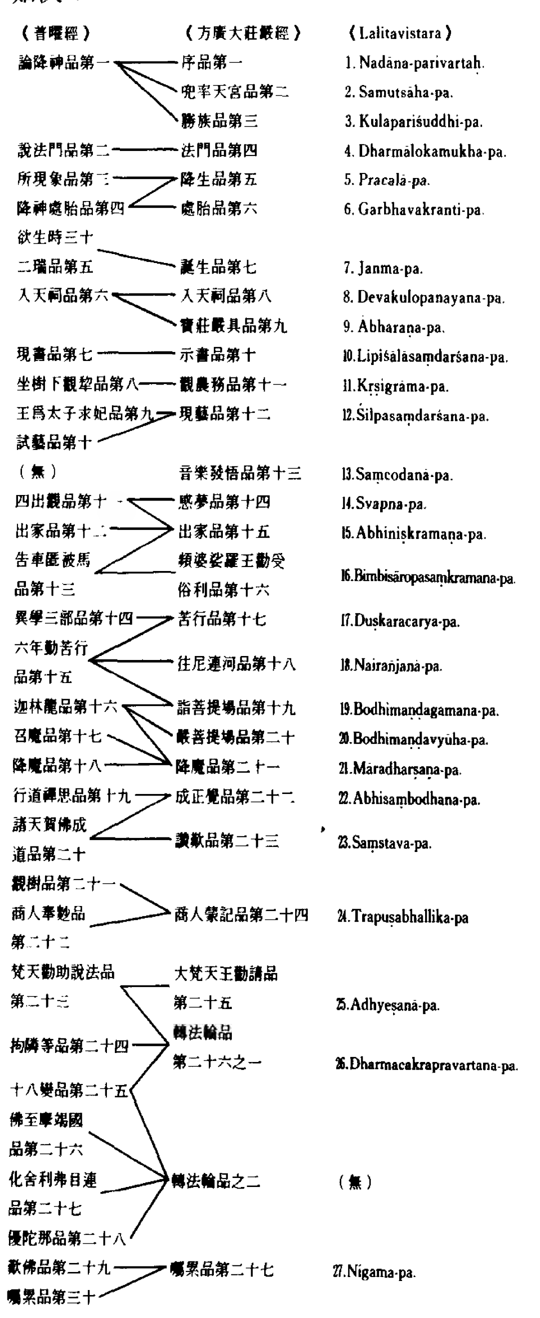
〔參考資料〕《大唐內典錄》卷十；《新編諸宗教藏總錄》卷三；《諸宗章疏錄》卷二；《佛祖統紀》卷二十五〈山家教典志〉。

方廣大莊嚴經（梵Lalitavistara，藏Hphags-pa rgya-cher-rol-pa shes-bya-ba theg-pa chen-poḥi mdo）

十二卷。唐・地婆訶羅譯。又稱《神通遊戲經》、《大莊嚴經》。收在《大正藏》第三册。主要敍述釋尊從兜率天宮下，至初轉法輪之間的一些事蹟。亦即本經是依據大乘思想，因應佛身觀之發展而形成的佛傳。

全經十二卷分二十七品，此與現存梵本《

Lalitavistara》二十七品，大體上頗爲一致，而被視爲本經異譯的西晉·竺法護譯《普曜經》，則有八卷三十品。兩者之間或存或缺，略有差異，玆對照二漢譯本及梵本等三本之品名如次：



關於本經中的大乘思想以及與其他經典的關係，玆分數點，略述如次：

⑴從本經談到「五十二種善根」、「四十分位」、「十地究竟」等理趣，可以看出本經與華嚴思想有關。又，〈詣菩提場品〉中，謂菩薩東向，結跏趺坐於菩提樹下，入方廣神通遊戲大嚴定時，現身坐於無量菩薩及諸天人衆所供八萬四千獅子座上，一一身上皆具衆妙相好莊嚴。一切菩薩及諸天人皆謂菩薩獨坐其座云云。與此相同的描述，也曾出現在姚秦·鳩摩羅什譯《首楞嚴三昧經》中，而這正是極其明顯的華嚴色彩。此外，〈成正覺品〉中有「如來藏」、「清淨法界」之語。此中之「如來藏」，雖未必有「眞如如來藏」之意，然其與如來藏思想之經典有關，則是可以確知的。

⑵本經的〈大梵天王勸請品〉將上、中、下等三根分爲邪定、正定、不定等三聚。亦即佛初成正覺後，作是思惟：佛所證法甚深，衆生難解，是故應默然而住。時，梵天知如來默然之旨，乃往詣佛所，勸轉法輪。世尊遂以佛眼觀諸衆生，知彼等有邪定、正定、不定等三種根機。邪定聚之衆生，不論佛說不說法，皆不能畢竟了知法。正定聚衆生，不論佛說不說法，皆能了知法。至於不定聚衆生，則是佛若說法則能了知，佛若不說法則不能了知。因此，佛爲此不定聚衆生起大悲心，接受梵天之請而轉法輪。此三聚思想，亦出現於《大智度論》書中。其後被吸收入瑜伽唯識系統中，成爲五性各別思想之根據。

⑶本經〈入天祠品〉中「芥子並須彌，牛跡方溟海，日月對螢火，豈足以爲倫」的譬喻，在《維摩經》〈弟子品〉及〈不思議品〉也曾述及。而〈轉法輪品〉中的「一切衆生隨類各解」，則猶如《維摩經》〈佛國品〉中的「衆生隨類各得解」。「會眞如，同法性，等實際」相當於《維摩經》〈弟子品〉的「法性」、「如」、「實際」。此外，〈轉法輪品〉中的「性惟是一，入於諸法，是爲不二」以及「言語路斷，心行處滅」等，完全是維摩默不二之心境。因此，可以說《維摩經》的思想最接近本經，也給予最多的影響。

關於本經的經名，其所以稱爲「大莊嚴」或「神通遊戲」，這是因爲梵文「lalita」，即含有「遊戲」與「神通」兩種意思。因此，本經的序品，兼取二意，而稱此爲「方廣神通遊戲大莊嚴法門」。至於本經之異譯所以稱爲《普曜經》，則應是取其「莊嚴」之意而成的。

本經流傳頗廣。爪哇波羅浮屠（Boro-Budur）的佛傳彫畫、我國南京棲霞寺舍利塔基壇的釋迦八相圖，都是根據本經的內容所繪成。關於本經之傳譯，據《大周刊定衆經目錄》卷一〈大乘單譯經目〉所述，本經於唐・垂拱元年（685）在西京西太原寺歸寧院譯出。然《開元釋教錄》卷九則載永淳二年（683）九月十五日於歸寧院譯訖。該錄且謂此經總有四譯，即(1)《出三藏記集》卷四〈失譯雜經錄〉所載蜀・〈普耀經〉八卷（闕）；(2)西晉・竺法護譯《普曜經》八卷；(3)《出三藏記集》卷二所載，宋・智嚴、寶雲共譯的《普耀經》六卷（闕）；(4)唐・地婆訶羅譯《方廣大莊嚴經》十二卷。本經的藏譯本，與梵本一樣，有二十七品，章句與本經大抵相同，僅闕〈轉法輪品〉的後半。另有密特拉（Rājendralala Mitra）的英譯本，佛庫（P. E. Foucaux）的法譯本。

〔參考資料〕《佛本行集經》；《續古今譯經圖紀》；《支那佛教史蹟評解》卷四；《Etude sur le Lalita Vist-ara》；《Die Buddhalegende in den Skulpturen des Tempels von Bōrō-Budur》。

日中（梵madhyāhna，藏ñi-maḥi guṅ）

六時之一。又作日正中。即日正當中之時，指正午十二時。《過去現在因果經》卷四云（大正3・646c）：「至第四夜，大梵天王來下聽法，放大光明如日正中。」由於日中是取用齋食之時，故或別稱食時，如《阿彌陀經》云（大正12・347a）：「其國衆生常以清旦，各以衣裓盛衆妙華，供養他方十萬億佛，即以食時還到本國。」

此外，善導《往生禮讚偈》謂，日中之時，依《觀經》十六觀行二十拜，且誦日中偈，偈文云（大正47・441a）：「人生不精進，喻若樹無根。採華置日中，能得幾時鮮。人命亦如是，無常須臾間。勸諸行道衆，勤修乃至眞。」

〔參考資料〕《增一阿含經》卷五十一〈入道品〉；《中阿含經》卷四十八〈牛角娑羅林經〉；窺基《阿彌陀經疏》；《阿彌陀經義疏聞持記》卷中；《黑谷上人語燈錄》卷三；《祖門舊事記》卷二。

日什（1314～1392）

日本日蓮宗支派顯本法華宗開祖。字賢明，稱玄妙阿闍梨。岩代國（福島縣）會津人。十九歲時登比叡山，從慈遍學天台宗義，兼通顯密二教，後回鄉住錫羽黑山東光寺，宣講天台三大部。因讀日蓮《開目抄》、《如說修行抄》而改宗中山門流，改名日什。

康曆二年（1380），歷訪下總國（千葉、茨城縣）弘法寺的日宗、中山法華經寺的日祐等，深究宗義。永德元年（1381）結識二條良基，獻《治國策》予天皇。曾數度欲向足利義滿進言，終未獲許。後脫離中山門流，依日蓮遺著而採直授自日蓮、經卷相承的立場，提出本勝迹劣之義。曾開法於遠江（靜岡縣）玄妙寺、妙立寺、武藏本光寺、相模（神奈川縣）本興寺、會津妙法寺，而於京都妙滿寺開創宗派，專弘「不惜身命、折伏逆化」之教。明德三年示寂。著有《治國策》、《前諷誦文》、《後諷誦文》等。弟子中有日金、日妙、日穆、日全、日義、日仁之什門六老僧等，形成日什門流、妙滿寺派（後稱顯本法華宗）。

〔參考資料〕窪田哲城《日什與弟子達》；河村孝照《日什教學研究序說》；《日什門徒建立由緒》；《日什上人御由來之事》。

日天（梵Sūrya、Āditya，巴Suriya、Ādicca，藏Ñi-ma）

即太陽的神格化。又作日神、日天子。佛

教以之爲居止於日宮的日天子。隸屬四天王。依《長阿含經》卷二十二〈世本緣品〉所載，日天子因宿世以善心供養沙門、婆羅門，濟貧紓困，而感得生於日宮之果報。其居所爲純金之宮殿，能放身光照四天下，享壽五百天歲。其外出時有諸大天神爲其前導，歡樂不倦。

後世密教以日天爲十二天之一。現圖胎藏界曼荼羅列之於外金剛部院的東方，形像爲赤肉色，左右手各持蓮華，著天衣，乘五馬車，左右各有天后侍坐。金剛界曼荼羅列之爲外金剛部院二十天之一，位在南方。眞言爲「南麼三曼多勃馱喃阿儞怛夜耶莎賀（Namaḥ samanta buddhānām ādityāya svāha）」。

〔參考資料〕《法華經玄贊》卷二（本）；《大日經》卷一〈具緣品〉；《大日經疏》卷十；《大樓炭經》卷六；《起世經》卷十；《陀羅尼集經》卷十一。

日印（1264～1328）

日本日蓮宗本成寺派開祖。號摩訶一阿闍梨。俗姓朝倉。越後國（新潟縣）寺泊人。八歲入天台宗門，後遊學於鎌倉、奈良、比叡山。永仁二年（1294）於鎌倉聽日朗講授《摩訶止觀》而改宗，日朗爲命名爲「摩訶一日印」。弘法於北陸，在越後國建三条本成寺、角田（卷町）妙光（或作蓮）寺等地。日朗示寂後，師於鎌倉創本圀寺。

師主張本迹勝劣，與朗門諸人主張的本迹一致意見相左，故於元亨元年（1321）獨立門戶，創本成寺派。曾以無礙辯才破斥諸宗僧侶，爲日蓮宗贏得文保二年的「殿中問答」。後世視之爲朗門九老僧之一。嘉曆三年十二月示寂，年六十五。弟子有日靜、日陣等。著有《奉造立供養本尊日記》。

日沒

六時之一。指日暮時分，即午後四時左右。又稱晡時。《中阿含》卷二〈世間福經〉云（大正1・427c）：「爾時，尊者摩訶周那則於晡時，從宴坐起，往詣佛所」，《陀羅尼集經》卷十二〈諸佛大陀羅尼都會道場印品〉云（大正18・887c）：「至日沒後，阿闍梨入道場中。」又，《觀無量壽經》有日沒時作日想觀之記載，勸人繫心西方淨土。其後，善導《往生禮讚》云，日沒時當讚歎、禮拜十二光佛，且誦日沒無常偈以自策勵。

〔參考資料〕《長阿含》卷二十二〈世本緣品〉；《起世經》卷十〈最勝品〉；《黑谷上人語燈錄》卷三；《祖門舊事記》卷二。

日眞（1444～1528）

日本日蓮宗之本妙法華宗開祖。字慧光，號常不輕院。但馬國（兵庫縣）人，中山中納言親通之子。十二歲出家，學於園城寺。又登比叡山研究天台學。文正元年（1466）在京都妙本寺師事日具，深研日蓮宗義。長享二年（1488）提倡本勝迹劣之說，與其師對立，另開創本隆寺。享祿元年三月示寂，年八十五。著有《天台三大部科註》等天台學的相關著作。其法系爲眞門流或本隆寺派。

〔參考資料〕《本隆寺略歷》；《新編法華靈場記》卷三；《法華諸聖略傳》；《日蓮宗宗學章疏目錄》；《日蓮宗十一派綱要》；《日蓮聖人教團略史》。

日隆（1385～1464）

日本法華宗本門流（八品派）之祖。原名日立，字深圓，號精進院，又稱桂（又作慶）林房。越中（富山縣）人。十二歲出家，十五歲至京都，師事妙顯寺日霽，研究日蓮宗義。日霽示寂後，師與主張本迹一致的嗣法者月明見解相左，遂遍參奈良、北嶺、高野等。應永二十二年（1415）回京都，在五条坊建本應寺（本能寺），倡八品所顯、本勝迹劣之說。又創建尼崎本興寺等諸寺，致力弘通己說。永享元年（1429）著《四帖抄》，發表「法華一部修行，本勝迹劣，本門八品上行所傳」之義，自成宗派。大張宗幟於京畿、中國、四國各地。寬正五年二月示寂，年壽八十（一說八十一）。著有《本門弘經抄》一一七卷、《四帖

抄》四卷等三千餘帖。

日奧（1565～1630）

日本日蓮宗不受不施派之祖。字教英，號佛性院，後改名安國院。京都人。十歲隨妙覺寺日典出家。

文祿四年（1595），豐臣秀吉舉行大佛殿落成典禮，在妙法院舉辦千僧供養法會，招請天台、眞言、日蓮等各宗僧侶時，日奧以不接受不信法華者的布施的理由，拒絕前往，因而被日蓮宗諸山斥爲異端邪說。慶長四年（1599），奉德川家康的命令，在大坂與「受不施義」派對論，但其所倡不受不施義被判爲邪說。翌年被處刑流放對馬（長崎縣）。十七年（1612）獲赦回京都妙覺寺。寬永七年三月示寂，年六十六。

〔參考資料〕《奧師行業記備考》；《了義箭》；《東照宮御實紀附錄》卷二十一；《本圀寺年譜》卷九；《不受不施講門派本覺寺記》；《諸宗祖師略傳》。

日照（梵Divākara）

唐代譯經僧。音譯爲地婆訶羅（Divakara）。中印度人。廣通三藏，兼善五明，戒行清高，學業優瞻，尤工呪術，志在利生。

高宗儀鳳（676～678）初年，攜梵夾入長安。帝勅令依玄奘之例，召名德協助譯業。永隆元年至武后垂拱元年（680～685），於兩京太原寺及長安弘福寺，譯出《大乘顯識論》、《華嚴經入法界品》等十八部三十四卷。參與譯事者有「譯語」戰陀般若提婆，「證梵語」慧智，「證義」道成、薄塵、嘉尙、圓測等，「綴文筆受」思玄、復禮等人。武后爲撰〈聖教序〉，揭載於卷首。垂拱三年示寂於東太原寺，年七十五。勅葬於洛陽龍門香山寺。

師所譯《入法界品》可補舊譯《華嚴經》之不足。曾面授法藏三論義，所說被稱爲新三論，與羅什所傳者略有不同。

〔參考資料〕〈佛頂最勝陀羅尼經序〉；《華嚴經傳記》卷一；《華嚴經探玄記》卷一；《開元釋教錄》卷九；《貞元新定釋教目錄》卷十二。

日稱

北宋譯經僧。中印度人。北宋仁宗慶曆六年（1046）抵達汴京，奉勅從事譯經。至和三年（1056），參與法護的譯場，合譯《大乘集菩薩學論》。嘉祐三年（1058）法護示寂，師續譯完全文。嘉祐八年譯《十不善業道經》一卷。英宗治平元年（1064）譯《諸法集要經》十卷。此外又譯《父子合集經》二十卷、《福蓋正行集經》十二卷、《事師法五十頌》一卷、《尼乾子問無我義經》一卷、《六趣輪迴經》一卷，共計七部四十六卷。師曾任朝散大夫試鴻臚少卿，不久改敍大卿，賜號「宣梵大師」。寂年、享壽皆不詳，或說示寂於元豐七年（1084）。

〔參考資料〕《删補參天台五臺山記》卷四、卷六～卷八；《至元法寶勘同總錄》卷四、卷九、卷十；《元亨釋書》卷十六；《佛教史雜考》（《世界佛學名著譯叢》㊶）。

日蓮（1222～1282）

日本日蓮宗創始者。有立正大師之稱。幼名藥王丸，安房國（千葉縣）小湊人。十二歲時師事清澄山道善，學眞言宗學。十六歲出家，號是聖房蓮長。因對諸宗之中何者方爲眞實的佛法心存疑惑，故向虛空藏菩薩禱祝，祈願成爲日本的第一智者。

後遊學鎌倉、比叡山、園城寺、奈良、高野山、四天王寺等，探究諸宗要旨後，確信《法華經》及天台智顗之教方爲佛陀的眞實之教。故於建長五年（1253）回清澄寺時，向大衆宣說其意，並批判淨、密、禪、律諸宗。首次提出四條格言：「念佛是無間地獄之業，禪宗是天魔的作爲，眞言是亡國的惡行，律宗是國賊的妄說。」但其所說招致反感，故被斥逐出寺。日蓮逃往鎌倉，在松葉谷建庵持誦《法華經》。又時常到街頭弘法、高唱《法華經》之經題，並於此時改名日蓮。日蓮宗也於此年

創立。

不久，日昭等來皈依門下，此對日蓮的弘法佈道極有助益。正嘉、正元年間（1257～1259）連年天災地變，日蓮遂在文應元年（1260）向北條時賴進呈《立正安國論》。文中竭力排斥淨土宗的念佛、要求禁止諸宗以及應專崇法華信仰。並預言若置之不理，將遭國內叛逆、外國侵逼之難。此舉引起念佛者不滿，乃聚衆燒燬松葉谷的草庵。日蓮逃至下總。此外，當局者也以誑言惑衆罪，於弘長元年（1261）將他流放至伊豆（靜岡縣）。日蓮在當地撰成《教機時國鈔》。弘長三年獲赦。

文永元年（1264）十一月，日蓮返鄉時在小松原遭東條景信一夥襲擊，乃再回鎌倉。文永五年蒙古國書送達，日蓮自以為《安國論》所言無誤，乃再度致書幕府和諸宗長老。其言頗傲慢不馴。八年幕府再度逮捕日蓮，將其流放至佐渡（新潟縣）。日蓮在此地著述《開目抄》、《觀心本尊抄》等書，說明三大祕法（本門的本尊、戒壇、題目），畫出十界互具的曼荼羅，確立法華信仰的教理之體系化。十一年獲赦，重返鎌倉。後隱退至甲斐國（山梨縣）身延山久遠寺，在山九年期間，日蓮致力教育弟子及著書立說。弘安五年（1282）下山，遷居武藏本門寺，定六老僧人選而囑以後事，同年十月示寂，年六十一。著作除上述諸書外，另有《守護國家論》、《撰時抄》、《報恩抄》等書。

◉附一：田村芳朗著・慧嶽譯《天台思想》第一部第一章（摘錄）

社會性的救濟——日蓮

日蓮（1222～1282），十二歲登上天台密教的寺院清澄山（千葉縣安房郡），十六歲出家，後遊學鎌倉，二十一歲至叡山研究佛教達十年之久。三十二歲時獲得初步的結論回歸故鄉，將自己所習得的思想發表後，再至鎌倉，以該處為根據地開始布教。

日蓮與其他祖師們不同的地方是，他的幼少時期父母都健在，對於人生的無常感，或不滿現實的因素都沒有。其他祖師們的出家動機，不離感悟人生無常或不滿現實。但日蓮却是透過佛教而把學問作為自己的血肉，即以智性的探究為出家的動機。

日蓮從清澄山或叡山所學的是天台本覺思想，故其初期弘法就是以一元論的、肯定現實的世界觀作為自己的依據，而把攻擊之矢指向違反這種世界觀的法然之淨土念佛。

日蓮於鎌倉傳道的第五年，連續的發生天災地變與社會不安。這種狀態使日蓮陷入深刻的懷疑。他所懷疑的是：佛教已經由種種角度而被信奉盛行，既然如此何故續出災害，增加人民悲慘？為此疑問，日蓮不得不重新研究佛教。結果，終於疑問冰釋，得到結論。依其研究的結果他述作了《守護國家論》（三十八歲），及《立正安國論》（三十九歲）。眞正的日蓮的佛教，可以說是由此開始。

日蓮得到的結論，就是需要確立社會救濟的佛教。有關個體生命的救濟，用針對於個人必須的教義及方法就可以。然若要救濟整個社會，佛教必須團結成為一個強力體制，否則無法除去社會的不安，只能聽任世間的禍亂變動而已！

因此，日蓮為了促使佛教統一，而主張以《法華經》作為統一之柱。至於社會救濟方面，他認為必須端正為政者的行為，故將《立正安國論》進呈於當時有實權的北條時賴。

依日蓮的看法是，社會如不改革，則無法得到安寧；面對社會的改造，必須樹立正確的思想、理念；為達成這個目的，就要靠佛教的力用。佛教要發揮社會改造的力用，必須一致協力成為統一體制，才能得到統一性的行動。

因此，日蓮為了樹立統一佛教的意圖，而高揭作為統一之柱的《法華經》。但是在世界觀方面，他仍然維持不二圓融、開會本覺的思想。因此，他對基於此種世界觀的天台、眞言、禪等未加批判，攻擊之矢仍然指向法然的淨土念佛。法然的淨土念佛，在世界觀方面是否

定現實之色彩很濃厚的相對性二元論，在形態方面是廢諸行而立念佛一行，這也出於日蓮所意圖的統一佛教形態的範圍之外。於是它在這兩個方面成為日蓮非難的對象。

日蓮《立正安國論》的進言全未被採納，反而由於他在此書中的批評念佛之舉被指為不當而深受彈壓。他四十歲時，曾被流配至伊豆；五十歲時，又被流放至佐渡。其間，屢次受到迫害，充滿著不堪忍受的苦難。也正是由於這些苦難，促使日蓮的世界觀，啓開了一大轉變。

過去的絕對性一元論之下的肯定現實的世界觀，現在則成為對現實採取對決性、變革性的世界觀；就教判而言這就是樹立了歷史主義的、相對主義的範疇。此即在伊豆流罪期的《教機時國鈔》（四十一歲）、《顯謗法鈔》（同）中所見的教、機、時、國、序五綱（五義、五知）之判。就是說，時代、國情或人的根機有種種不同，相應於此而有種種教說出現；而現在假使要選取一個教義或思想來宣揚，則又必須瞭解在此之前流布著什麼思想與教義，然後才能決定。這個就叫做「序」（佛法流布之前後）。

同時他對於《法華經》的著眼點也有改變。〈法師品〉第十至〈囑累品〉第二十二，提出了與苦難戰鬥而邁向眞理之具現的菩薩。他十分注意這個部分，經常加以引用；並自覺自己是像菩薩之類的人。他在這種自覺之下，樹立了自己獨特的教義。將此筆之於書的，即佐渡流罪期所作的《開目鈔》（五十一歲）、《觀心本尊鈔》（五十二歲）。

後期的日蓮，瞭解道元禪師同樣的以「絕對之上的相對」為立場。關於「絕對之上的相對」，雖然法然也是同一立場，但法然對現實採取否定、超越的傾向，道元與日蓮對現實則採取具現、改革的路線。又道元是以個體性，而日蓮是以社會性為焦點。即道元側重於個人的主體性實踐、實證，日蓮却是重視形成歷史、改革現實，趨向未來理想社會的實現。無論如何，我們可以知道，他們在此成立了強有力的生成力動之觀念。

◉附二：藍吉富〈日本日蓮系新（興）宗教應用傳統佛法的態度與方式〉（摘錄自《二十世紀的中日佛教》）

日蓮宗的主要教義及特質

日蓮（1222～1282）的生存年代，相當於我國宋寧宗嘉定十五年到元世祖至元十九年。在這期間，日本佛教界的重要宗派已有律宗、天台宗、眞言宗、臨濟宗、淨土宗等盛行於世。在日蓮活躍於日本教界的同時，淨土眞宗的親鸞、曹洞宗的道元、時宗的一遍，也都是當時日本佛教界的重要大師。因此，日蓮生存的時代，已有足夠的佛教傳統可以供他批判與承襲，也有相當多不同宗派的佛教同儕可以供他觀摩與切磋。

日蓮是日本千葉縣（當時的安房國）海濱的「賤民之子」。十二歲赴天台宗的清澄寺學佛，十六歲正式為僧。年青期間曾學過天台、眞宗、淨土，與禪宗等派教義。後來，他歸心於天台，並從天台教義中提煉出獨特的日蓮式教義，並且一生積極地弘揚他獨特的法門。其一生的著述、書簡等，相傳有五百餘篇。最重要的著述，大體如下所列：

(1)《立正安國論》（一卷）
(2)《開目抄》（二卷）
(3)《觀心本尊抄》（一卷）：具云《如來滅後五五百歲始觀心本尊抄》，又稱《本尊抄》。
(4)《撰時抄》（一卷）
(5)《報恩抄》（二卷）
(6)《法華取要抄》（一卷）
(7)《太田禪門許御書》（一卷）
(8)《三大祕法抄》（一卷）：又名《三大祕法稟承事》。
(9)《四信五品抄》（一卷）
(10)《如說修行抄》（一卷）
(11)《種種御振舞御書》（一卷）
(12)《御義口傳》（二卷）：日興記。

⒀《御講聞書》（一卷）：日向記。

上述這十三種都被收在《大正藏》第八十四册。其中，有些著述之是否眞是日蓮的思想，日本教界仍有爭論，如第八、第十一至十三這四種即有人懷疑。但是，被稱爲「五大部」的前五種，其爲日蓮的核心代表作，則係衆口一詞的說法。

在上列這些著作中，《立正安國論》、《本尊抄》、《法華取要抄》、《太田禪門許御書》、《四信五品抄》等五種是用中文寫的，其餘則都是夾有甚多漢字的日文著作。

綜觀日蓮一生的佛教思想及其實踐過程，可以歸納出下列幾項特質：

㈠法華至上主義

日蓮的佛教思想體系，是以《法華經》爲核心所構成的。他的五大部代表作，都是環繞在「法華經至上」這一理念所作的論述。在《立正安國論》一書中，他建議當時執政者北條時賴要確立正法，以消除當時的天災人禍，進而安定國家。他所要確立的「正法」，就是指《法華經》。《開目抄》所謂的「開目」，就是要開啓衆生的盲目，使能眞正見到《法華經》中的眞實法。《觀心本尊抄》論述的是「觀心」與「本尊」二種法門。他所謂的「觀心」就是指口唱、心信「南無妙法蓮華經」的經題，所謂的「本尊」，就是指以「南無妙法蓮華經」七字爲中心，並輔以十界別相所繪製而成的大曼荼羅。在此書中，日蓮以爲「釋尊因行果德二法，『妙法蓮華經』五字具足。」《撰（選）時抄》講的是弘法、修行的時代問題。他强調在當時是末法時期，所應弘揚的是「南無妙法蓮華經的大白法」。《報恩抄》中所論述的佛教眞實報恩之道，就是弘揚《法華經》的眞實妙法。此外，收在縮刷藏中的重要著作：《教機時國抄》，所論述的也是有關弘傳《法華經》的五個問題。

對《法華經》與其他經典的比較，日蓮也有他獨特的看法。他以爲其他經典與《法華經》相比，信仰價值（功德）大有差異。《阿含經》如井、如小河，《阿彌陀經》、《大日經》、《華嚴經》等像大河，而《法華經》則是匯百川、容一切水的大海。其大小、功用是不可同日而語的。

在日蓮的教義體系中，最重要的當推其「五綱」與「三祕」兩種思想。這兩種思想也是環繞著《法華經》所作的教義推演。所謂「五綱」是其所撰《教機時國抄》文中針對《法華經》所提出的五個理念：

⑴「**教**」：日蓮以爲，大乘經典之中，以《法華經》的教法最爲殊勝。依天台宗的教判，釋尊在《法華經》以前所說的教法是權教，唯有《法華經》才是眞實之教。《法華經》全經分爲迹門（前十四品）與本門（後十四品）兩部份。其中，本門中所說的教法才是正眞之教。

⑵「**機**」：在末法時代，最適合衆生根機的教法就是「妙法蓮華經」五字。

⑶「**時**」：就時代的適合與否而言，《法華經》是末法時代最適合的「大白法」。

⑷「**國**」：日本這一國家，最適合弘揚的佛法就是《法華經》這種大乘佛法。

⑸「**教法流布的先後**」：在正法、像法與末法這三階段裡，各有相對應的佛法。正法時代適合小乘與權大乘，像法時代適合《法華經》的迹門（前十四品）教法。而末法時代，則應弘揚《法華經》的本門（後十四品）教法。

此外，所謂「三祕」具云「三大祕法」，也是與《法華經》有關的三個實踐法門：

⑴**本門之本尊**：指包含有「南無妙法蓮華經」七字，並輔以十界別相的大曼荼羅。日蓮以之爲代表久遠實成的本門釋迦牟尼佛，及三世十方諸佛的慈悲世界。

⑵**本門之戒壇**：在「最勝之地」建立戒壇，以懺悔謗法之罪，並唱念「南無妙法蓮華經」經題，以得到法悅。

⑶**本門之題目**：「南無妙法蓮華經」七字是《法華經》全經的核心。因此，唱念這七字經題，是最好的修行方法。日蓮以爲，保持這種

強力的唱題信仰，自可以證得佛果。

由上列諸項可以看出，對於《法華經》給予至高無上的評價，是日蓮思想最主要的特色。如果抽離了《法華經》，則日蓮的教義體系勢必支離破碎，內容必然所剩無幾。

(二)實踐性格大於理論性格

日蓮對於「法華」經義的抉擇，有他獨特的取捨標準。在迹門與本門二方面，他比較重視本門。他的思想主要都是從本門十四品所開展出來的。在「理」、「事」二門方面，相對於天台宗在「理」門上的大量發揮，日蓮則比較强調「事門」的開拓。就他的五綱三祕來看，他所構劃出來的是哲學意味甚淡，而宗教意味甚濃的教義體系。他的主要著眼點，是立足於「法華」義趣（教）推演出的弘法對象（機）、時代性（時）、區域性（國）、教法流布的適應性等問題，以及弘揚「法華」教義的方法（三祕）。並且積極地將我國天台宗師智顗的部份理論付諸實踐。因此，與其將日蓮視爲宗教理論的構造者，不如視之爲宗教運動的推動者。他固然有獨特的宗教見識，但是他並沒有依之建立一套如我國天台、華嚴二宗的宗教哲學體系。他只是依據其獨特的宗教見識，而窮其一生，不屈不撓地實踐。雖然在實踐的過程中，他也曾對佛教教義有過不少看法，但是這些看法比起台、賢二宗的教義體系，是相當簡要的。在《觀心本尊抄》中，日蓮曾指出：「不識『一念三千』者，佛起大慈悲，妙法（蓮華經）五字袋內裹此珠，令懸末代幼稚頸。」這一段話可以顯現日蓮教法與天台教義體系的差異。其簡易的實踐法門與天台智者大師教觀雙美的佛學體系是相當不同的。

(三)實踐方法的簡易單純——法華易行道

日蓮雖然出身於天台宗的寺院，對天台教義也比對其他宗派更爲心儀，但是，在實踐方法方面，他並沒有沿用天台宗的止觀法門。對於天台宗所最重視的四種三昧（常坐、常行、半行半坐、非行非坐）、法華懺法等，他並沒有加以承襲。其所受天台的影響，主要是對《法華經》的推崇及詮釋，並依之創出一套簡易的修持法門。從前文所述的「三大祕法」，我們可以看出日蓮之實踐方法，可以歸約爲「南無妙法蓮華經」七個字。日蓮宗的本門本尊——大曼荼羅的中心，寫的是這七個字，在本門戒壇前的懺悔法是唱念這七個字，而信徒平素最主要的修行方法就是唱念這七字經題。從行儀上對這七字經題的虔敬是日蓮開宗之後自始至終所貫徹不二的法門。

日蓮開宗於1253年（建長五年）。這一年他三十二歲。四月二十八日早晨，他在清澄山上的「旭之森」地方，面向朝陽，以宏亮的聲音，朗誦「南無妙法蓮華經」七字，前後十遍。這是日蓮宗內有名的「立宗大宣言」。日蓮宗就是在唱題聲中成立的。

日蓮一生的弘法活動，主要宣揚的也是這一「法華經題」。他曾說他自己的使命是：「只爲妙法蓮華經之五字、七字，勵行送入世間一切衆生口中而已。此即如母，努力將乳送入赤子口中之慈悲也。」

至於他本人的修行法門，主要也是唱題及讀誦《法華》，他曾說：「日蓮之魂魄曰南無妙法蓮華經是也。」

當他被流放到伊豆地方時，他曾說：「從去年五月十二日至今年正月十六日，二百四十餘日之間，晝夜十二時奉修《法華經》。爲《法華經》故，雖爲囚禁之身，於行住坐臥讀《法華經》而信行。受生於人間如此喜悅，又有何事能相比乎？」

一直到他臨終之時，他也是在衆弟子莊嚴唱唸「南無妙法蓮華經」聲中，安詳地入滅的。

可見日蓮所提倡的實踐法門，是與淨土宗的六字宏名一樣簡易的。雖然後世日蓮宗的實踐儀軌中，也有《法華》經文的唱誦與本尊供養等規定，但是「唱題」仍是一切修行之不變的核心。與淨土系以外的其他宗派相較，日蓮的實踐法其實也是一種易行道。

淨土宗主張仰仗彌陀願力以拯救信徒到西

方淨土，這是「他力易行道」。而日蓮的易行道是藉著《法華經》中之本門本尊的佛力，加上《法華經》的法力，信徒個人的信仰與實踐所融合的力量，使自己離苦得樂，趨向解脫。這樣的方式與淨土系之純依阿彌陀佛不同，可以稱之爲「法華易行道」。

㈣「法華救國」觀念的提倡——佛教徒對國事的關心與熱情參與

在日蓮一生的傳教活動中，另有一個顯著的特色，此即其人曾熱情地表現出對國家局勢的關心，並企圖以他的「法華崇拜思想」來救濟日本的內外災難。在他三十八歲時，即撰有《守護國家論》一文。文中除批斥淨土思想之外，並主張用《法華經》來救濟衆生，守護國家。其宗教報國的思想，從該文以「守護國家」爲名，即清楚地顯現出來。此外，從他一生中對日本執政者的三次「國諫」，也可以看出其國家意識的濃烈。這三次「國諫」依次如下：

⑴**第一次**：西元1260年（龜山天皇文應元年），他撰《立正安國論》，呈給當時執政者北條時賴。建議政府採用《法華經》之正法，來消弭天災人禍，以安定國家。

⑵**第二次**：1268年（龜山天皇文永五年），具有威脅意味的蒙古國書送到日本，對幕府政府造成相當大的衝擊。日蓮在這時又向北條家執事——平左衛門尉賴綱的父親——盛時，提出第二次勸諫文：《安國論御勘由來》，並寫了十一封書信分送幕府要人，勸諫他們儘速捨離對他宗的信仰，而皈依「法華」教法，來消除國家的災難。

⑶**第三次**：西元1274年（文永十一年），他晉見幕府要人——平左衛門尉，勸諫幕府要拋棄對眞言、禪、念佛等宗的信仰，而一依《法華》，否則國家必有大災難。

雖然日蓮這三次國諫，都沒有被執政者接受，但是，他那種以法華信仰來救國的熱忱，則昭然若揭。在日蓮一生的傳教活動中，對日本社會、國家安危的關心，一直是他所不曾忽略的。他曾在其《開目鈔》中說：「我將是日本的棟樑，我將是日本的眼目，我將是日本的渡船。」這就是日蓮的三大誓願。從上列三次國諫及這三大誓願中對「日本」的三次强調，不唯可以發現一個宗教徒對國事的關心傾向，也可以看出日蓮思想之具有國家主義的性格。

㈤强烈的排他性與戰鬥意識

由於日蓮認爲「法華」教法是末法時代救世的唯一眞理，因此，對於與「法華」異趣的其他宗派的佛法，他是强烈地加以排斥的。在所有宗派之中，由於天台宗是日蓮思想的源頭之一，也崇拜「法華」教義，因此，他對天台宗及智顗、最澄這兩位中、日天台大德，還懷有好感。至於對當時流行於日本而與「法華」思想不同步調的宗派，他始終大張撻伐。尤其對淨土、禪、眞言、律等四宗，他更視之如邪魔外道，必欲去之而後快。

日蓮對淨土等四宗的破斥態度，激烈地表現在他那著名的「四箇格言」之中。這「四箇格言」的內容是：「念佛無間、禪天魔、眞言亡國、律國賊。」

類似這樣破斥他宗的語句，在日蓮著述中經常出現。其具體意義就像他在1268年（文永五年）給建長寺蘭溪道隆禪師的書狀中所說的：「念佛者無間地獄之業，禪宗係天魔之所爲，眞言係亡國之惡法，律宗爲國賊之妄說。」

日蓮所破斥的這四個宗派，正是當時勢力較大，而且在教義、實踐方面都與日蓮思想不同的主要宗派。日蓮對佛教界這四大宗派所作的公開的排斥，其激烈、大膽的程度，不祇在中國佛教界所罕見，即使在法諍頻繁的日本佛教史上，也不是其他宗派所能比擬的。

此外，在弘法態度上具有明顯的戰鬥意識，也是日蓮的顯著特徵。以前述「四箇格言」爲例，日蓮以「無間地獄之業」、「天魔」、「亡國之惡法」、「國賊之妄說」來批評當時所盛行的四個宗派，其挑戰意味的濃厚，是不言可喻的。由於這種激烈破斥言論的公然宣揚，乃引起淨土等宗對日蓮的不滿。於是，彼此在言論上、行動上的相互攻伐，乃成爲後

來的日蓮在傳教生活上不斷興起的波浪。

在日蓮的心目中，上述四宗就像日蓮弘法戰場上的敵人一般，必須加以徹底消滅，佛教的發展與日本的國勢才能步入坦途。因此日蓮一生中的言論，乃充滿「除惡破邪」的戰鬥意識。這種戰鬥意識，淵源於他早期對弘法之須具時代性的看法。他認爲在末法時代，只有《法華經》才是契理契機之教。其他（正法與像法）時代的法門都無法適應衆生。爲了使衆生眞正得益，爲了不使劣幣驅逐良幣，所有弘揚「法華」教法的人，應該視那些宣揚權教法門的人爲「敵」。他說：

「凡修行佛法者應知攝（受）折（伏）二門，一切經論不出此二也。（中略）小乘流布有得益之時，權大乘流布亦有得益之時，實教流布亦應有得佛果之時也。（中略）末法始五百歲，唯廣宣流布純圓一實之《法華經》之時也。定此時爲鬥爭堅固、白法隱沒之時，而權實雜亂之時節也。有敵時可持刀杖弓箭，無敵時弓箭兵杖何用哉。今之時，權教即實教之敵也。於一乘流布之時，有權教成敵而亂眞者，實教應責之。是於攝、折二門之中，謂法華折伏也。」

對於弘法時所用的「攝受」與「折伏」二種方式，日蓮以爲在末法之世，應用「折伏」門。在攝、折二門之中，「攝受」方式較溫和，「折伏」方式則甚激烈。日蓮在《開目鈔》裏，曾引經據典說明應該用折伏方式的理由，他以爲在正法或像法之有利於佛法弘傳的時代，固然應該「持戒」去弘法；但是一到末法時代，則弘法時就應「持杖」。爲了折伏「破法之人」，甚至可以「執持刀杖」以斷其首。他引《涅槃經疏》說，這是「棄事存理，匡弘大教。故言護持正法，不拘小節；故言不修威儀。」

後世日蓮系宗派之頗多激烈的「折伏」行動，其理論基礎大抵淵源於這種看法。

日蓮本人這種「縱橫沙場」、不惜「馬革裹屍」的性格與傳教態度，雖然不像是一個修證有得的宗教家的氣度，但是這種類似意氣用事的戰鬥風格，確實也有一股懾人的氣勢，也產生出一股相當暴烈的力量。這種氣勢與力量，在現代的「創價學會」教團發展過程中，明顯地表露無遺。

〔參考資料〕《日本佛教史綱》；北川前肇《日蓮教學研究》；茂田井教亨《日蓮教學の根本問題》；戶頃重基《日蓮教學の思想史的研究》；田村芳朗（等）編《日蓮と法華經》、《日蓮の生涯と思想》、《日蓮信仰の歷史》；大野達之助《日本佛教思想史》；坂本幸男編《法華經の思想と文化》。

日靜（1198～1369）

日本日蓮宗六条門流開祖。號妙龍院，稱法性房。俗姓上杉，駿河國（靜岡縣）人，其母系爲足利氏。原隨日位出家。日位示寂後師事日印。也曾受教於日朗。元應三年（1321），因足利尊氏之護持而建本國寺（現爲本圀寺）於鎌倉，以日蓮爲開山，日朗爲二世，日印爲三世，自任四世。自遷寺至京都六条後，該寺即以勅願寺、祈願所之便，弘法於朝廷武士階層，教勢隆盛。與四条妙顯寺同有大勢力。應安二年六月示寂，享年七十二。著有《六条要文》六卷。

日講（1626～1698）

日本日蓮宗不受不施講門派開祖。俗姓欲賀，字慧雄，號安國院，京都人。十歲從妙覺寺日習出家，後參學於關東諸檀林，深研宗義，以日奧爲典範，堅守不受不施之義。寬文元年（1661），應請擔任下總國（千葉縣、茨城縣）妙興寺檀林的能化。寬文五年（1665），幕府嚴禁不受不施之義，令各寺出具「手形誓書」。師不畏權威，堅持宗制，著《破奠記》二卷批判身延山日奠的受不施義。又著《守正護國章》詳述己說且責難幕府的禁制措施。因此於次年被流放至日向國（宮崎縣）佐土原，終生未獲赦免。元祿十一年三月示寂於當地，年七十三。

師雖遭流放，仍堅持主張不受不施的恩田之義，與同派中屈服於壓力的新受悲田派嚴正劃分界限，形成恩田派。著有《錄內啓蒙》三十六卷、《錄內啓蒙条箇》六卷、《悲田十箇過失》、《三田問答詰難》一卷、《破鳥鼠論》一卷。

日羅

朝鮮百濟僧。火葦北國造阿利斯登之子。幼有異相，博通內外之學，智勇兼備，聲名遠播日本。日本敏達天皇十二年（583）七月，天皇遣使至百濟迎請未遂。隨即於十月再度遣使相迎。師乃渡海抵日，駐錫桑市村，受優渥之禮遇。後遷居難波，聖德太子曾躬身造訪。其後，天皇遣使諮問國政，師建議於筑紫築要塞，新羅爲此大爲不悅。乃遣人將其刺殺。太子詔令葬於小郡西畔丘前，後移葬葦北。其像今供奉於橘寺，列爲國寶。

〔參考資料〕《日本書紀》卷二十；《日本往生極樂記》；《扶桑略記》卷三；《古今著聞集》卷二；《聖德太子傳曆》卷上；《聖德太子平氏傳雜勘文》卷上之二。

日本寺

日本佛教名利。位於千葉縣安房郡鋸南町元名。山號乾坤山，一稱大福山。又作羅漢寺。聖武天皇神龜元年（724），行基奉旨開創。寺中的本尊藥師如來，及日光、月光二尊，乃至十二神將等諸像，皆是行基一刀三禮之作。本寺迭經興衰，源賴朝、足利尊氏皆曾重建堂宇。戰國時代以降，諸堂多荒廢，寺運不振。安永三年（1774），高雅愚傳建伽藍，於山中巖壁刻五百羅漢，力圖振興寺運。目前山中有一五五三尊石像，被稱爲「東海千五百羅漢」，其中有高十餘丈者，爲上總（千葉縣）櫻井石匠大野甚五郎的作品，據說是日本最大的佛像。

日光山

位於日本栃木縣，爲修驗道之靈山。古稱二荒山、補陀落山。關於其來源，相傳天平神護二年（766）勝道來山建四本龍寺，安奉千手觀音及五大明王像。其後，勝道又建中禪寺、二荒權現社（中宮祠）。後世續有空海、圓仁等來山建寺。圓仁以後，因仁明天皇之勅，本山改隸天台宗。

早於弘仁元年（810）時，帝賜「滿願寺」名號及若干寺領。弘仁八年，教旻奉勅任首任座主。嘉祥年間（848～851）昌禪開創三十六坊，而以四本龍寺爲本院，整頓日光三社大權現。至鎌倉時代，第二十三代座主辨覺建光明院爲一山之本院，並受賜光明院。其後慣例以光明院主爲座主。又第二十五代尊家建宿院並兼管勝長壽院。因此以後也稱座主爲勝長壽院。應永二十七年（1420）慈玄退職後，光明院不復任座主職，改由座禪院掌理法務。天正十八年（1590）豐臣秀吉沒收寺領，寺門因而中衰。至慶長十八年（1613），天海住持座禪院時中興本山。元和三年（1617），德川家康的遺骸自久能山改葬於本山，天皇勅賜家康爲東照大權現。寬永元年（1624）家光下令改建祖廟，正保三年（1646），後光明天皇遣使奉幣，後成常例。

承應三年（1654），江戶寬永寺的守澄法親王繼任本山門主，兼掌東叡山，此後歷代法親王皆嗣承座主一職。明曆元年（1655）後水尾天皇賜號本坊爲輪王寺。其後直至明治維新，本山與比叡、東叡二山並稱天台宗三山，寺運極隆盛。但日光的修驗道因而衰退，與修驗道有關的行法，在明治維新後僅殘存知名的強飯式、延年舞，至於三峯五禪頂等回峯行皆已不存。

明治四年（1871）施行神佛分離政策時，東宮權現被改爲二荒山神社。本宮權現、中禪寺、瀧尾權現、寂光權現、淸瀧權現均屬二荒山神社。又廢除輪王寺號，恢復滿願寺之稱。其後曾屢次重建各堂宇。至明治十六年復稱輪王寺，廢除寬永寺之兼任。今尚存爲數頗多的

堂宇，如本堂（輪王寺）、二荒山別宮（舊本宮）、四本龍寺、三重塔、開山堂等。其中東照宮之結構極壯麗，混合神社、佛寺兩式之建築，被列爲國寶。又本山內有木造千手觀音立像、鐵多寶塔、銅鏡、紺紙金泥《阿彌陀經》等國寶。

日想觀

往生阿彌陀佛淨土的十六種觀法之一。又作日想、日觀，或日輪觀。出自《觀無量壽經》。此法以觀落日而知極樂淨土的方位，或想極樂淨土的光相。如《觀無量壽經》云（大正12・341c）：

「佛告韋提希，汝及衆生應當專心，繫念一處，想於西方。云何作想？凡作想者，一切衆生自非生盲，有目之徒皆見日沒。當起想念，正坐西向諦觀於日。令心堅住，專想不移，見日欲沒狀如懸鼓。既見日已，閉目開目皆令明了。是爲日想，名曰初觀。」

善導《觀經疏》〈定善義〉說明觀日有三意：先令觀日，藉以知西方極樂的方位；又藉黑、黃、白三種雲的障蔽落日不令明照，使衆生知曉業障也有如是輕重之別，此謂之「日觀三障」。既知業相則當勤心懺悔。末了則由觀日之光相，想知淨土的光明照曜之相。由此可知，日本當麻曼荼羅日想觀圖中描繪的黑、黃、白三種雲，乃依善導之說。

古來修行此觀者亦頗常見，如《鐔津文集》卷十二所載，遵式於杭州天竺寺之東建日觀庵，修淨業。又，《佛祖統紀》卷十四〈思照傳〉載，思照於所居德雲庵之後築一小閣，作爲觀落日之處。

如上所述，作日想觀時可能出現黑、黃、白三色雲（障礙），是爲「日觀三障」。此三障之生，是由於自身的罪業顯現而蔽障淨心的對境。善導《觀經疏》〈定善義〉詳說其相，其文云（大正37・262a）：

「亂想得除，心漸凝定，然後徐徐轉心諦觀於日。其利根者一坐即見明相現前。當境現時，或如錢大，或如鏡面大，於此明上即自見業障輕重之相。一者黑障，猶如黑雲障日；二者黃障，又如黃雲障日；三者白障，如似白雲障日。此日猶雲障，故不得朗然顯照，衆生業障亦如是。障蔽淨心之境，不能令心明照。」

同疏中並揭示見此相時的懺悔法。此法即：嚴飾道場，安置佛像，清淨洗浴，著淨衣，燒名香，表白諸佛一切賢聖，向佛形像至心懺悔現在一生乃至無始以來身口意所造十惡、五逆、四重謗法闡提等罪。極須悲涕雨淚深生慚愧，內徹心髓，切骨自責。如此懺悔完後，復依前坐法安心取境。境若現時如前，三障盡除，所觀淨境朗然明淨，此名頓滅障。一懺罪障即淨盡，此爲利根人。如果一懺僅除一障或二障，此名漸除而不名頓滅。

〔參考資料〕《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》卷四；《觀無量壽經義疏》卷中；《樂邦文類》卷一、卷五；《菩提心集》；《觀無量壽經釋》；《觀經祕決集》卷十一。

日蓮宗

日本佛教宗派之一。爲最具日本特色的佛教宗派。日蓮（1222～1282）依據《妙法蓮華經》所開創。相對於天台宗重視《法華經》中屬於迹門的〈方便品〉，本宗以本門的〈壽量品〉爲中心。又稱法華宗、佛立宗、日蓮法華宗。現今以身延山久遠寺爲祖山，主張本迹一致的系統稱爲日蓮宗，主張本迹勝劣的系統號爲法華宗（又分門派）、日蓮正宗等。

本宗定《法華經》〈壽量品〉爲一經之中心，認爲佛教之眞髓存在於「妙法蓮華經」五字中，主張唱題成佛。在教相上，立教、機、時、國、序等五綱教判，認爲《法華經》是釋尊一代教法中最殊勝者（教），以未植佛種之本未有善者爲對象（機），適合於末法時代（時），更適宜弘傳於日本（國），且合乎由小乘入大乘之教法的傳布順序（序）。

在實踐方面，立本門之本尊、題目、戒壇等三大祕法。本門的本尊即〈壽量品〉所說的

久遠實成的釋迦。本門的題目指包含本尊之一切功德的「南無妙法蓮華經」七字。本門的戒壇即由信仰禮拜本尊、唱本門題目而出現的道場。該宗提倡，如向本尊唱題，不僅可斷除個人的煩惱，且可實現理想的社會、國家（戒壇即佛國土）。而布教的方法，則採取排擊其他諸宗而折伏之的激烈方式。

本宗的法脈，可依弘傳《法華經》的系譜，而分爲二：(1)迹門相承，又稱外相承，以釋尊→藥王菩薩→天台智顗→傳教最澄→日蓮爲次第。(2)本門相承，又稱內相承，以釋尊→上行菩薩→日蓮爲次第。認爲日蓮是上行菩薩的化身。此中，第二種法脈相承較受重視。

本宗的開創日，係建長五年（1253）四月二十八日。當時之日蓮已曾遊學鎌倉、比叡山、園城寺、奈良、高野山等地，深究諸宗教旨，而認爲《法華經》爲佛陀教法的根本，乃於建長五年春登清澄山，於四月二十八日立教開宗，廣勸唱題，開始大力宣揚《法華經》。

日蓮之門下頗多，中以日昭、日朗、日興、日向、日頂、日持爲本弟子，稱爲「六老僧」；另外，日法、日家等十八位弟子稱爲「十八中老僧」。日蓮歿後，以六老僧爲中心，日蓮之教傳於各地，後形成各種門派。六老僧中，日向長住身延山，日興反對日向，並在教義方面批判本迹一致說，而主張本迹勝劣，乃另開富士大石寺（日蓮正宗的本山）、北山本門寺（本門宗的本山之一，本門宗今合併於日蓮宗）。此即日蓮宗首次分派，其門流稱爲興門派（即今之日蓮正宗、日蓮本宗）。

日本南北朝時代，日朗的弟子日像於京都建妙顯寺，首開關西布道之端緒，教勢因此大展。但由於布教態度及對教義解釋的不同，分裂對立亦隨之而至。如日陣、日隆、日眞、日什等皆各立門派。至室町時代，在關東以身延、池上、中山爲中心的布教，勢力頗盛；在京都，建有二十一本山，教勢亦隆盛。

天文五年（1536），由於比叡山僧徒的襲擊，京都日蓮教寺院多被破壞（天文法難），教勢一度衰頹。後由日助等再興十六本寺。天正七年（1579），又受到織田信長等人的壓迫，遂分裂成二派。一派是採取妥協攝受態度的受派；另一派是採取傳統折伏態度的不受不施派。德川秀忠時，不受不施派被禁。至明治九年（1876）始解禁。明治以後，在家佛教運動盛行，遂由日蓮宗信仰另又形成國柱會、靈友會、立正佼成會、創價學會等新興宗教團體。昭和二十七年（1952）後，教團中主張本迹一致或勝劣的派別，有日蓮宗、法華宗陣門流、法華宗本門流、法華宗眞門流、顯本法華宗等派。在本末制度與檀家制度下安定地發展。

江戶時代，講學開始盛行，乃創設檀林以教育培養僧侶，計有飯高檀林等十九檀林。至近世，有立正大學等高等學府。屬於該教教團的刊行物，有《日蓮宗新聞》、《現宗研究報》、《宗義大綱》、《妙行聖典》、《慶弔文例集》等。日蓮宗所屬寺院中，較重要的有池上本門寺、小湊誕生寺、清澄寺、鏡忍寺、龍口寺、妙顯寺、本圀寺、根本寺、富士北門寺等。

◉附：村上專精著・楊曾文譯《日本佛教史綱》第三期第二十三章

日蓮上人創立的法華宗，與傳教大師創立的天台宗是有關係的，這正如親鸞聖人創立的淨土眞宗與法然上人創立的淨土宗有關係一樣。本宗的名稱，完整地應稱爲「日蓮法華宗」，這是因爲本宗雖然與傳教大師的天台宗有關，但與它相比，還有自己所獨特的地方，所以用這個名稱來表示。說日蓮宗與天台宗有關係，是指所謂歷史的關係，也就是說，日蓮上人創立本宗是他登睿山學天台宗教義，秉承傳教大師的法脈而產生的自然結果。在日蓮宗的兩種法脈的相承關係中，雖然在關於「法華本門」的法脈中沒有傳教大師，但在關於「法華迹門」的法脈當中，卻以智者大師、傳教大師作爲祖師，其原因正在這裡。現將日蓮宗的兩種法脈相承關係表示如下：

第一，外相承（法華迹門相承）

始成正覺佛　迹門法華付屬　中國　日本

釋迦牟尼佛——藥王菩薩　——智者大師——傳教大師

——日蓮上人

第二，內相承（法華本門相承）

釋迦牟尼佛——上行菩薩……日蓮大菩薩

日蓮上人在對待其他各宗的場合，雖只是選取「折伏門」這一個方法，對古今高僧一概予以排斥，對各宗教義也一概謾罵，但是因爲他對傳教大師有所繼承，因而對智者、傳教兩位大師不僅一句也沒罵，反而稱揚說：在佛滅後兩千餘年當中，沒有對佛教錯誤理解者，唯此二人；其他人則都是「佛教的誤解者」，不僅是誤解者，并且是「謗法者」、「亡國奴」，一概予以排斥；把慈覺、智證、安然三人稱爲「睿山佛法獅子身上的三條蟲」，大肆嘲諷謾罵。這是因爲，日蓮宗雖然出自天台宗，但日蓮上人嫌棄慈覺以後天台宗與密教的混雜，而其本意在於復古於傳教根本大師，恢復純粹的天台宗。然而所謂「台密調和論」者，是傳教大師立下基礎的，傳教大師的天台宗也不是單純的天台宗。此外，日蓮上人雖然排斥密教，但又正如畫出十界曼荼羅的示意圖那樣，似乎是悄悄地應用密教。既然如此，那麼日蓮上人到底爲什麼要排斥慈覺、智證而提倡「復古論」呢？大概在日蓮上人的眼中，《法華經》之外無佛教。可是慈覺、智證卻把《大日經》放到與《法華經》同等的地位，或者在「事密」當中，把《大日經》置於《法華經》之上。這是日蓮上人憤怒大喊的原因。而且上人雖然排斥密教，但絲毫也不嫌惡密部的教旨。日蓮所嫌惡的，只是《大日經》和《金剛頂》等所謂的「他教」。因此，我們對於他不依據《大日經》等他教，而依據《法華經》這一部經，把此經〈如來壽量品〉的本門釋迦定爲本宗的本尊，又以十界曼荼羅之圖表明諸尊的「輪圓具足」的深旨，是自然不足以深怪的；這與所謂「台密」、「東密」兩個密教派別依據《法華經》以外的經說繪製的曼荼羅圖是不一樣的。此外，這與智者、傳教大師僅僅停留在「迹門的理想」，而未達到「本門的事象」的情況，也是不一樣的。就是說，日蓮上人所創立的佛滅二千餘年以來無人發明的獨得的宗義，正在這裡。他在本門的「內相承」的關係中沒有提及智者與傳教二位大師，也是由於這個緣故。這就是天台宗和日蓮宗的關係和日蓮宗成立的由來。

日蓮宗雖然依據《法華經》、《無量義經》、《觀普賢經》三部經，但《無量義經》是《法華經》的開經（序說），像是一部經的敘述緣起的部分（「序分」），而《觀普賢經》則是《法華經》的結經（結論部分），像是一部經的最後結尾囑托的部分（「流通分」），因此它所依據的根本經典（「正依經」）是唯一的《法華經》。它依據唯一的《法華經》來判釋釋迦佛一代的教相，以爲只有《法華經》才是眞實教，其他都是方便教，因而是不能依據應用的。他的判教方法，全是用天台宗的「五時八教」。雖然日蓮上人在依據天台宗的關於五時的判教，廢其他經而擇取唯一的《法華經》這一點上與天台宗略同，但是，他只是取「廢立」的方面而不取「融會」這一方面，這不能說是與天台宗完全相同的。此外，他以爲在《法華經》的二十八品當中，前十四品屬於迹門，而後十四品屬於本門。智者大師與傳教大師雖以迹門爲表，以本門爲裡建立宗義，但沒能闡明本門的眞實教義。因此，這兩位大師儘管論述了理想的三千圓融，但未能詳論關於事象的三千圓融。然而日蓮上人，卻是直接地闡明了本門的實義，詳論了關於事象的三千圓融，不是如同天台家那樣，以必然具有妄心的理想三千圓融作爲對境，去設立觀法，而是以開顯本佛的事象三千圓融作爲對境，去設立觀法（「勝劣派」與「一致派」的分裂，其起因就在這裡）。在此，我們有必要了解日蓮宗的「三大祕法」。

所謂三大祕法，一是本門的本尊，二是本門的題目，三是本門的戒壇。所謂的本門的本

尊是一切宗教派別都要規定的。然而所謂日蓮宗的本尊，可以說就是《法華經》的〈如來壽量品〉所講的「成佛以來甚大久遠，壽命無量阿僧祇劫，常住不滅」之佛。日蓮上人對此推演，繪製了「十界曼荼羅」，在中央寫「南無妙法蓮華經」七字作爲「總體」，左右畫各種天部、諸尊作爲「別體」，其橫的方面是遍於十方，其豎的方面涉及三世，這歷歷無邊的十界，森然無邊的差別界，是互相具有、互相融合的，表明一個自然的大曼荼羅妙境的旨意。這一個大曼荼羅，也就是法華本門的本尊，在人們心中是「常住不滅」的。這實際不能不說是應用了密教的。

所謂本門的題目：本尊一經定下來，就要講求讓人們從內心皈依本尊的方法，而所說的方法，也就是唱題。所謂唱題，就是在五個字的經題之上加上「南無」二字，即口唱的「南無妙法蓮華經」七字。本來《妙法蓮華經》的題目，已經全部概括了《法華經》八卷的祕奧。上述有關本尊的奧義，在這五個字中全包括了。然而爲了表示對此本尊的皈依皈向的意思，再加上「南無」二字唱頌，這就成爲皈依本尊的方法。濁水雖無心，明月來自影；寒林雖無意，春雨花自開。愚者雖然不理解本尊之意，然而若能口唱這七字的唱題，則自然產生本尊之影，最後開成佛之花。這眞可稱之爲不可思議的妙法。

所謂本門的戒壇：以本尊爲「定」，以題目爲「慧」，既然有「定」有「慧」，那麼與此對應就不可無「戒」。然而法華本門的戒體，既不是小乘的五戒、十戒、二百五十戒等戒律，也不是《梵網》的十重戒、四十八輕戒等戒律，而以「南無妙法蓮華經」作爲唱題，這就是法華本門的無作（無爲）的圓頓戒。假若人們不倦怠地唱頌七字的唱題，那麼自然就沒有「見思」、「塵沙」、「無明」這三惑，并且不知不覺地就具備了諸佛的萬善諸行，就會有止惡作善的功德。因此唱題就是妙戒。如果修持這個妙戒，現身即可成佛。如果這樣的話，住處就是常寂光土「三土之一」，因此把信仰與唱頌這個七字的唱題當作本門的戒壇。

雖然有這樣的三大祕法，但其總體還是「南無妙法蓮華經」。因爲它是「善惡不二」、「邪正不二」的經題，所以凡是唱頌七字唱題者，有邪見的惡人也可成佛；它又是「皆成佛道」的經題，因而凡是唱頌七字唱題者；十法界都能同樣得到好處。

〔參考資料〕《日蓮教團全史》；《日蓮宗綱要》；《法華宗內證佛法血脈》；《宗旨雜記》；《寂日房御書》；《當家宗旨名目》；《四條金吾女房御書》；《宗門綱格》；坂本幸男編《法華經の思想と文化》；齋藤昭俊（等）編《日本佛教宗派事典》；西義雄（等）著《大乘菩薩道の研究》。

日本佛教

佛教在日本的傳播，和日本有史以來的文明進展有不可分離的關係。據日本已故的學者高楠順次郎在《日本開國五十年史》中敍述：日本的文物政教制度，最初多由於留學僧（由日本派遣來中國留學的僧人）、往化僧（由中國往日本弘化的僧人）等之力，從中國以及朝鮮輸入。如日本最初造像、造寺、繪畫、鑪盤、瓦、漆、織、繡、紙、墨、色料、坭灰等工藝，當初皆經佛教徒的輸入而漸行發展；醫藥、曆數、音樂，亦爲佛教徒所傳入；此外如移植有用的植物，或發現溫泉，或開設學校醫院、救濟事業等，多有賴於佛教徒的首創之力。在日本字母和文學方面，片假名字母是基於梵語而組織，平假名是含有佛教意味的歌謠，日本詩歌謠曲戲劇等文藝，皆因佛教徒的傳播而發展，乃至日本人民的哲學思想以及探求玄理的習性，大率也由於佛教的薰染。又鎌倉時代（1192～1382）以來文學在禪林中甚爲風行，足利時代（1383～1592）宋儒理學也傳存於佛教徒間，乃至劍法、鎗法等武藝以及武士道也都受佛教尤其是禪宗的影響。還有所謂寺子教育，在德川時代（1600～1867）即爲小學教育的淵源。

佛教幾乎支配了日本所有的文化領域，因而佛教在日本從來就獲得廣大羣衆基礎，同時它和中國佛教從來就有非常密切的親緣關係。

㈠從秦漢以來，中日兩國人民往來即非常頻繁。日本佛教自來即以漢文系統的佛教爲主。至於佛教傳入日本的明確時期雖不可考，但據諸佛教史籍所載：西元522年（日本繼體天皇十六年）由中國南梁來日以製鞍爲業的漢人司馬達等在大和坂田原設立庵堂崇奉佛教，達等的女兒司馬島並首先出家爲尼，稱爲善信尼，達等的兒子隨著也出家爲僧，稱爲德齊，這就是日本僧尼的開始。那時佛教已由中國傳入朝鮮全境，西元552年（日本欽明天皇十三年），朝鮮南部的百濟國王遣使將佛像和漢譯經論送給日本國王，成爲佛教正式輸入日本的開始。當時大臣蘇馬氏捨宅爲寺，名向原寺，另又建寺造塔，而司馬達等的孫子鞍部鳥即爲當時佛教藝術第一名匠。從此各種和佛教有關的建造彫畫等工藝文物，也陸續由大陸傳入於日本，漸至產生日本佛教的新的機運。至於大力倡弘佛教，使佛教在日本得有巨大發展的，那便須歸功於593～628年推古朝攝政的聖德太子。

聖德太子曾師事高麗僧慧慈，並曾用漢文著《勝鬘》、《維摩》、《法華》三經註疏，尊崇儒學和佛教，廣建寺塔，愛好中國文化，曾派遣國使來隋通好，西元608年，又開始派高向玄理等留學生四人和僧旻等學問僧四人入隋學習中國文化和佛教，這是日本歷史上向海外派遣留學生的嚆矢。而以上八人又都是原居日本的漢人子孫或新移入的漢人，這是利用他們原有些漢文漢語的根柢並便於學習之故。他們在中國留學的時期都很長，一般多是由隋末到唐初，學習二、三十年之久然後回國，從此日本派遣僧俗學人來中國留學之事絡繹不絕，因而中國佛教文物制度工藝更廣泛傳播於日本，而漢文在日本也普遍流行。

在聖德太子當時日本佛教雖已盛行，但宗派未分；太子歿後三年，即西元625年，高麗高僧慧灌（隋・嘉祥大師吉藏的弟子）來日本在元興寺弘講三論，立三論宗，日本佛教的分宗便開始於此。嗣至西元653年，日本高僧道昭入唐，受學於玄奘三藏，歸國後開創法相宗；735年，唐高僧道璿携帶華嚴宗的典籍到日本傳播華嚴教義，嗣後新羅高僧審祥（唐・賢首大師法藏的弟子）也來日講《華嚴經》，遂開華嚴宗；754年，唐高僧鑑眞率領思託、法進、如寶等十大弟子來到日本，設立戒壇，興建唐招提寺，講戒傳律，遂開律宗；此外法相宗內還附傳有俱舍宗，三論宗內也附傳有成實宗的教義，以上通稱爲奈良（古京）六宗，其中以三論、法相二宗爲最盛。這時期中入唐留學並回國大弘佛法的高僧，在三論宗還有福亮（645～758）、定慧（630～714）、智藏（625～672）、道慈（670～744），在法相宗還有智通（658～672）、智達（658～？）、智鳳（703～706）、智鸞（703～？）、智雄（703～？）、玄昉（691～746）等人，都是日本佛教界的龍象。在法相宗的傳入系統中，一般通稱道昭爲第一傳，智通、智達（並受學於唐・玄奘和窺基）爲第二傳，智鳳、智鸞、智雄（並受學於唐・智周）爲第三傳，以上都在奈良元興寺傳弘，故又稱爲南寺傳。又玄昉（受學於唐・智周）爲第四傳，以玄昉在奈良興福寺傳弘，故又稱爲北寺傳。

漢文大藏經那時也由中國傳到了日本，在「唐開元藏」編定的後四年，即開元二十二年（西元734，日本・天平六年），由唐留學歸國的高僧玄昉，曾携回漢文經論五千餘卷奉進於日廷；之後五年，即日本・天平十一年（739）便勅依《開元目錄》寫一切經五千零四十八卷。又唐高僧鑒眞於西元758年（日本・天平寶字二年）秋，也在日本率衆書寫大藏經五千零四十八卷，收藏於奈良唐招提寺。日本天平時代是佛教寫經最盛的時期。

由於西元738年（唐・開元二十六年），唐各州郡奉勅普建開元寺、龍興寺的影響，日本因入唐留學回國的高僧道慈等，也於743年

在全國各地建立國分寺和國分尼寺，寺各置僧二十人或尼十人，其中有名的大和國分寺（即東大寺）的奈良大佛，即是這時期中所建造。

(二)西元782年，日本國都由奈良北遷於倣唐京長安而建設的平安新城，仍以派遣僧俗入唐留學，為促進全國文化和佛教的新興運動。其時佛教界特出的新的人物，有比叡山開山大師最澄和高野山開山大師空海；這兩位高僧都於804年（唐・貞元二十年）入唐留學，最澄曾到浙江，並登天台山，從道邃、行滿、順曉等學習了天台教義和密教，翠年（805）歸國，開創了天台宗。空海到達長安，從青龍寺惠果受學了密教，於806年（唐・元和元年）回國後開創了眞言宗，這又稱為平安二宗。這兩宗在平安時代（782～1191）非常發達，龍象輩出，日本佛教史上有名的入唐八家，即是指最澄和他的法裔圓仁（838年入唐，847年歸國）、圓珍（853年入唐，858年歸國）等屬於天台宗的三家，以及空海和他的法裔常曉（838年入唐，839年歸國）、圓行（838年入唐，839年歸國）、慧運（838年入唐，847年歸國）、宗叡（862年入唐，865年歸國）等屬於眞言宗的五家而言。以上八家都由中國求得大量的經軌佛像法器等佛教文物回國，並各編有一部《請來目錄》，對於發展日本的佛教作出了巨大的貢獻。

以上兩宗興盛的結果，漸次又各分衍為若干派別，其中天台宗後來分為山門（圓仁法系）、寺門（圓珍法系）二派，眞言宗後來分為廣澤（實慧系）、小野（眞雅系）兩流，又廣澤流更開出新義一派（覺鑁系），以及各流派中又下分若干流派。

這一時代古京各宗內出現的高僧，有三論宗的善議（726～812）、安澄（763～814），法相宗的善珠（723～797）、護命（750～834）、明詮（789～868）等，都是一時的優秀學者。

在中日佛教關係史上值得特別提出的，即西元858年（唐・大中十二年）日本在中國留學的高僧惠萼，曾朝拜五台山得到了一尊觀音聖像，齎像航海經寧波準備回國，海船行到普陀山不能前進，他便奉像在山結廬供養，從此開創了普陀山的觀音道場。

這時日本佛教界已搜羅並保存了大量的中國佛教文物，而中國則因會昌法難（845）和各種天災人禍摧毀而經像不全；西元906年吳越王錢弘俶曾遣使向日本求抄寫天台章疏，使台宗的典籍復歸還中土，而有助於中國天台宗在宋朝的復興。

(三)日本鎌倉幕府時代（1192～1380），佛教更廣泛深入於民間，禪宗和淨土、日蓮各宗勃然興起。

禪學在日本以往雖曾有道昭、道璿、最澄、圓仁諸師的倡導，但正式的禪宗，却開始於首創臨濟宗的榮西（1141～1215），榮西於1168年（南宋・乾道四年）和1187年（南宋・淳熙十四年）兩次入宋，參學於天台、育王、天童諸山，嗣法於宋・天童禪僧虛庵懷敞，歸國後開啟禪法，形成為日本臨濟宗。隨後高僧道元（1200～1253）也於1223年（南宋・嘉定十六年）入宋，歷訪天童、徑山等處，得到天童高僧長翁如淨的印可，歸國後也大弘禪法，形成為日本曹洞宗。以上兩宗門的禪僧入宋參學以及宋僧往日本弘化的，在這一時代中往來也非常頻繁，其特出的人物，有日本臨濟宗的圓爾辨圓（1235年入宋，嗣法於徑山的無準師範，1241年歸國），無關普門（1251年入宋，得法於淨慈的斷橋妙倫，1262年歸國）、南浦紹明（1259年入宋，得法於徑山的虛堂智愚，1267年歸國）、曹洞宗的寒山義尹（1252年、1264年兩次入宋，參學於無外義遠、虛堂智愚等，1267年歸國）、徹通義介（1259年入宋，參徑山、天童等山，1262年歸國）。而中國禪僧往日行化的有蘭溪道隆（1246年往日，為建長寺開山，1249年回宋）、兀庵普寧（1260年往日，建長寺第二世，1263年回宋）、大休正念（1269年往日，開淨智寺）、無學祖元（1279年往日，為圓覺寺開山）等。由於中日禪

宗高僧往來親切繁頻，因而禪學界後來分演爲二十四流，即由日本來中國參學回國的禪僧的法派開演出十三流，由中國去日本行化的禪僧在日本的法派開演出十一流。更由於南宋以來日本禪僧到中國各山寺參訪很盛，而中國江南的徑山、靈隱、天童、淨慈、育王等五山，和中天竺、道場、蔣山、萬壽、雪竇、江心、雪峯、雙林、虎邱、國淸等十刹，也成爲日本禪和子所經常掛錫而最熟的祖庭。乃至於在日本各禪刹中也有五山十刹的仿設。

淨土法門在早期中也已傳入日本，天台宗圓仁曾在五台山學五會念佛，回國後也提倡念佛法門，他的法裔源信（942～1017）曾著有《往生要集》，對淨土法門影響甚爲深廣。至於以念佛法門開立宗派的，却開始於出身於天台的高僧良忍（1072～1132）所開創融通念佛宗。良忍以法華尤其是華嚴圓融無礙的教義，融通念佛，主張一人一切人相互融通，自力他力交相涉入，設融通念佛會，開大念佛寺，良忍即爲此宗的初祖。隨後又有出身於天台的高僧法然（1133～1212）確立純粹念佛、他力往生的教義，創立淨土宗，並獲得廣大開展，他的門下後又分鎭西（即淨土本宗）、西山兩派乃至五個流。高僧法然門下又出現有親鸞上人（1173～1262），他是淨土眞宗的開山初祖，著有《教行信證文類》，專修念佛，並帶妻弘教，他這一宗在日本發展最盛，後並分爲大谷和本願寺兩大派乃至高田專修等派。嗣後淨土宗西山派下又出現了一位高僧一遍（1239～1289）遊行念佛，創立時宗，倡導念佛他力臨終時往生的教義。由於主張念佛各宗的弘傳，佛教在日本更形大衆化。

還有十三世紀間出身於天台宗的高僧日蓮（1222～1282），奉持《法華經》，以高唱「南無妙法蓮華經」經題爲主要而新創了一個日蓮宗，這一宗也得到日本民衆的廣泛信仰，後來並又分出許多流派，成爲日本特有的一個佛教宗派。

鎌倉時代是日本佛教普及羣衆的禪、淨、日蓮等新宗派興起時期。此外，奈良各宗中也出現了一些著名的佛教學者，如法相宗的貞慶（1155～1213）、良遍（1184～1252），律宗的俊芿（1166～1227），華嚴宗的凝然（1240～1321）、高辨（1173～1232）等人，均是當時特出的龍象。

西元1299年元成宗遣普陀山高僧一山一寧（1247～1306）和西磵子曇（1249～1306）等往日本通好，受到日本朝野的一致歡迎和崇敬，並奉一寧爲國師，請住建長、圓覺、淨智、南禪等大禪寺；從此以後，元高僧被請到日本弘化，以及日本禪僧入元參學的也往來不絕。1273年明太祖又特遣禪僧仲猷祖闡，敎僧無逸克勤出使日本，而日本也遣僧如瑤、文珪等相繼使明，1402年明建文帝又遣禪僧道彝天倫，敎僧一庵一如使日，隨後日本也遣僧堅中圭密、梵雲、明空來明通聘；乃至足利幕府和明通商，也多以該國的禪僧爲正使，日本名畫家雪舟等揚即爲1468年隨從入明，1469年歸國的一僧。

在足利幕府乃至德川時代（1383～1867），日本禪、淨、眞、日蓮、眞言各宗都有相當的發展，其中華嚴宗的鳳潭（1657～1738），臨濟宗的白隱慧鶴（1685～1768），眞言宗的亮汰（1622～1680）、運敞（1614～1693）、飲光（1718～1804），淨土宗的普寂（1707～1781）等人，都是這一時中著名的大德。到十六世紀間基督教傳到了日本，幕府當局曾招引以抑制新興的日蓮宗，至十七世紀初，德川幕府執行鎖國政策，又排斥基督教，大行保護佛教，並以戶籍權委諸佛寺，令全國人各選一宗派而都歸屬於佛教，並予寺僧以各種特殊優遇。

在這時期中，中國福建黃檗山隱元於1654年被請至日本，在宇治創建黃檗山萬福寺，即爲日本黃檗宗開山初祖。而繼隱元法席的黃檗山的歷代禪師，如木庵、慧林、獨湛、高泉、千呆、悅山、悅峯、靈源、旭如、獨文、果堂等人皆是由中國往日弘化的高僧，而黃檗宗的

學修清規，比之日本原有的臨濟、曹洞兩宗更富有近世中國禪學風味。

日本德川時代佛教雖受幕府的保護而普及於民衆，各寺僧伽對於各宗義的講習也頗興盛，但一般都只具形式，生活上也多放逸不檢，因而遭到當時儒學者和神道者的批判攻擊，而排佛論遂大爲抬頭。

㈣1868年明治維新以來，首先就以神道爲國教而令神佛分離，當時盛行王政復古思想並滲合歐化維新思想，而一時掀起了排佛毀釋的運動，寺塔遭受破壞和經像被毀的事件也不時發生，於是佛教界感覺到這是一次法難的來臨，又日本國民大多數信仰仍在於佛教，各宗僧侶這時便漸覺醒而力謀振作挽回教勢，這是日本佛教一大轉換時期。當時由於西洋學術的影響，佛教僧侶也銳意圖新，一方面運用新的方法來從事佛教學的整理研究，一方面派遣雋才如南條文雄、竺原研壽等各宗學僧赴海外留學，並齎歸新的知識以復興佛教，一方面採用基督教的傳教方法，舉辦各種社會教育和救濟事業，漸次使佛教在社會上獲得廣大羣衆的擁護，而各宗優秀的學者也不斷出現，對於佛教教理研究的成績也日益豐富，爲世界宗教界所注目。各宗設立的佛教專科以上的學校也非常發達，對於佛教人才的培育，也起了很大的推進作用。

日本佛教宗派在明治、大正時代是十三宗五十餘派。至第二次大戰末期，合併爲十三宗二十八派。現在各宗派又形擴張，據1955年《日本宗教年鑑》記載，日本全國現有的佛教宗派，爲十四個宗系（十三宗加無所屬宗）一六九個宗派。（谷響）

◉附一：村上專精著．楊曾文譯《日本佛教史綱》總論

佛教傳到日本以後，已經有一千餘年的歷史，雖然它在各個時代有不同的盛衰變化，從而對國家的利害也不盡一致，然而它對國家進步具有偉大的力量，本來是無可爭議的。在古代，朝鮮、中國以及遠如印度的文化傳到了日本，當時許多高僧大德爲了弘布佛法，托身萬里波濤而特地來到日本；此外的高僧也很少不是外國移民的子孫。這些人親自承擔社會教化的責任，致力於移植外國的文明，直接地影響到建築、繪畫、雕刻、醫術、曆算等方面，并且間接地影響到政治，從推古朝的制度設施直到「大化革新」，無一不是佛教影響的結果。此外，如建築道路、架設橋樑、開鑿池塘、開闢山嶺，也都由僧侶親自擔當；而且在這些物質效果之外，佛教教理對於人們內心的感化，也是極大的。日本人在過去僅提出如正直、清靜等幾條道德規範，還沒有形成超越祭祖的幽玄思想，然而在佛教傳入以後，也養成頗爲形而上的觀念。

遠古時代，日本人民與其他民族相比，是多少有點缺乏宗教思想的。但作爲人類發展的道路，各國都是經歷了相同階段，走過相同過程的。因此雖說是日本人，當然也不是完全缺乏宗教思想。在宗教發展還處於初期階段的時期，人們接觸到天地間變化的現象，面對著現實的事物，便會產生敬畏的念頭。或在早晨面對煌煌的旭日，晚上仰望皎皎的明月；或看到狂風折樹，電閃雷鳴，呼雲降雨，洪流滾滾，山巒昏暗；這都會給幼稚蒙昧之民以奇異之感，靈妙之念。因此，日月是神，山川也是神，以致其他一切不可思議的天變地異現象，無一不有神靈存在。想來「神」與「上」是同義詞，人們用以稱呼尊長或偉人；由於他們有令人敬畏的神靈般的威力，以致把他們稱之爲神。隨著歲月的變遷，漸漸地把對自然的崇拜和偉人尊長的事蹟混合起來，就成了傳說。把自然界所發生的怪異現象，與所謂「祖先教」結合在一起，形成了「神道」。神道并不是在佛教傳來以前就具有完整的宗教組織，不過是在祖先教之上增加自然崇拜的風氣形成的一種神話，經口頭相承而傳到後代。祖先教的形成中，最主要部分是死後遊魂的觀念。日本古代人民也確實相信，人死之後，其靈魂與肉體分離，

在世上漂遊，保衛自己的國土，保祐子孫的幸福。在當時雖然還沒有整套的關於來世的思想，但已多少有些痕跡可見，不過對來世與現世的界限還不清楚，因而有幽明兩界來回交往的傳說。總之，日本人在佛教傳入之前所具有的宗教思想，是自然崇拜與祖先教相結合而成的神話傳說，這個關於天神地祇，祖先遊魂保衛國土子孫的信仰，可以說，也就是一般國民所謂的宗教。佛教是突然來到上述國民中間的。因爲佛教教理是由許多方面組成，因此最初傳入日本的佛教，就是適應當時社會狀況的關於現世祈禱的一部分而已。也就是說，佛教的佛陀善神也和神道的神一樣，都是現世和幽界的存在者，保護國土和人民的，其唯一差別，只不過一個是「國神」，一個是「蕃神」罷了。以後又經過了許多歲月，「蕃神」的觀念完全消失了，最後自然而然地走上了「神佛一體」的道路。

從欽明天皇十三年（552）到奈良朝終了，其間有二百三十餘年。當時的佛教，從上面情況看來，按其性質完全可說是現世佛教。作爲現世佛教的結果，便是與政治混同，政教不分，因此當時的佛教可稱之爲政治佛教。其最興盛時期是在聖武天皇時代，這個時期的兩大事業就是東大寺和國分寺的建立。自此以後，盛極而弊漸生。在奈良朝以前，可以推古天皇的朝代作爲一個階段，以後，佛教才有明確的宗派之名，這時最盛行的是三論和法相二宗。此後雖有華嚴和戒律二宗的傳入，但因爲這兩宗在本期的勢力爲時較短，因此特地把這個時期稱作三論和法相兩宗的時代。儘管如此，當時的宗派決不是如同後代那樣壁壘森嚴，不僅一寺不單布一宗，就是一人不兼二宗、三宗的也很少。因爲這些宗派主要是表明在對佛經的學習和解釋上所注重的專門方面的不同，而不是信仰宗派的區別。我們稱之爲「學派佛教」，這實際是平安朝以前值得注意的佛教的特證。

奈良的佛教，由於和政治牽連在一起，所以和爭奪政權相糾纏，爲此招致了一些挫折。也由於皇室顯貴的崇敬，受到過分優厚的待遇和保護，結果使僧尼的行爲日益墮落，制度日益頹廢。此時更由於桓武天皇遷都平安，政治中心遽然北遷，這使奈良佛教更加不利。法相宗因係藤原氏的家寺，隨著藤原氏在朝廷逐漸得勢，反而呈現盛況，但其他諸宗如三論宗、華嚴宗等，則均陷於絕境。然而傳教、弘法兩位大師卻在此時興起，在平安京城獨樹一幟，另創新宗。從這時候起到源賴在鎌倉成立幕府爲止，約四百餘年間，奈良佛教各宗也并非完全失勢，後期又有他力念佛門的宗派興起，但是，仍可以把這個時期稱爲天台和眞言兩宗的時期。奈良朝末年，政教分離的結果，佛教又一次傾向於對現世的祈禱方面，此時在中國恰是密教勢力逐漸擴張的時候，所以其潮流也波及日本。像傳教大師那樣，開始時用天台一乘教和圓頓大戒來與奈良佛教對抗，但其目的仍不外乎是鎮護國家。弘法大師以密教最充分地具備關於現世祈禱的儀式，專門傳播密教而風靡一時；因此，後來睿山也完全密教化，以至分成了台密和東密兩派。所以平安朝的佛教，實際上是密教的事相極盛時代。而且這個時代在政治上是藤原氏得勢的時期，社會風俗頹廢，人情流於柔弱淫猥，地方豪族則逐漸擴張勢力。密教事相的盛行，正與這種貴族風習互成因果。甚至要弄佛法的功德效驗，形成「僧兵」跋扈，連朝廷也難以制服的局面。到後來藤原氏衰落、平氏滅亡、源氏興起的時候，他們黨同伐異，旣穿法衣又披甲冑，以三世諸佛的幢相和袈裟裹著剃除鬚髮的頭頂，攻伐無寧日，慘叫聲不絕，此已屬魔道而非佛教了。然而佛教的一個分期，正劃到這個時候。

平安朝末年，眼看到佛法墮化爲魔道，高僧們從四方奮起，企圖挽回這種頹勢。法相宗的解脫上人、華嚴宗的明慧上人、律宗的大悲菩薩和興正菩薩，以及俊嵛等人，還有法然上人、親鸞上人、榮西禪師、道元禪師、日蓮上人等著名高僧，都以正法興隆爲己任。從平安

朝末年到鎌倉時代初期，他們努力於出世的宣傳，從而震動了整個社會。自佛教傳入日本以來，佛法未有如平安朝末年那樣遭到玷污，而一時的盛觀，實際也未見有像鎌倉初期那樣興旺。不過這時奈良佛教已奄奄一息，以後的聲勢全讓位於淨土、禪、日蓮三宗了。特別是臨濟禪宗，由於中國宋末時社會混亂，這一宗的高僧為避亂而逃到日本的很多，北條氏對此宗深為皈依，因而此宗廣泛傳播於上流社會，經南北朝而到室町幕府，它愈益興盛，其間對日本武士道的形成影響不小。足利氏末期「應仁之亂」後，文化典籍不受重視，使文學命脈得以延續到後代的，可說是「五山」禪僧的功勞。臨濟宗是本期佛教的中心。它所傳布的地方主要在鎌倉、京都及其附近，而曹洞宗卻遠達東北和關東，西到中國、四國以西，教化了各地武士。在這以前，因源氏與平氏之戰久未停止，戰士遠離故鄉，生命朝不保夕，看到空幻如露的人世，并且對自身無怨而殺敵，無故而奪去他人生命，犯下如此罪孽感到悲傷，因而使宣傳往生西方淨土的教義深入人心。淨土宗的艮忠以後，專在東部地區傳教，先是淨土眞宗的親鸞上人在常陸（茨城縣）成立宗派，日蓮上人後來在相模（神奈川縣）布教。政治權力中心轉到鎌倉以後，佛教在關東地區大為盛行。經過南北朝到了室町幕府時期，將軍在京都追求安樂，禪宗就成為其伴侶，短時期沉醉於五山十刹的虛名，但不久京都再次成為兵馬蹂躪之地，寺院頹廢，僧侶逃散。到了織田、豐臣二氏時代，戰雲蒙蒙迄未平息，佛教各宗雖均衰落，惟淨土、日蓮、眞宗卻在此時奠定了基礎。從鎌倉武家執政到德川氏在江戶建立幕府，有四百餘年時間，在政治上形成極複雜的歷史，但南北二京的佛教古宗雖曾留下了一些伽藍名寺，但到織田、豐臣時代巨刹大寺一朝化為灰燼，因此就佛教來講，最後沒有留下值得一顧的東西。總的說來，我們把這個時期稱為淨土宗、禪宗、日蓮宗的時代。眞宗本是作為淨土宗的一派興起的。時宗以及天台宗眞盛派雖然也是這時候興起的，但仍然不出淨土宗的一派或其餘支的範圍。

從德川氏掌握政權以來到「王政復古」為止，約二百六十餘年間，天下民心厭亂思治，不少僧侶以興隆文教為己志，且有人還俗歸儒、講論治國平天下。更有如天台宗的天海、禪宗的崇傳等直接參與政治，對幕府的幫助很大。由於寺院當時與公家（朝廷）、武家（幕府）處於鼎立的狀態，德川氏對寺院與公家同樣看待，也給以虛位，制定法度，包括寺院、僧侶逐級升進程序在內的各種制度，獎勵學業；褒其名稱，增加寺田和寺領地，俾使其淪於柔弱境地，以利於武家長期統治。而且在織田氏時期，天主教大舉傳入日本，宣傳「天主如來」的功德，教會聲勢逐漸盛大，達到動輒可能違害國家的地步。所以到了德川家光以後，便制定了所謂以「西佛」制「南佛」之法，頒布「改宗」法令，讓僧侶掌管戶籍，國民必須掛籍檀那（施主）寺，嚴格寺院與檀那的隸屬關係，借以防備耶穌教的蔓延。與此同時，神道也很興盛，「唯一神道」採用許多佛教教義附會神典，後來吉川惟足到會津，創立「宗源神道」；轉而形成山崎闇齋的「垂加神道」派，則把神典牽强地附會於朱子學。這雖然顯得偏執可笑，但對於「神國思想」的興起是有很大貢獻的。神國思想興起的結果，也影響到佛教，整個社會上的大儒都排斥佛教，無不崇神，有人指出借寺院與檀那這種關係强迫人家奉佛以興隆佛教，在古代是未曾有過的。特別是會津的保科正之和水戶的德川光國倡導的學風，更成為排佛之源，排佛氣焰日見高揚；但由於僧侶已部分地參與到俗政之中，忞於衣食之享受，而對佛教之盛衰，本不介意。因此這期間雖有不少高僧輩出，如澤庵、白隱、月舟、卍山、慈雲、運敞、普寂、鳳潭、靈空，以及隱元、木庵、鐵牛等，但對這種局面也無可奈何。天台宗、眞言宗依靠公家，禪宗依賴武家，淨土宗流行於武家和平民，眞宗和日蓮宗得到下層信仰，各在固定的地盤進行割據，長期

停留在沉滯的境地。所以我們把這個時期稱為各宗持續的時代，總之，德川幕府時期，神、儒、佛、耶穌各教互相交錯，佛教具有壓制耶穌教的作用，儒教獨自與當時的政治結合，處於培養人才和立言的地位，大儒四方輩出，各自分立學派門戶。幕府與朝廷之間的矛盾由德川初期就已經累積下來，所謂「神國思想」早已在人心內部瀰漫，終於興起了國學習倉派賀茂眞淵、本居宣長、平田篤胤的學說接連出現，最後以浩蕩的氣勢提出尊王之大義，是理所當然的。

神國思想的興起，打倒了幕府而使政權得以復歸朝廷。加上採取開國進取的新方針。佛教終於受其餘勢的壓制，一方面遭到「排佛毀釋」之難，另一方面又受到破壞舊勢力的新潮流打擊，以至於一時失却生氣。而且本來德川時期三百餘年的佛教，在朝廷、幕府支持下，得以恢復勢力并逐漸深入社會，現在一旦遭到這種政治激變，原來的寺院與檀那的關係就完全分離，寺院的維持和僧侶的生活，幾乎陷於絕路。而且像天台、眞言等宗，由於接受了「神佛分離」的命令，把佛陀、菩薩的尊像從神社內殿搬出，或加搗毀，或予出賣，甚至讓身披袈裟的僧侶轉入神社去當祠人。由此迄今，明治時代已三十幾年，情況雖不無小變，但僧侶腐敗之聲獨高，大法墜落之悲日深。

現依上述的順序，將日本佛教史的變遷劃分為以下幾個時期。可以說佛教的變遷率竟是經常與政治的變遷互相變遷互相伴隨而發展到現代的。

第一期　三論宗和法相宗時代（從佛教傳入到奈良朝末年，有二百三十年，552～784）。

第二期　天台宗和眞言宗時代（從平安時代初期到結束，約四百年左右，784～1192）。

第三期　淨土宗、禪宗、日蓮宗時代（從鎌倉幕府初期到豐臣氏末期四百餘年，1192～1603）。

第四期　諸宗持續時代（從德川時代初期到結束，二百六十年左右，1603～1867）。

第五期　明治維新以後的佛教（1868～1898）。

◉附二：〈近代日本的佛教與佛學〉（編譯組）

第二次世界大戰的結束，為日本帶來全面改革的契機，佛教界也因而大受影響。新制度大量被引入，寺院的運作方式也積極變更。為因應急遽變化的價值觀及社會狀況，教化的方法及理念等也不能再因循不變，因此教團方面在意識及組織上不得不作改革。政府方面也多次修訂法令，如昭和十四年（1939）公佈施行日本宗教團體法，意圖監督、統制宗教。二十年（1945）該法因限制宗教自由而被聯合國最高司令官總司令部明令廢止，而代以宗教法人法。此新法不僅尊重宗教團體的自由和自主性，也關懷其責任與公共性。實施後，宗教法人數保持十八萬餘，佛教各宗派約二七〇教團。

由於既有教團的教化活動已不敷需求，在强烈喚起民衆生命力方面，新興宗教的活動頗獲支持。其中如創價學會施行積極性的教化活動，從昭和二十年代（1950左右）起，其信徒人數大量增加。其餘的新興教團大致也在昭和二十至三十年代左右，以各自的教化方法積極弘揚以在家生活為中心的信仰。一時百家爭鳴，蔚成大觀。

既有教團在新興宗教的强勢發展下，不得不以全新的風貌、體制相抗衡，佛教界全體因而在教育、文化、藝術等方面皆有所表現。回顧近代日本佛教界的貢獻，可分為設立各級學校推廣教化，從事學術研究，纂輯經典，編撰辭典，致力大衆傳播事業，發行報紙，出版雜誌，從事佛教文學創作，或遊心於佛教美術、音樂等方面，茲分述如下：

(1)各宗派所設各級學校為數不少，由小學至研究所皆有，除傳授知識外，其用意也在於推廣宗教情操，培育青少年感恩之心，以及積極的人生態度，並幫助彼等建立自己的世界觀。

其中，由佛教各教派所設的大學共有三十一所，其中有十五所設有專作佛教研究的科系與研究所。

(2)各類佛教辭典的刊行也極興盛，其內容甚爲廣泛，或解說一般術語、專有名詞，或整理人物、解說佛學典籍，或編巴利語、梵語等各種語言辭典。知名者如《望月佛教大辭典》、《佛教大辭彙》、《佛書解說大辭典》、《梵和大辭典》及《密教大辭典》等。

(3)大衆傳播事業方面，有報紙及各類雜誌的印行。其內容有二大傾向，一是以教化、傳道爲中心；另一則是以報導和提供消息爲主者。前者以雜誌居多，後者則多爲報紙。

(4)佛教的相關團體爲數頗多，其創立的目的包羅極廣，有布教、傳道、研究、教育、教團之間及各團體間的連繫、交流，及對特定教團的支援等。

日本近代的佛學界受歐美學風的影響，運用科學性的方法研究佛學，其特徵爲史學性的、哲學性的、言語學或文獻學性的，因而能減少漢譯經典的影響及免於宗派教義之偏執。雖然世界佛學研究並非由日本所創始，但其發展之迅速，專門學者之齊整，研究成果之豐碩，在目前已高居領導地位，因而廣受國際學界之重視。玆簡述其發展概況如下。

自明治年代開始，日本佛學界人才輩出，首開學風的是南條文雄、高楠順次郎、村上專精。此三人各擅勝場形成學風，乃使日本的佛學研究邁向新紀元。同時代日本的大學也正式講授東洋哲學、宗教學、梵語的課程，而且各宗派也紛紛創設大學。

大正時期續有生力軍加入，如木村泰賢對印度哲學宗教，及大小乘佛教思想之貢獻卓著，松本文三郎的佛教史學亦甚爲學界所推。他並且銳意籌畫京都大學文學部，因而形成著名的京都學派。而佐佐木月樵則上承清澤滿之，下出山口益等弟子，使大谷大學的成就備受矚目。同時此一時期漸漸重新整理漢文典籍和日本祖師大德之撰述，而陸續出版《大日本佛教全書》、《日本大藏經》、《佛教大系》、《大正新修大藏經》等部帙可觀的文獻資料。尤其《大正藏》的刊行使漢譯文獻有可依據的定本，改變西洋學者向來以梵、巴文獻爲中心的觀念，而提高漢譯佛教文獻的地位。

昭和時期可二分爲前期（1926～1944）及後期（1945年以後）。前期有三大學者，即宇井伯壽、鈴木大拙、和辻哲郎。宇井師承高楠氏，最早確立印度思想的歷史年代，尤其對唯識的文獻研究貢獻極大，其弟子有中村元等人。鈴木大拙將東洋的精神文化傳播到西洋，引發美國人對禪宗的研究探索熱潮。和辻哲郎著《原始佛教的實踐哲學》，將緣起解爲非時間性的論理關係，在學界曾引起激烈的論戰，但其後則廣受贊同。此外，知名的學者尙有常盤大定、赤沼智善、望月信亨、長井眞琴、多田等觀等人。

由於學術界的蓬勃發展，乃有組織學會以保持連繫、共同合作的必要。因此由渡邊海旭等人發起組成「日本佛教學協會」，舉辦學術會議，發行會誌以收錄論文。又，此昭和前期也致力於整理佛教文獻，出版《國譯大藏經》，依《大正藏》的分類，把漢譯大藏經改譯爲日文。此外，也由宇井伯壽、長井眞琴、荻原雲來等通達巴利文的學者四十七人，聯合將巴利文三藏全譯爲日文，完成艱鉅的日譯《南傳大藏經》。

昭和後期領導佛學界的是金倉圓照、山口益和宮本正尊。金倉圓照專研印度哲學及佛教思想史，並編有《西藏撰述目錄》等書。山口益是當代佛教原始文獻學的最高權威，繼荻原雲來之後主持梵本的整理與翻譯。宮本正尊專研大乘佛教的中道思想，並領導「日本印度學佛教學會」。其餘著名的學者亦爲數甚多，有專研日本佛教史的花山信勝，研究唯識的結城令聞，整理出原始佛教體系的當代巴利語權威的水野弘元，研究原始、部派佛教和大乘佛教的西義雄，研究《婆沙論》和華嚴思想的坂本幸男，研究禪宗史的關口眞大，西域佛教權威

的羽溪了諦，從哲學立場闡明禪的久松眞一，中國佛教專家塚本善隆、常盤大定、道端良秀、柳田聖山、牧田諦亮，專研《俱舍》、《婆沙》的舟橋一哉，及西藏學方面的佐藤長、稻葉正就等人。

太平洋戰爭之後，日本國內的佛學相關科系及學者極多，亟待組織、匯聚力量，以與「日本學術會議」保持聯絡，並與各國學者相互切磋，因此於1951年成立「日本印度學佛教學會」，發行《印度學佛教學研究》，提供研究成果的發表園地。在此時期，佛學研究日趨精細，因此形成綜合研究的風氣，其具體成果有《佛教的根本眞理》、《西域文化研究》等書。

此一時期，愛護佛教文化的各界人士也組織成「鈴木學術財團」，旨在研究、解明東洋思想與世界宗教。此團體除資助學者研究外，並出版北京版《西藏大藏經》、各種佛教原典、學者的研究成果等，又刊行研究年報，極具學術價值。

又，昭和時期日本佛學界的知名人物有中村元、平川彰、長尾雅人、山田龍城、前田惠學、梶山雄一、玉城康四郎、服部正明、早島鏡正、高崎直道、山口瑞鳳、鎌田茂雄等人。其中，中村元師承宇井伯壽及和辻哲郎，乃當代最負盛名的佛學家，其涉獵之廣度與深度皆稱翹楚，撰有《東洋人的思惟方法》等重要著作。而長尾雅人是印度大乘及西藏學專家，曾主持編譯《大乘佛典》；山田龍城則就經典成立史觀察思想之發展，著《大乘佛教成立論序說》等書；前田惠學則依巴利原典及印度思想史解說巴利三藏的成立史，著《原始佛教聖典的成立史研究》。至於中國佛教史的研究領域方面，則以鎌田茂雄之成績最爲卓著。

日本佛學界研究風氣如此熱烈，因此各種相關學會、研究會、研究所林立，數量之多，爲世界之冠。

自明治時代以來，佛學家因研究成果貢獻卓著而頻受肯定，有獲授文化勳章者，有蒙推選擔任日本學士院會員者，亦有獲頒學士院賞、恩賜賞者，誠可謂成績輝煌。

◉附三：高觀如《中外佛教關係史略》〈中日佛教關係〉

西元593～628年日本推古朝，攝政的聖德太子大力倡弘佛教，使佛教在日本得到巨大的開展。其時聖德太子曾師事高麗僧慧慈，崇尚漢文化，並曾用漢文撰《勝鬘》、《維摩》、《法華》三經註疏，廣建寺塔。又曾於隋·大業三年（607）派遣國使小野妹子等來和中國通好，翌年（608）又開始派高向玄理等留學生四人和僧旻、清安、惠隱、廣齊等學問僧四人入隋，學習中國學術和佛教（《日本書記》卷二十二），這是日本歷史上向海外派遣留學生的嚆矢。以上八人又都是原來在日本的漢人子孫或新移入的漢人。隨後又有學僧靈雲、惠雲等來隋求學佛法。以上諸人在中國留學的時期都很長，一般多是由隋末到唐初，學習二三十年之後才回國，從此日本派遣僧俗學人來中國留學，絡繹不絕，因而中國佛教文物制度工藝等更廣泛傳播於日本，而漢文在日本也普遍流行。

當時日本佛教雖已興起，而宗派未分，隨著來隋唐留學的僧人次第返日，以及中國僧人赴日弘化，遂漸次形成了各個宗派。首先是隋·嘉祥寺吉藏的弟子高麗僧慧灌，於西元625年去到日本，在飛鳥元興寺弘講三論，開始建立三論宗。隨後是慧灌的大弟子福亮，他原是中國江南人，在日從慧灌出家，後又入唐，謁嘉祥吉藏，重研三論。返日住元興寺宏化，盛演空宗。福亮在俗的兒子也出家，名智藏，後來入唐遊學，歸住法隆寺，弘傳三論。智藏門下英才甚衆，其中道慈以大足元年（701）入唐，從吉藏的再傳弟子元康研習三論。他在唐十八年，廣學多聞，其間曾預選入宮，講《仁王般若經》，於開元六年（718）返國，闡揚三論，兼傳眞言律學。並模仿長安西明寺，在日本奈良建造大安寺，爲日本古代最宏壯的寺

字。道慈的弟子善議也渡海入唐，遍尋名德，深求義蘊，歸國住大安寺，盛傳一宗的教旨。日本史家通稱：「三論一宗從唐土傳入有三代傳：㈠慧灌僧正傳，㈡智藏僧正傳，㈢道慈律師傳。」（《三國佛教傳通緣起》）三論宗入唐的學者中即以以上三師為正傳。

其次在法相宗方面，有日本沙門道昭，於永徽四年（653）與沙門道嚴等人隨國使入唐，詣慈恩寺，受教於玄奘門下，蒙奘師親切提掖，並授以觀門，兼及《俱舍》，後携新譯經論歸還本國，住元興寺，盛弘慈恩的學說，是為日本法相宗初傳。又顯慶三年（658），日本沙門智通、智達也渡海入唐，謁玄奘、窺基師弟，即從受學，又隨入玉華宮寺，業成返國，弘傳所學，為日本法相宗第二傳。嗣至長安三年（703），新羅沙門智鳳、智鸞、智雄相偕入唐，受學於濮陽智周門下，後返日本大弘宗義，為第三傳。以上均在飛鳥的元興本寺傳習，又稱元興寺傳，或南寺傳。至開元四年（716），智鳳的再傳弟子玄昉也渡海入唐，仍就濮陽智周學習慈恩宗義，在唐蒙賜紫衣，於開元二十三年（735）齎同所得佛像及經論章疏五千餘卷返國，在奈良興福寺大弘所學，為第四傳，又稱為興福寺傳，或北寺傳。

在華嚴宗方面，有唐東都大福先寺道璿，因日本學僧榮叡、普照至唐邀請，於開元二十四年（736）齎同《華嚴》章疏渡日，弘闡此宗，兼傳戒律，教人不倦，化導甚廣，為日本華嚴宗第一傳。同時有唐・賢首法藏的弟子新羅國審祥，住日本大安寺，於740年應請在金鐘道場開講《華嚴經》。為日本華嚴宗初祖。從那時以來，《華嚴經》的講習漸次弘盛。

在律宗方面，七世紀後期有日本沙門道光入唐學律而歸，但戒學未弘。嗣至開元二十一年（733）日本沙門榮叡、普照等相偕入唐，求學戒律，奉敕在東都大福先寺依定賓律師受學。這時唐地諸寺的三藏大德特重戒律，榮叡等以本國傳戒無人，欲為本國尋求律匠，時榮叡、普照更聞揚州大明寺鑒眞為當代律學名德，弘導甚盛；遂於天寶元年（742）至揚州懇請鑒眞東渡弘化，當蒙允許，即於天寶二年（743）和他的徒衆齎同經論法物等啓舟東行，前後五回，並為風浪等逆緣所阻，歷經十年的艱苦行程，終於第六回（即天寶十二年，753），受到日本國朝野僧俗的盛大歡迎。翌年，在奈良東大寺興築戒壇，日皇、皇后、公卿等四百餘人皆從受菩薩戒；又日僧靈裕、賢戒、志忠等八十餘人皆捨舊戒重受新戒。為日本登壇授戒的開始。西元759年又於奈良興建唐招提寺，並設戒壇，前後受度的達四萬人以上。由於鑒眞的盛化，遂開日本戒律一宗，而鑒眞即為日本律宗初祖。

此外，《成實論》也於隋代由高麗・慧灌傳入日本，在日講習，漸至形成了宗派。《俱舍論》也由道昭、智通、智達入唐・玄奘門下受學，並傳至日本盛行講述，也形成一宗。但以上兩宗並未開創寺院，獨立弘傳，只是成實宗附在三論宗內，俱舍宗附於法相宗內傳通講習而已。

以上是日本奈良時代由隋唐傳入的六個宗派。

由於唐地佛教的盛行東傳，日本・養老四年（720）十二月，曾敕令佛教轉經唱禮須依漢沙門道榮和日本入唐返國的學問僧勝曉等的音調轉唱，並停止餘音，免汚法門（《續日本紀》卷三）。又當時日僧多學漢語，唐・道叡、鑒眞等渡日，都以漢語從事講授。道叡並曾令他自己的能懂漢語的弟子忍基、善俊、忠惠、眞法等人，從鑒眞的門人思托學法礪等《疏記》於大安寺唐院，隨後這些日本學人也都能在各寺轉相講授（《唐大和上東征傳》）。又因唐・開元十六年（728）頒行「大衍曆」的影響。日本也於天平寶字七年（763）八月廢去原用的儀鳳曆，而採用唐・一行所作的「大衍曆」，實行日本曆法的改革（《續日本紀》卷二十四）。此外如佛教儀禮、經像、文物、建築式樣、工藝等也大量由唐輸入日本。

漢文大藏經也於奈良時代由中國傳入日

本。當「唐開元藏」編定的後五年，即開元二十三年（735），由唐留學歸國的玄昉曾携回漢文經論五千餘卷，奉進於日廷（《元亨釋書》卷十六）；之後四年，即日本・天平十一年（739）敕依《開元目錄》寫一切經五千零四十八卷（《東大寺要錄》卷一）。又鑒眞於西元758年（日本・天平寶字二年）秋，也在日本率衆開寫大藏經五千零四十八卷，收藏於奈良唐招提寺。因而日本天平時代是佛教寫經的最盛時期。

又由唐・神龍三年（707）及開元二十六年（738）中國各州郡奉敕普建龍興寺、開元寺（見《佛祖統紀》卷四十）的影響，日本也由道慈等的建議，於天平十三年（741）在全國各地安立國分寺和國分尼寺，寺各置僧二十人或尼十人（《續日本紀》卷十四）。其中有名的大和國分寺（即東大寺）的盧舍那佛像，也是仿唐・神龍初年（705）興造的白司馬坂大銅佛像而鑄造的。

西元794年日本國都由奈良北遷於仿唐京長安而建設的平安新城，爲促進全國宗教文化的新興運動，仍派遣僧俗入唐留學，於是復有天台、眞言兩宗的開創。其時佛教界突出的人物，有比叡山天台宗開宗大師最澄和高野山眞言宗開宗大師空海。這兩位大師都於唐・貞元二十年（804）泛海入唐求法。最澄和他的弟子義眞乘日本遣唐使第二舶於當年九月到達明州，並轉赴台州，從天台山修禪寺道邃、佛隴寺行滿學習了天台教義，並從道邃受菩薩戒，又從禪林寺翛然受學牛頭禪法。翌年（805）三月更轉赴越州龍興寺，從泰岳靈岩寺順曉學習密教，並受秘密灌頂。於同年五月携同在唐所得的經論疏記二百三十餘部，乘遣唐舶歸國，大弘教化，在比叡山開創天台一宗，兼傳密教和大乘戒法，所著有《唐決集》、《守護國界章》等書二百八十餘部，歿後諡稱「傳教大師」。與最澄同時入唐的空海係乘遣唐使第一舶，於當年（804）九月到達福州，旋入唐京。翌年奉敕居西明寺，歷訪長安諸刹名德，蒙青龍寺惠果阿闍黎授以金、胎兩部眞言祕藏，盡諸蘊奧，並授以阿闍黎位灌頂。惠果又令畫工、經生、鑄工李眞等圖繪所有祕密曼荼羅及書寫《金剛頂》等最上乘密經、新造各莊嚴具并佛舍利等相贈。空海於元和元年（806）八月齎同在唐所得經軌章疏二百十六部及諸圖具等乘遣唐舶返國，盛弘密教，朝野尊崇，並於高野山創建根本道場，開啓眞言一宗的規模。所著有《祕密曼荼羅教付法傳》、《辯顯密二教論》等書一百五十餘部，歿後諡稱爲「弘法大師」。

從那以後，天台、眞言兩宗在日本平安時代（782～1191）非常發達；日本佛教史上有名的「入唐八家」，即是指最澄和他的法裔圓仁、圓珍等屬於天台宗的三家，以及空海和他的法裔常曉、圓行、慧運、宗睿等屬於眞言宗的五家而言。

其中圓仁出於最澄門下，於開成三年（838）與圓行等共乘遣唐舶抵揚州海陵，在當地開元寺從沙門宗睿學梵書，又從全雅受灌頂及兩部曼荼羅、諸尊儀軌、佛舍利等。嗣轉經青州，登五台山，從沙門志遠受學天台教義。更到長安，奉敕居資聖寺，又從大興善寺元政阿闍黎學金剛界大法，會昌元年（841）從青龍寺義眞受學胎藏界法並灌頂，又從元法寺法全受傳儀軌，從醴泉寺宗穎習止觀，在長安六年，然後齎同在各地求得的經論章疏五百八十五部及諸圖像道具等，於大中元年（847）由登州乘新羅舶返國，仍登叡山，盛弘台、密二教。所著有《金剛頂經疏》等十餘部。又他在唐時曾將他求法巡禮的見聞經歷，寫成《入唐求法巡禮行記》四卷（現存），不僅爲中日佛教關係的珍貴史料，而且也是敍述當時唐代佛教和社會狀況的重要史料。嗣後有沙門圓珍，是最澄弟子義眞的門下，於大中七年（853）隨唐人欽良暉的商舶入唐，經福、溫、台、越各州，歷訪諸寺，受學於存式、物外、良諝等門下。後至長安，從青龍寺法全受瑜伽密教，又在龍興寺和大興善寺受金、胎等曼荼羅及新

譯經法。仍南登天台山訪國淸寺，以後携同所得經卷四百四十一部及諸寶物道具於大中十二年（858）仍由台州乘唐人李延孝的商舶返國弘化。

常曉與圓行於開成三年（838）同乘遣唐舶抵達揚州，常曉入栖靈寺，從文璨（一作文琮）阿闍黎受金剛灌頂和太元密法，翌年（839）又謁華林寺大德問學三論宗義，後携所得經籍文物於同年八月仍乘遣唐舶歸國，傳弘密敎。和常曉同行入唐的圓行，則入長安受敎於靑龍寺義眞，因慧解明達，奉敕爲內供奉大德，仍於翌年和常曉同舶返國。慧運也於開成三年（838），一說是會昌二年（842），乘唐人李樹人的商舶來抵溫州，即入長安，禮靑龍寺義眞入灌頂壇，受諸密印，後於大中元年（847）乘唐人張支信的商舶歸國弘化，並興建安祥寺，形成眞言宗安祥寺流的一派。宗睿則於咸通三年（862）乘唐人張支信的商舶入唐，初至汴州，謁玄慶阿闍黎受金剛部法；更至長安，從靑龍寺法全學胎藏法，重受灌頂；又隨造玄、智慧輪諸德學諸祕賾。並朝天台、五台諸山，隨處訪寫經籍。於咸通七年（866）携同所得經書一百三十四部及諸文物等，由明州登唐人李延孝舶返國，傳衍密敎。以上入唐八家都由中國求得大量的經書文物回國，並各編有一部《請來目錄》，這對於日本佛敎的發展起了推進的作用。

以上日本天台、眞言二宗是這一時期最占優勢的兩個宗派，即日本歷史上所謂「平安二宗」。

在這一時期，中日佛敎關係史上還值得特別提出的，是中國普陀山的觀音道場係因日本高僧惠蕚而開創。惠蕚曾於會昌元年（841）、四年（844）迭次來中國求學，並曾謁請杭州鹽池寺齊安國師（馬祖道一的法嗣）派遣上首義空禪師去到日本弘傳禪法。惠蕚又於大中十二年（858）齎同他在朝拜五台山時得到的觀音聖像一尊，由明州航海準備回國，船行到普陀山不能前進，他便下船奉像在山結廬供養，漸漸興建補陀山寺（後改名普濟寺），遂開創了普陀山的觀音道場。

這時日本佛敎界已搜羅並保存了大量的中國佛敎典籍，而中國則因會昌的法難（845）和五代的戰亂摧毁而經像不全；時中國吳越商舶航行日本往來頻繁，西元960年吳越王錢弘俶曾遣使備金向日本和高麗求寫天台敎籍，使台宗的章疏復還歸中土，而有利於中國天台宗在宋朝的復興。

五代、北宋間，日本沙門來中國參學及朝禮名山佛蹟的還不少；而較著名的則有奝然，寂昭、紹良、成尋等。其中奝然和他的徒衆成算、嘉因等六人於太平興國八年（983）乘宋人陳仁爽等的商舶來抵台州，翌年（984）入京見太宗帝，進獻方物，蒙存撫甚厚，並賜紫衣及「法濟大師」號，館於太平興國寺；又巡禮五台及洛陽龍門等勝蹟，并蒙敕贈新印的摺本藏五千餘卷。與他同來的沙門成算，曾在洛陽太平興國寺從中、印高僧學習悉曇梵書；奝然的弟子嘉因並受了五部祕灌頂。雍熙元年（984）他們一行仍由台州乘宋人鄭仁德的商舶返國。奝然曾將在宋遊學參訪的經過寫成《入宋日記》四卷（今佚）。至端拱元年（988），奝然又遣弟子嘉因和宋僧祚乾等來宋進表稱謝，並獻佛經及諸方物，兼訪求宋朝新譯的經典。嗣至咸平六年（1003）日本天台宗源信以有關天台敎義的疑問二十七條遣弟子寂昭等來明州，投問於宋·四明傳敎沙門知禮，知禮隨就所問一一答釋。翌年（景德元年，1004），寂昭等入朝，進佛像及金字《法華經》等，宋眞宗因他書寫精妙，詔號「圓通大師」，賜紫方袍，又敕爲蘇州僧錄司，住吳門寺，後即在宋遷化。隨後又有日本沙門紹良，於天聖六年（1028）奉師命以有關天台宗旨的疑問十條致問於知禮的嗣席廣智，並齎金字《法華經》爲贄見之禮，蒙廣智詳爲解答並留受學，三年學成歸國，弘演台敎（《四明敎行錄》卷四）。嗣至熙寧五年（1072），日本台宗大雲寺沙門成尋和徒衆賴緣、快宗等七人乘商舶入宋朝禮

天台、五台及南北佛教名蹟，歷訪諸方尊宿，並進獻方物，宋神宗因他們遠來而有戒業，並賜紫衣，又賜成尋以「善慧大師」號。成尋留住中國九年，著有《參天台五臺山記》八卷及《善財童子知識集》等書，以元豐四年（1081）在宋京開寶寺圓寂，敕葬於天台山國清寺，並爲建塔題稱「日本善慧國師之塔」。此後日本沙門入宋參學並進獻方物的仍絡繹不絕。

中國南宋時期適當日本鎌倉幕府時代，佛教在日本趨向於大衆化，由中國傳入的禪宗和依唐・善導的念佛法門而形成的淨土等宗以及由天台法華教義而開演的日蓮各宗，於是勃然興起。

禪學在日本，以往雖有道昭、道璿、最澄、圓仁和唐僧義安等由唐傳入，但禪宗正式的弘傳，却開始於入宋參學歸國而首創臨濟宗的榮西（1141～1215）。榮西於南宋・乾道四年（1168）和淳熙十四年（1187）兩次入宋，參學於天台、廬山、育王、天童諸山，時虛庵懷敞住天台萬年寺，榮西再度往謁，受傳臨濟心印；後懷敞移住天童，榮西也隨侍研學；於紹熙二年（1191），又蒙付與衣具印信，歸國後大興禪學，學徒雲集，朝野尊尙，在建仁寺開山，並著有《興禪護國論》等七部九卷，成爲日本臨濟的新宗派。榮西的再傳弟子道元（1200～1253）也於南宋・嘉定十六年（1223）入宋，歷訪天童、徑山、天台等山，參謁無際了派、浙翁如琰諸禪宿，終於得到天童長翁如淨的啓發而豁然開悟，並蒙印可，受傳祕蘊及衣、具、頂相，於寶慶三年（1227）歸國，也盛弘禪學，在永平寺開山，撰有《正法眼藏》、《永平淸規》、《永平廣錄》、《普勸坐禪儀》等九部一百十八卷，成爲日本的曹洞一宗。

由於船舶交通的便利，日本的禪僧入宋參學以及宋僧往日本弘傳禪學的，在這一時期中非常頻繁，其突出的人物，有日本臨濟宗的圓爾辨圓（榮西的法孫，1255年入宋，受天台教於柏庭善月，歷參癡絕道沖、笑翁妙堪、石田法薰諸禪宿，後登徑山，嗣法於無準師範，1241年歸國，開創東福寺，宣唱教禪一致之學，門庭很盛）、無關普門（圓爾辨圓的弟子，1251年入宋，在宋參學十二年，得法於無準師範的弟子淨慈寺斷橋妙倫，1262年歸國，開創南禪寺）、無象靜照（1252年入宋，登徑山，嗣法於石谿心月，又遍訪育王、天童、天台、淨慈諸山剎，歷參虛堂智愚等禪宿，於1262年歸國，後開創佛心寺，并著有《興禪記》一卷）、南浦紹明（在日宋僧蘭溪道隆的弟子，1259年入宋，至淨慈參虛堂智愚，後又隨智愚往徑山，並嗣其法，於1267年回國，重謁道隆，爲嘉元寺開山）、曹洞宗的寒山義尹（道元的弟子，1253年、1264年兩次入宋，參學於天童、淨慈的義遠、智愚等，1267年歸國，開創大慈寺）、徹通義介（道元的弟子，1259年入宋，參徑山、天童等山，歷訪禪德，於1262年歸國，爲永平寺第三祖）等人。

這一期間中國禪僧去日本行化的，有宋・陽山無明慧性的法嗣蘭溪道隆，因日本入宋禪僧明觀智鏡等的勸請，於淳祐六年（1246）携同弟子義翁紹仁、龍江等乘船渡日遊化，依宋地淸規宣揚禪風，受到當時幕府和衲衆的歸依，創建長禪寺，有《語錄》三卷，於祥興元年（1278）在日圓寂，諡號「大覺禪師」。日籍徒衆嗣法的有南浦紹明等二十四人，其中渡海再入宋參學的有十一人之多。隨後又有徑山無準師範的法嗣南禪福聖寺兀庵普寧，因道隆由日來書勸請，於景定元年（1260）乘船赴日，繼道隆住建長寺，接引學人；得法的有東海惠安、南洲宏海等人，在日弘化五年，仍於咸淳元年（1265）留偈返宋。至咸淳五年（1269），徑山石谿心月的法嗣大休正念也乘商船赴日弘化，被請主持禪興寺，又歷住諸大名剎，有《語錄》六卷，後即在日圓寂，諡號「佛源禪師」。隨後又有天童石帆惟衍的法嗣西磵子曇，於咸淳七年（1271）渡日，不肯主持一剎，在京都、鎌倉間遊化七年，仍於祥興元年（1278）返宋。同年七月，宋高僧道隆在日圓寂

，日幕府即遣禪僧德詮、宗英二人入宋，迎請無準師範門下的高德無學祖元莅日，主持建長寺。祖元即和他的禪友境堂覺圓、弟子梵光一鏡等渡日行化，在建長寺大揚禪風，受日朝野和僧俗的一致歡迎，並為圓覺寺開山初祖。後於1286年圓寂，諡號「佛光國師」。

南宋以後中日禪僧往來密切，因而禪學在日本當時甚為繁榮。日本禪僧到中國各山寺參訪的人數衆多，而中國江南的徑山、靈隱、天童、淨慈、育王等五山，和中天竺、道場、蔣山、萬壽、雪竇、江心、雪峯、雙林、虎邱、國清等十剎，也成為日本禪和子所經常掛錫的祖庭。乃至日本各禪剎中，也有所謂五山十剎的仿設。其各禪寺的構造、禪堂的設備乃至日常生活，也多模擬宋地禪剎式樣，甚至開示語錄中雜有宋語，而中國禪門詩偈在日本禪林中也非常流行，這自然是受中國叢林的影響。

在律宗方面，南宋的律學也引起了日本律宗的復興。慶元五年（1199）春，日本律學沙門俊芿「以大小律範，未盡其要，須入中華抉擇所疑」，即偕弟子安秀、長賀二人乘舶入宋，歷訪天台、雪竇、徑山等兩浙名藍，諮詢禪教，翌年（1200）春，入四明景福寺，隨侍如庵了宏律師學習毗尼六年，開遮持犯，渙然通解。又和宋地教、禪、律學名僧廣泛交遊，最後仍就溫州廣德律師學「七滅諍」。於嘉定四年（1211）携同所得的經律章疏二千餘卷和佛舍利等由明州乘舶返國，重興律學，日皇和幕府都奉他為戒師，為泉涌寺開山初祖。隨後，又有律學沙門曇照淨業，於嘉定七年（1214）及紹定四年（1231）兩次入宋，從中峯鐵翁守一重受具戒，深探篇聚，又至諸山廣學教律，並携同所求得的宋版一切經及佛像梵筴等回國，開創戒光寺，和泉涌寺並稱為二大律剎，教化很廣。又泉涌寺俊芿的門弟子湛海、智鏡、道玄等也先後入宋訪問戒德、尋求律籍回國。對於日本律宗的發展作了有力的貢獻。

日本沙門在兩宋時代曾多次求得宋版大藏經如蜀藏、福州藏等回國，並時在奈良、京都、鎌倉各大寺中舉行一切經供養會，典儀很盛。對於中日佛教文化的傳通具有重要意義。

原由唐宋傳入的淨土念佛法門，在當時日本也逐漸流播。至十二世紀初，出身於天台的高僧良忍（1072～1132）以《華嚴》、《法華》圓融無礙的教義融通念佛，開創了圓通念佛宗。隨後又有出身於天台的高僧法然（1133～1212）確立純粹念佛、他力往生的教義，創立淨土宗。法然門下又有親鸞（1173～1262），著有《教行信證文類》，專修念佛，並帶妻弘教，開創淨土眞宗。他這一宗在日本發展最盛，後並分為大谷和本願寺等派。嗣後淨土宗下又出現了一位高僧一遍（1239～1289）遊行念佛，創立時宗。另一方面，又有出身於天台宗的高僧日蓮（1222～1282），奉持漢譯的《法華經》，以高唱「南無妙法蓮華經」題目為主，而新創了一個日蓮宗，後並分出若干流派。由於以上弘揚淨土念佛各宗和日蓮宗的興起，使佛教在日本更形大衆化，這是日本鎌倉時代（1193～1380）佛教的一大特色。當然這也是基於中國佛教的傳衍而形成的宗派。

十三世紀間，日本因元兵往侵而曾經和中國國交中斷，至大德三年（1299），元成宗遣江浙釋教總統普陀山高僧一山一寧和弟子石梁仁恭及曾到日遊化過的平山萬壽寺禪僧西磵子曇等往日本通好，受到日本朝野的歡迎和崇敬。他們並請一寧住建長、圓覺、淨智、南禪等大禪寺，後來一寧於1317年在日圓寂，被諡為國師。子曇也被請住圓覺、建長，1306年在日圓寂，諡號「大通禪師」。一寧在鎌倉、京都盛揚禪風，前後近二十年，門下造就的英才甚衆，其中如龍山德見、雪村友梅、無著良緣、嵩山居中、東林友丘等，都曾入元朝禮祖庭，重事參究。從此以後，元高僧被請到日弘化的，先後有東明惠日（原在明州白雲寺開法，因日本書聘，於1309年渡日，歷住建長、萬壽、東勝、壽福等寺，行化三十年，朝野崇敬，於1340年在日圓寂）、清拙正澄（原住松江眞淨寺，日本入元禪僧多數從他參學，於1326年

應請東渡，歷主建長、淨智、圓覺、建仁、南禪等寺，實行中國禪林清規制度，並爲開善寺開山初祖，1339年在日圓寂，謚號「大鑒禪師」。有《語錄》九卷、《大鑒清規》等若干卷）、明極楚俊（歷任雙林、徑山、靈隱、天童第一座，1329年日廷聘請東渡，歷主諸大名剎，化導甚廣，於1336年在日圓寂，謚號「佛日焰慧禪師」）、竺僊梵仙（與楚俊同時東渡，歷主建長、南禪、建仁諸寺，1347年在日圓寂，有《語錄》若干卷），此外又有東里弘會（1308年赴日弘化，受請住禪興、建長等寺，各方禪衲參請不絕，1318年在日圓寂）、靈山道隱（1319年赴日行化，主建長寺，寺規嚴整，七衆崇敬，1325年在日圓寂，謚號「佛慧禪師」）、東陵永璵（1351年東渡弘化，歷主天龍、南禪、圓覺、建長諸寺，1365年在日圓寂，謚號「慧海慈濟禪師」）等也相繼赴日弘化，接引彼邦學人。據師蠻的《本朝高僧傳》卷二十五說：「東渡宗師十有餘人，皆是法中獅也。」可以想見我國古德在日本傳弘的盛況。

另一方面，日本禪師來元參學的也絡繹不絕，其中特出的有龍山德見（元僧一寧的弟子，1305年入元參東岩會，後又歷參諸方，復應請住隆興兜率寺，在元四十五年，1349年歸國，受足利幕府歸依，歷住南禪、天龍等寺）、遠溪祖雄（1306年入元，登天目山，師事中峯七年，並嗣其法，1316年歸國，開高清寺）、雪村友梅（1307年入元，歷訪名宿，曾被請住長安翠微寺，元文宗賜號「寶境眞空禪師」，1329年回國，歷主諸大禪剎，有《岷峨詩集》）、嵩山居中（1309年及1318年兩次入元參學，曾爲蔣山曇方忠會下的第一座，最後於1323年歸國，歷主名剎）、復庵宗巳（1310年入元，師事天目中峯明本九年，明本寂後於1322年歸國，開創諸寺，門下的禪衆常二千人）、無隱元晦（和宗巳一同入元，嗣法於中峯明本，1326年歸國，歷主聖福、圓覺、建長等名剎）、古先印元（1318年入元，歷事無見睹、中峯明本、古林茂等，1326年邀同清拙正澄赴日弘化，本人也歷主諸大名剎）、寂室元光（1320年入元，歷參中峯、元叟、吉林、清拙、靈石、絕華、無目、斷崖諸德，1326年歸國，後開永源寺）、物外可什（1320年入元，遍遊江浙禪林，1329年邀同元僧明極楚俊到日弘化，本人也被請歷住崇福、建長等寺）、東洲至道（圓爾辨圓的法嗣，入元在大都創大覺寺，迄未回國）、月林道皎（1322年入元，師事古林清茂八年，並嗣其法，元文宗賜號「佛惠智鑒大師」，1330年歸國，開長福寺）、中岩圓月（1325年入元，歷訪雪竇、天寧、鳳台謁靈石芝、古林茂等，1332年歸國，創吉祥寺，並歷住諸名剎，有語錄、詩集等）、不聞契聞（1326年入元，遊歷天台、靈隱、淨慈等山，參見諸老，1333年歸國後，主持圓覺寺）、古源邵元（1327年入元，謁華頂、天目、龍山、五台諸山，又久居嵩山少林，在大都時曾預選入宮轉大藏經，1347年歸國，住大聖、等持、東福等寺）、無文元選（1339年入元，參福州古梅友、天寧楚石琦、大覺了庵欲、天目千岩長，於1350年歸國，開方廣寺）、愚中周及（1341年入元，師年曹源月江印、金山即休了等，於1351年歸國，開創佛通寺）、大拙祖能（1343年入元，到福州參無言宣、東陽輝，後嗣天目千岩長，1358年歸國，風化九州，又移關東，開楞嚴寺，四方從學的達三萬人）、無我省吾（1348年和1363年兩次入元，歷參諸德，後在中國圓寂）等。當時中國禪學風範受到日本禪僧的非常崇慕，元僧清拙正澄在日圓寂後，他的徒衆二十五人曾同時入元參學；又大拙祖能於1343年入元遊學時，他的同參一行數十人也相偕入元參習。其時日僧登天目山參叩中峯明本的人數很多，其中著名的即有遠溪祖雄、可翁宗然、嵩山居中、大樸玄素、復庵宗巳、孤峯覺明、別源圓旨、明叟齊哲、平田慈均、無礙妙謙、古先印元、業海本淨、祖繼大智等人，可見兩國禪學的親緣關係。

一直到元末尚留在中國的日禪僧還不少，其中日沙門椿庭海壽，曾任淨慈第二座，又曾

住應天府（南京）天界寺，明太祖選名僧校藏經時，他也被選參加，並蒙召見，詢問國情。洪武五年（1372）更住鄞縣福昌寺。又日沙門權中巽，曾於明初（1368）任杭州中天竺寺藏主。又日沙門無我省吾在牛頭山，曾受明太祖召見，賜以紫衣，後來即在明地圓寂。至洪武六年（1373）明太祖又特遣禪僧仲猷祖闡（寧波天寧禪寺住持）、教僧無逸克勤（金陵瓦官教寺住持）等出使日本，並遣在明的日僧椿庭海壽、權中巽二人爲通事隨往；隨後日本也遣僧文珪、如瑤相繼使明。建文四年（1402）明惠帝又遣禪僧道彝天倫、教僧一庵一如等使日，嗣後日本也遣僧堅中圭密及祥庵梵雲、明空等來明通聘。乃至日足利幕府和明朝通商，也多以該國的禪僧爲使節，而展開了中日海上的交通貿易。因而明代日僧來華的也還不少，其中值得敍述的則有絕海中津（1368年入明，參中天竺、道場、靈隱、天童的季潭勠、清遠渭、昃用貞、了道一諸德，曾蒙明太祖接見並賦詩，於1376年回國，開創寶冠寺，後又被請住等持、相國等寺）、龍室道淵（明．寧波人，後赴日本嗣法於聖福寺宏書記，1432年爲遣明使入明，宣宗授以僧錄司右覺義之職，1434年返日，住天龍寺）、雪舟等揚（1468年從遣明使入明，他的畫法受到明憲宗欣賞，命爲天童第一座，1469年返國）、了庵桂悟（原爲東福寺僧，1511年八十三歲爲遣明使，受明武宗崇敬，令住育王山廣利寺，賜金襴袈裟，1513年歸國，後住南禪寺）、策彥周良（天龍寺僧，曾於1539及1547年先後爲遣明使入明。明世宗以詩和他唱和，他撰有《入唐（明）記初度集》、《再度集》共五卷，歸國仍住天龍寺，爲朝野所尊敬）等數人而已。

至十七世紀，由於中日商舶往來頻繁，明僧眞圓、覺海、超然先後被請往長崎，開創東明山興福寺和紫山福濟寺、聖壽山崇福寺，即所謂三唐寺。當時中國沙門多往遊住。至明．永曆八年（1654），福州黃檗山高僧隱元隆琦，因長崎崇福寺僧超然的再四邀請，於同年七月和他的門弟子泛舶到日弘化，又受江戶德川幕府的皈依，在宇治開創黃檗山萬福寺，舉揚黃檗的宗風，並設壇傳授禪門大戒，當時日本曹洞、臨濟兩宗的禪僧，紛紛投入他的會下，日朝廷並尊他爲「大光普照國師」，1673年在日圓寂，年八十二；有語錄、法語各若干卷，《松堂集》、《太和集》各二卷等，被奉爲日本黃檗宗的初祖。隨從隱元渡日的弟子，如大眉性善、慧林性機、獨湛性瑩、獨吼性獅、南源性派等都是一時的禪門英傑。嗣又有隱元的法嗣木庵性瑫、即非如一，分別於永曆九年（1655）、十年（1656）赴日，輔翼隱元的法化，時人稱爲二甘露門。嗣後繼承日本黃檗山法席的列代禪師，如木庵、慧林、獨湛、高泉、千呆、悅山、悅峯、靈源、旭如、獨文、杲堂等人，皆是由中國前往弘化的高僧。而黃檗山的學修清規，如參禪兼念佛，平常用漢語，誦經用漢音，乃至飲食生活也都是中國式樣；比之日本原來的臨濟、曹洞兩宗，更富有中國禪學風味。直至第十四世以後，才有日人繼任法席；日本黃檗宗所屬各寺，至今仍保持有中國近代禪林的風範。

十九世紀以來，中日佛教間仍頗有接觸，而值得特別提出的是晚清楊文會在南京刊印經典、復興佛教，得到日本南條文雄氏的協助，代爲搜求到許多我國已經佚失的古德著述，特別是法相唯識方面的章疏逸籍，有益於中國經典的重刻和佛學的研究。

〔參考資料〕《現代日本的佛教教育與文化》（《世界佛學名著譯叢》54）；《日韓佛教研究》、《現代世界的佛教學》（《現代佛教學術叢刊》82、85）；《栂尾祥雲全集》別卷〈喇嘛教と日本佛教〉；大野達之助《日本佛教思想史》；《講座．佛教》第五冊〈日本の佛教〉；菅沼晃（等）編《佛教文化事典》〈佛教の歷史的展開（日本）〉；《佛教思想史》第二冊、第五冊；Max Weber《The Religion of India》。

日光菩薩（梵Sūrya-prabha）

又作日光遍照、日曜。藥師佛的左脇侍。

與右脇侍月光菩薩在東方淨琉璃國土中，並爲藥師佛的兩大輔佐，也是藥師佛國中無量菩薩衆的上首菩薩。

日光菩薩與藥師佛的關係甚深。在久遠的過去世，電光如來行化世間。當時有一位梵士，養育二子。由於有感於世間之濁亂，乃發菩提心，誓願拯救病苦衆生。當時的電光如來對之甚爲讚嘆，勸梵士改名號爲醫王，二子改名爲日照、月照。這位蒙受電光如來咐囑的梵士，成佛之後就是藥師如來。二位子嗣也就是兩大脇侍。當時的日照，就是後來的日光菩薩。



日光菩薩

日光菩薩的名號，是取自「日放千光，遍照天下，普破冥暗」的意思。此一菩薩持其慈悲本願，普施三昧，以照法界俗塵，摧破生死之闇冥，猶如日光之遍照世間，故取此名。

日光菩薩與觀世音菩薩的大悲咒也有密切關係。持誦大悲咒者，日光菩薩當與無量神人來爲作證，並增益其效驗。凡是持誦大悲咒者，如能再持日光菩薩陀羅尼，當能得日光菩薩之護持。《大悲心陀羅尼經》云（大正20・111b）：「日光菩薩爲受持大悲心陀羅尼者說大神呪而擁護之：『南無勃陀瞿那迷，南無達摩莫訶低，南無僧伽多夜泥，底哩部畢薩咄檐納摩。』」

日置默仙（1847～1920）

日本曹洞宗僧。道號維室，俗名源之助。伯耆（鳥取縣）人。十五歲從中興寺默中出家。其後參禪於金澤天德院奕堂旃崖，受到印可。慶應四年（1868）嗣法默中。明治三年（1870）住持中興寺。後歷住丹波圓通寺、遠江可睡齋，又擔任總持寺東京出張所執事、末派總代議員等職，極爲活躍。

明治三十三年（1900），擔任佛骨奉迎使，與各宗代表前往暹羅，返國後參與建立日暹寺（又名日泰寺），以安奉佛舍利。此後，又曾至中國東北、朝鮮、臺灣、美國等地，致力於佛教的海外交流。大正五年（1916），成爲永平寺貫主，任第六十六世住持。大正八年，任曹洞宗管長。大正九年圓寂，年七十四。勅號「明鑑道機禪師」。著有《現代生活と禪》、《鍊膽術》等書。

〔參考資料〕 《日置默仙禪師傳》；《日置老師滿韓巡錫錄》；《日置默仙破草鞋》；《曹洞宗年表》。

日蓮正宗

日蓮宗之支派。創始者爲日興，本山爲大石寺。日興門流諸寺，曾於明治五年（1872）聯合組成日蓮宗興門派，三十二年改爲本門宗，翌年大石寺另行獨立爲日蓮宗富士派，至大正元年（1912）改稱日蓮正宗。又，由本宗在家信徒所構成的團體爲創價學會。昭和十二年（1937），牧口常三郎開始「創價教育學會」的工作，昭和二十年戶田城聖改名「創價學會」。到昭和三十五年，池田大作出任會長，創價學會乃有飛躍的發展，成爲日本最大的新興宗教。由於該會的宗教信仰，都以日蓮正宗自居。因此，日蓮正宗與創價學會在二十世紀七、八十年代以後，頗有水乳交融之勢。但在1990年以後，由於池田大作與日蓮正宗之領導人阿部日顯之間，發生衝突。日蓮正宗乃對創價學會下破門令。而創價學會也在日本發動大規模的文宣攻勢，對阿部日顯及其支持者大加攻擊，迄今（1992年秋）未休。日蓮正宗與創價學會大有分裂的趨勢。

〔參考資料〕 《日蓮宗宗學全書興門集部》；《日蓮宗宗學全書日蓮正宗部》；《日蓮正宗綱要》；《日蓮聖人教團略史》；齋藤昭俊（等）編《日本佛教宗派事典》。

日本大藏經

四十八册。中野達慧等編，大正八至十年（1919～1921）東京日本大藏經編纂會刊行。原爲《大日本續藏經》（《卍續藏》）所編的日本撰述部。全藏計收佛典七五三部，分爲經藏部、律藏部、論藏部、宗典部等四類。

由於《大日本續藏經》不收日本撰述的著作，而《大日本佛教全書》所收，又多屬史傳類佛典，爲矯此二者之缺失，故本藏專收日本撰述之經律論註釋及諸宗之宗典。在註釋書方面，爲方便使用者，所收皆爲會本。至於宗典方面，不收淨土系、日蓮宗等已刊的宗典，而是收南都諸宗及修驗道等其他藏經所無者。本藏雖然沒有網羅所有佛典，但由於重要典籍皆已囊括，因而在教理研究上，本藏有其不能忽視的地位。昭和四十八至五十三年（1973～1978），增補未收錄的宗典成一百卷，由鈴木學術財團刊行新版。

日月燈明佛（梵Candra-sūrya-pradīpa，藏Ñi-zla-sgron-ma）

又作燈明佛。據《法華經》卷一〈序品〉所載，過去無量無邊不可思議阿僧祇劫，有佛號日月燈明如來。彼佛演說正法，其義深遠，其語巧妙；爲求聲聞者說四諦法，求辟支佛者說十二因緣法，爲諸菩薩說六波羅蜜，令得阿耨多羅三藐三菩提云云。

又，《五千五百佛名神呪除障滅罪經》亦出日月燈明佛之名；該經卷四云（大正14·334c）：「有佛名日月燈明，現在說法人師子，若能持是佛名號，更不生諸惡趣中。」《佛本行集經》卷一說，六萬諸佛皆同一號，號燈明如來；《大佛頂首楞嚴經》卷五記載，彌勒往昔曾從日月燈明佛出家。

〔參考資料〕《法華經玄義》卷一（上）；《法華經文句》卷二（下）；《法華疏私記》卷三（末）；《四明尊者教行錄》卷四。

日本宗教法人法

現代日本之宗教法規。爲賦予神社、寺院、教會、教派、宗教、教團等宗教團體法人格的現行法。日本自昭和十五年（1940）起，施行「日本宗教團體法」。但因該法充滿統制、監督色彩，且限制宗教自由。因此，昭和二十年（1945）十月，「聯合國最高司令官總司令部」（General Headquarters，簡稱GHQ）乃下令廢止。但恐混亂隨之而來，因此在同年十二月，政府又改行宗教法人令。由於此令的制度並不完備，乃遭受諸多指摘，遂於昭和二十六年四月又公布施行「宗教法人法」，其後又迭經修改，至昭和五十八年（法律第七十八號）始告完成。

此法的成立，是依據日本憲法所標榜之信教自由與政教分離的原則，不僅尊重宗教團體的自由和自主性，也關懷其責任與公共性。其特色爲(1)爲宗教團體下定義。(2)採用認證制度、責任成員制度、公告制度。實施此法之後，依據法人令的宗教法人或被要求改換，或遭淘汰，乃使宗教法人數保持十八萬餘。

本法內容共分十章，略如下列：

(1)**第一章**：總則。規定本法之目的、宗教團體的定義、法人人格、公益事業及其他事業、宗教法人之住所、登記之效力、登記之呈報、宗教法人之能力、宗教法人之責任等。

(2)**第二章**：設立。規定設立之手續等。

(3)**第三章**：管理。規定代表成員與責任成員、事務之決定、代務者、假代表成員與假責任成員、成員之資格限制、財產處分之公告、行爲之無效、財產目錄等之做成與備置等。

(4)**第四章**：章程之變更。

(5)**第五章**：合併。

(6)**第六章**：解散。規定解散之事由、剩餘財產之處分等。

(7)**第七章**：登記。規定宗教法人之登記、禮拜用建築物與基地之登記等。

(8)**第八章**：宗教法人審議會。規定委員、任期、會長、行使職責之程序等。

(9)**第九章**：補則。規定許可之取消、解散裁

定、禮拜用建築物等之禁止查封、宗教特性及習慣之尊重、解釋之規定等。

⑽第十章：罰則。

◉附一：顯如、簡文鎭合譯《日本宗教法人法》（摘錄自《中國佛教》第二十四卷第二期）

注意事項

㈠因篇幅所限，故僅擇其要者刊登。但爲使讀者了解日本宗教法人法之結構，各章章目仍然全部刊出。

㈡日本宗教法人法頗能發揮日本憲法保障「信教自由」之規定，所謂「良法美意」大概也是如此而已！

㈢條文前括弧內之文字，爲該條之立法旨意，非爲條文本身。所加之①、②等號碼，乃爲使條文各項分明起見而加入，亦非條文本身之「號碼」。

第一章　總則

（本法之目的）

第一條

①本法以賦與宗教團體所有之禮拜設施及其他財產之維持運用，及爲達成其目的而經營之業務及事業之法律上的能力爲目的。

②憲法所保障之信教自由應受一切政府機關的尊重。本法之任何規定不得作爲限制個人、集團或團體所受保障的傳播教義、舉行儀式及行使其他宗教上行爲之自由的解釋。

（宗教團體的定義）

第二條　本法所謂之「宗教團體」，指以傳播宗教教義、舉行儀式及教化信徒爲主要目的之下列團體：

㈠具備禮拜設施之神社、寺院、教會、修道院及其他類似之團體。

㈡包括前款所載團體之教派、宗派、教團、教會、修道會、司教區及其他類似之團體。

（境內建築物及境內地之定義）

第三條　本法所謂「境內建築物」，指第一款所舉之「用於前條所規定之目的的宗教法人建築物及工作物」；「境內地」，指如第二款至第七款所列之用於同條所規定之目的所必要之該宗教法人固有之土地。

㈠本殿、拜殿、本堂、會堂、僧堂、僧院、信徒修行所、社務所、庫裏、教職舍、宗務廳、教務院、教團事務所及其他用於前條所規定之目的的宗教法人建築物及工作物（含附屬之建築物及工作物）。

㈡前款所列之建築物或工作物所占用之土地（含樹、竹、建築物及工作物以外之其他定著物。以下與本條同）。

㈢「參道」用之土地。

㈣舉行宗教儀式之土地（含神前田、佛供田、修道耕牧地等）。

㈤庭園、山林及其他用以保持莊嚴或宗教風格之土地。

㈥與歷史、古蹟等有密切關係之土地。

㈦用以防止前面各款所列建築物、工作物或土地災害之土地。

（法人人格）

第四條

①宗教團體依本法得登記爲法人。

②本法所謂「宗教法人」，指依本法設立爲法人之宗教團體。

（主管機關）

第五條

①宗教法人之主管機關爲管轄其主要事務所所在地之都、道、府、縣知事。

②宗教法人與其所包括宗教法人之主事務所，位於不同之都、道、府、縣時，其主管機關爲文部大臣。

（公益事業及其他事業）

第六條

①宗教法人得舉辦公益事業。

②宗教法人只要不違反其目的，得舉辦公益事業以外之事業。但所得之收益應使用於該宗教法人，包括該宗教法人之宗教團體或該宗教法人所援助之宗教法人或公益事業。

（宗教法人之住所）

第七條 宗教法人之住所爲主事務所所在地。

（登記之效力）

第八條 宗教法人對於第七章第一節應登記之事項，除因登記而發生效力之事項外，非經登記，不得以此對抗第三者。

（登記之呈報）

第九條 宗教法人已依第七章之規定辦理登記（由主管機關囑託登記者除外）時，須迅速附加登記簿之謄本或其登記事項之抄本，向主管機關呈報。

（宗教法人之能力）

第十條 宗教法人依法令之規定，於章程所定目的範圍內，享有權利負擔義務。

（宗教法人之責任）

第十一條

①宗教法人對代表成員及其他代表者執行職務時所加於第三者之損害，負賠償責任。

②因宗教法人目的範圍之行爲而加損害於第三人者，爲其行爲之代表成員、其他代表者及決議時贊成其事項之責任成員、代務者或假責任成員，應負連帶損害賠償責任。

第二章 設立

（設立之手續）

第十二條

①欲設立宗教法人者，須制定記載下列事項之章程，其章程並應經主管機關之許可。

㈠目的。

㈡名稱。

㈢事務所所在地。

㈣有包括欲設立爲宗教法人之宗教團體時，該宗教團體之名稱及是否爲宗教法人。

㈤代表成員、責任成員、代務者、假代表成員及假責任成員之稱呼、資格、任免；及代表成員之任期、職務權限；責任成員之人數、任期、職務權限；代務者之職務權限。

㈥除前款所列外，具有議決、諮詢監察等其他機構時，其機構之事項。

㈦經營第六條所規定之事業時，其種類及管理經營之事項（含經營同條第二項所規定之事業時，其收益處分之方法）。

㈧基本財產、法物及其他財產之設定、管理及處分（包括訂有二十三條但書規定之事項時，其事項）、預算、決算及會計等財務事項。

㈨有關章程變更之事項。

㈩訂有解散事由、清算人之選任及剩餘財產之歸屬事項者，其事項。

(十一)公告之方法。

(十二)關於第五款至第十一款所列之事項，訂定制約其他宗教團體或受其他宗教團體制約之事項者，其事項。

(十三)訂有前面各款所列事項相關聯之事項者，其事項。

②宗教法人之公告，應登載於報紙或該宗教法人之教刊，並公示於該宗教法人事務所之公告場所及其他能使該宗教法人信徒、利害關係人週知之適當方法。

③欲設立宗教法人者，應於第十三條所規定之申請許可前，至少一個月，依前項規定之方法，對信徒及其他利害關係人公告其章程，宗教法人設立之內容與要旨。

第三章 管理

（代表成員與責任成員）

第十八條

①宗教法人設三名以上之責任成員，其中一人爲代表成員。

②若無特別規定，代表成員由責任成員互選之。

③代表成員代表宗教法人，綜理其事務。

④代表成員依章程之規定，決定宗教法人之事務。

⑤代表成員與責任成員應遵守法令、章程及如有包括該宗教法人之宗教團體與該宗教法人協定之規程時，其規章；更應就不違反法令、章程或規章之範圍內，充分考慮宗教上之規約、規律、習慣與傳統，策劃該宗教法人之事業與事業之適當經營，其所保護之財產，不得使用於其他目的或濫用。

⑥代表成員與責任成員對宗教法人之事務權限，並不包括該成員對宗教上機能之任何支配權。

（事務之決定）

第十九條 章程若無特別規定，宗教法人之事務由責任成員人數過半數決定之。責任成員之表決權，各個平等。

（代務者）

第二十條

①有下列各款情形之一者，按章程之規定，應設代務者。

㈠代表成員與責任成員因死亡或其他事由而欠缺，無法迅速推選繼任人者。

㈡代表成員或責任成員因病或其他事由，三個月以上無法行使其職務者。

②代務者按章程之規定，代替代表成員與責任成員行使其職務。

（假代表成員與假責任成員）

第二十一條

①代表成員對與宗教法人利益相反之事項，無代表權，此時應按章程規定選出假代表成員。

②對於與責任成員個人有特別利害關係之事項，該責任成員無表決權。此時，章程若無另外規定，而享有表決權之責任成員人數不足一定過半數者，應選出過半數之假責任成員。

③假代表成員對第一項所規定之事項，代替該代表成員行使職務。假責任成員對前項所規定之事項，依章程之規定，代替該責任成員行使職務。

（成員之資格限制）

第二十二條 具有下列各款情形之一者，不得擔任代表成員、責任成員、代務者、假代表成員與假責任成員。

㈠未成年者。

㈡禁治產與準禁治產者。

㈢受禁固以上之處刑未終了或未受執行者。

（財產處分之公告）

第二十三條 宗教法人（包括宗教團體之宗教法人除外）欲行使下列之行爲時，除依章程所定（章程若無另外規定時，依第十九條之規定）外，應至少於一個月前對信徒及其他利害關係人通知，並公告其行爲之事由。但第三款至第五款所列之行爲，如係基於緊急必要或事項輕微之場合及第五款所列之行爲係短期性者，不在此限。

㈠處分不動產或財產目錄所載之法物，或提供擔保。

㈡借入（該會計年度收入償還之暫時借入除外）或保證。

㈢主要境內建築物之興建、改建、增建、移建、拆除或明顯之變更。

㈣境內地明顯之變更。

㈤變更主要境內建築物或境內地之用途；或提供該宗教法人第二條所規定目的以外之目的。

（行爲之無效）

第二十四條 對於宗教法人境內建築物或境內地之不動產或財產目錄所載之法物，違反前條規定之行爲，無效。但對善意之對方或第三者，不得以此無效對抗之。

（財產目錄等之做成與備置）

第二十五條

①宗教法人須於其設立（含合併之設立）時及每會計年度終了後三個月內，作成財產目錄。

②宗教法人事務所應經常備置下列之文書與帳簿。

㈠章程及許可證書。

㈡成員名簿。

㈢已作成之財產目錄、借貸對照表或收支計算書。

㈣責任成員及其他章程所定機關之議事錄及事務處理簿。

㈤行使第六條所規定之事業時，有關其事業之文書簿册。

第四章　章程之變更

第五章　合併

第六章　解散

（解散之事由）

第四十三條

①宗教法人得任意解散。

②宗教法人除前項之情形外，因下列事由而解散。

㈠章程所規定之解散事由發生。

㈡合併（合併後繼續存在之宗教法人，該合併除外）。

㈢破產。

㈣依第八十條第一項之規定，主管機關撤銷許可。

㈤依第八十一條第一項所規定之法院解散裁定。

㈥包括宗教團體之宗教法人，其所包括之宗教團體消滅。

③宗教法人因前項第三款所列之事由而解散時，須迅速向主管機關呈報。

（剩餘財產之處分）

第五十條

①解散之宗教法人剩餘財產之處分，除合併及破產外，依章程之規定。

②前項情況若無章程規定時，得爲其他宗教團體或公益事業處分其財產。

③不依前二項規定處分之財產，歸屬國庫。

第七章　登記

第一節　宗教法人之登記

第二節　禮拜用建築物與地基之登記

第八章　宗教法人審議會

第七十一條

①文部省設宗教法人審議會。

②宗教法人審議會應文部大臣之諮詢，爲有關宗教法人之許可及其他法律規定屬其權限事項之調查審議，並對此有關聯之事項建議文部大臣。

③宗教法人審議會對有關宗教團體之信仰、規律、習慣等宗教上之事項，不作任何形式之調停或干涉。

（委員）

第七十二條

①宗教法人審議會由十人以上十五人以下之委員組成。

②委員應由宗教家及具宗教方面之學識經驗者中挑選，經文化廳長官呈報文部大臣任命之。

（任期）

第七十三條

①委員之任期爲二年。

②委員得連任之。

（會長）

第七十四條

①宗教法人審議會設會長。

②會長由委員互選後，由文部大臣任命之。

③會長綜理宗教法人審議會之會務。

第七十五條

①委員爲非常勤。

（行使職責之程序）

第七十七條　除本章所規定者外，宗教法人審議會之議事手續及其他行使職責之必要事項，經文部大臣之同意，由宗教法人審議會訂定之。

第九章　補則

（公益事業以外事業之停止命令）

第七十九條

①主管機關發現宗教法人所經營之公益事業以外之事業違反第六條第二項所規定之事實時，得命令該宗教法人限一年以內停止其營業。

（許可之取消）

第八十條

①主管機關已依第十四條第一項或第三十九條第一項之規定予以許可後，判明該許可案

不合第十四條第一項第一款或第三十九條第一項第三款所列之要件時，得限自交付該許可證書之日起一年內，撤銷其許可。

（解散裁定）

第八十一條

①法院發現宗教法人具有下列各款事由之一者，得依主管機關、利害關係人或檢察官之請求，或以職權裁定其解散。

㈠違反法令，顯然危害公共福祉之行爲。

㈡顯然逾越第二條所規定之宗教目的之行爲，或經一年以上未行使其目的之行爲。

㈢該宗教法人爲第二條第一款所列之宗教團體時，禮拜設施滅失，無不得已之事由，經二年以上之期間，未恢復其設施者。

㈣經一年以上欠缺代表成員及其代務者。

㈤自交付第十四條第一項或第三十九條第一項所規定之許可證書起，經一年，判明該宗教法人欠缺第三十九條第一項第三款所列之要件。

②前項所規定之事件，由該宗教法人主要事務所所在地之地方法院管轄。

③依第一項規定之裁判，應附明理由。

（禮拜用建築物等之禁止查封）

第八十三條 宗教法人所有之禮拜用建築物及其他地基，依第七章第二節之規定登記爲禮拜用之建築物及其他地後，除了爲實行不動產之優先權、抵押權或質權及該宗教法人破產外，不得因登記後發生之私法上金錢債權之原因而查封。

（宗教特性及習慣之尊重）

第八十四條 國家與公共團體之機關，制定或廢止宗教法人之稅捐法令，或決定其境內建築物、境內地及其他宗教法人之課稅範圍，或對宗教法人調查時及基於宗教法人法規的正常權限之調查、檢查及其他行爲時，須特別留意尊重宗教法人之宗教特性與習慣，勿妨害信教之自由。

（解釋之規定）

第八十五條 本法之任何規定，不得解釋爲文部大臣、都、道、府、縣知事及法院對宗教團體之信仰、規律、習慣等宗教上之事項有任何形式之調停與干涉之權限，或對宗教上之成員、職員任免及進退有勸告、誘導或干涉之權限。

第八十六條 宗教團體有違反公共福祉之行爲時，本法之任何規定，不得解釋爲妨礙其他法規之適用。

第十章 罰則

第八十八條 具有下列各款事由之一者，宗教法人之代表成員、代務者、假代表成員或清算人，處一萬圓以下之罰鍰。

㈠對主管機關附加不實記載之文件而申請本法所規定之許可。

㈡怠慢第九條或第四十三條第三項所規定之呈報，或爲不實之呈報。

㈢違反第二十三條之規定，不爲同條所規定之公告，而行同條各款所列之行爲。

㈣違反第二十五條之規定，未及時作成或備置同條所規定之文件或帳簿，或於同條第二項各款所列之文件或帳簿作不實之記載。

㈤未及時作第五十一條所準用之民法第七十條第二項或第八十一條第一項所規定之破產宣告之聲明。

㈥未及時依第五十一條所準用之民法第七十九條第一項或第八十一條第一項之規定爲公告，或爲不實之公告。

㈦妨害第五十一條所準用之民法第八十二條第二項所規定之法官檢查。

㈧未及時依第七章第一節之規定登記，或爲不實之登記。

㈨違反第七十九條第一項規定之事業停止命令而繼續經營事業。

第八十九條 欲設立宗教法人者，對主管機關

附加不實記載之文件而申請第十二條第一項所規定之許可時，該申請之團體代表人處一萬圓以下之罰鍰。

◉**附二：〈日本宗教相關法規〉**（摘譯自《佛教大事典》）

指日本明治維新（1868～）以後規定的有關宗教之法規。明治政府除禁止天主教以外，於大教（指宣揚皇統神聖、皇道至上的神道教）宣布運動中，也抑制佛教等各教的弘傳。但因要求信教自由的聲浪漸高，〈大日本帝國憲法〉中始有信仰自由的規定，然而實際上仍受嚴格限制。第二次世界大戰以後，GHQ（聯合國最高司令官總司令部）發布人權指令和神道指令，並廢止對宗教自由設限的法令，又下令一切宗教與國家政治分離。於是日本憲法乃重新確立信教自由與政教分離的原則。

〔關於宗教行政方面〕 二次大戰前，宗教的行政，主要是保護和監督神道十三教派、佛教五十六宗派、天主教教會，以及從屬於各教派的寺院、教會、祠宇、堂宇、佛堂等。其相關法規頗多，共分三百多條，如明治十一年（1878）的社寺管理概則，規定有關社寺之創建、移轉、廢合，及社寺號的改稱。十七年八月十一日制定太政官布達十九號。廢教導職。並將社寺的教師、僧侶的等級和任免等事委任於各管長。三十二年頒佈的內務省令四十一號，則以天主教爲行政對象。

爲統一此等繁多的法規，自三十三年以來，迭經提案，始於昭和十四年（1939）公布宗教團體法，將適用對象擴及隸屬於各教派之團體。此外，該法仍限制宗教自由。且强迫宗派合併。故二次大戰後，被GHQ明令廢止，而代以宗教法人令。

〔關於宗教團體的法人格〕 二次世界大戰前，神社、寺院、祠宇、佛堂等，根據民法、民法施行法而成爲登記有案的法人。其餘的宗教團體，因缺乏成爲法人的依據，故不得擁有財產。其後，宗教團體法成立，使得宗教團體有成爲法人格的依據。後來該法由宗教法人令、宗教法人法取代，而施行至今。

〔關於宗教團體的不動產〕 明治初年，各寺除現前的使用地外，其餘寺地悉被列爲國有財產。而國有財產法、國有財產法施行令、官國幣社以下神社並寺院佛堂境內官有地木竹管理規則等法令，也對寺境內之土地加以管制。另一方面，早已有出售國有境內地的要求，於是乃公布國有土地森林原野下戾法，但是不夠完善。後來因施行國有財產無息出租給寺院的法律，出售國有境內地一事遂告終止。在新憲法施行之下，因爲有必要整理國家與宗教團體之間的財產關係，所以乃頒佈施行有關國有財產借予社寺的法律。將境內地、社寺保管林等或出讓，或半價出售。二次大戰後，實施所謂農地改革時，施行自作農創設特別措置法。宗教團體所有的農地多被收買，經濟基礎乃被削弱。

〔關於文化財產的保護〕 由於神佛分離令及廢佛毀釋運動，許多社寺逐漸荒廢，明治初期遂計畫保存文化方面的資財。明治三十年（1897）制定古社寺保存法。後來，該法被改爲國寶保存法，社寺之外亦爲其保存對象。大正八年（1919），更制定有關名勝古蹟的史蹟名勝天然紀念物保存法。此外，爲防止美術品外流，昭和八年（1933）制定有關保存重要美術品等之法律。二十四年，法隆寺金堂燒毀。翌年，乃統合上述諸法，成立內容最完善的文化財保護法。指定美術工藝品、建築物、重要有形民俗文化財等共一萬二千七百三十四件，其中之百分之四十五點五歸寺院所有。

日本往生極樂記

一卷。日本．慶滋保胤撰。又稱《往生極樂記》、《日本往生記》、《日本往生傳》、《慶氏往生記》。收在《羣書類從》第六十六册、《大日本佛教全書》第一〇七册、《續淨土宗全書》第六卷。成書於寬和年中（985～

986），書中輯錄聖德太子、行基、善謝、圓仁等四十餘人的往生傳記。依卷首〈自序〉載，作者仿唐‧迦才之《淨土論》，以及文諗、少康之《西方淨土瑞應傳》，自國史及各種傳記類中蒐集往生者之傳記而成此書。為日本最早的往生傳，也是研究平安後期淨土思想的根本史料。

明治十四年（1881），赤松連城將本書與被視為其續傳的大江匡房所撰之《續本朝往生傳》一卷、三善為康所撰之《拾遺往生傳》三卷、《後拾遺往生傳》三卷，輯成《日本往生全傳》刊行於世。

〔參考資料〕《淨土依憑經論章疏目錄》；《蓮門類聚經籍錄》卷下；《淨土真宗教典志》卷三。

日蓮門下六老僧

指日本日蓮宗創教者日蓮的六位上首弟子。略稱六老僧。是日蓮生前或逝世後，日蓮宗的六位重要護持者與弘揚者。茲略介如次：

⑴日昭（1221～1323）

號常不輕院，稱大和阿闍梨或弁阿闍梨。俗姓印東，字成弁，下總國（千葉縣）人。十五歲時在當地的天台宗寺院出家，後入叡山兼學顯密。因慕日蓮之名，於建長五年（1253）至鎌倉皈依日蓮。此後，於日蓮流浪四方時，代之教化門徒，統率教團，極受日蓮信賴，向以弁殿或濱殿稱之。後獲選為六老僧之上首，與日朗等輪番守護身延山之祖廟。弘安七年（1284），返鎌倉濱土建法華寺，致力弘法。日蓮歿後，教團因受幕府及其他宗派的壓制，幾致崩潰；幸賴日昭與日朗合力突破難關，始能維繫教團的命脈。元亨三年三月示寂於濱土，享年一〇三。其法系稱為日昭門流或濱門流。

⑵日朗（1243～1320）

字大國，號正法院筑後房。下總國人，平賀有國之子。十歲時入日蓮之門，十六歲剃度出家，最得日蓮歡心，常隨侍在側。小松原法難、龍口法難時，皆與日蓮共患難。其後日蓮被流放佐渡時，曾數度前往探訪；並於日蓮獲赦返鎌倉時，遠至佐渡相迎。有「隨侍第一」之稱。

日蓮入身延山時，師奉命於鎌倉弘法，後乃創建妙本寺為弘法據點。日蓮於臨終時授他三種珍寶，即釋迦立像、《立正安國論》、赦免狀。日蓮示寂後，應請兼任本門寺之開山，乃戮力擴大弘法範圍。並與日昭共同盡力護持教團使其運作不輟，且大力培育弟子。其門下人才輩出，如日像等九人有「九老僧」（朗門九鳳）之稱。元應二年示寂，享年七十八。著有《本迹見聞》一卷、《如天甘露抄》一卷。

⑶日興（1246～1333）

日本日蓮正宗創始人。姓橘氏（或說紀氏、大井氏），字白蓮，號伯耆阿闍梨。甲斐（山梨縣）人。八歲依駿河（靜岡縣）實相寺嚴譽出家。正元元年（1259），結識至實相寺閱藏的日蓮，乃師事之。其後，日蓮流放伊豆（靜岡縣）、佐渡（新潟縣）時，均隨侍在側。弘安元年（1278），日蓮於身延山講授《法華經》時，師筆錄其內容，完成《御義口傳》二卷。後奉日蓮之命，於富士郡傳道。當時改宗歸信者為數甚多，以致引起熱原法難。

弘安五年（1282）被選為六老僧之一。不久日蓮圓寂，乃與師兄弟奉遺骨回身延。翌年，六老僧輪番守塔。其後，與檀越波木井實長因信仰問題而對立，又與其他五老僧不和，遂於正應元年（1288），率領門徒離開身延山。

正應三年（1290），應南條時光之請而開創大石寺。永仁六年（1298），又於重須創建本門寺，致力於培育弟子。正慶二年二月圓寂，年八十八。門弟中人才輩出，其法脈被稱為興門派、富士門流或勝劣派。近世之日蓮正宗即以日興為開祖。著有《安國論問答》、《五重圓記》、《宗祖御遷化記錄》等。

⑷日向（1253～1314）

號安立院，稱佐渡阿闍梨、民部阿闍梨。安房國（千葉縣）男金人。原出家於比叡山，後遵父命改禮日蓮為師，為弟子中論義第一者。弘安二年（1279）加島法難之後，奉師命

弘法布教於駿河（靜岡縣）瀧泉寺。日蓮示寂後，與六老僧之其餘成員共奉日蓮遺命，輪番守塔。又應請擔任上總國（千葉縣）藻原妙光寺（今名藻原寺）開山。正應元年（1288），護持日蓮的大檀越波木井實長廢止身延山的祖廟輪守制，改由日向任身延山二世，穩固該山的基礎。後遴選日進繼任其職，而退居上總國坂本法華谷。正和三年九月示寂，享年六十二。著有《高祖大聖人御講聞書》一卷（日蓮述，日向記）、《金剛集》十卷、《高祖一期行狀日記》一卷等。其法脈爲身延門流、日向門流。

⑸日頂（1252～1317）

號本國院，稱伊予阿闍梨。駿河國（靜岡縣）重須人，後爲富木胤繼（日常）的養子。幼年出家於天台宗弘法寺。文永四年（1267）改禮日蓮爲師，遂名日頂。與日朗、日向隨侍日蓮。嘗以弘法寺爲中心，在下總一帶弘法，並擴張教勢。弘安五年（1282）於日蓮臨終之際被選爲六老僧之一。次年輪守身延山祖塔，後返弘法寺布教。

弘安七年（1284），法華經寺舉行日蓮三周年忌辰法會，師因故遲到，致遭養父罷廢，雖有日昭、日朗爲其說項，仍未獲平反，終由日楊繼任住持。乾元元年（1302）返回故鄉重須，途中不知所終；或說於文保元年（1317）三月示寂於重須。年六十六。著有《本尊抄得意抄》一卷等。

⑹日持（1250～？）

號本應院，稱蓮華阿闍梨或甲斐公。駿河國（靜岡縣）庵原郡松野人，松野六郎左衞門之子。原爲天台宗僧，後於文永七年（1270）皈依日蓮，改名日持。弘安五年（1282），被選爲六老僧之一。奉日蓮遺命，輪流守護身延山的日蓮墓塔。同年應俗兄六郎左衞門尉之請，返鄉任蓮永寺開山。

正應元年（1288）日蓮七週年忌辰時，爲作祖像安置於池上本門寺；永仁二年（1294）在松野舉行日蓮十三週年忌辰法會。翌年正月將後事託付日教，從此踏上海外布教之旅。據說曾由奧州入北海道，並由該地渡海前往中國大陸，其後行蹤不明。

日本高僧傳要文抄

三卷。日僧宗性編。建長三年（1251）成書。爲日本現存最古的僧傳。本書是東大寺宗性，自建長元年（1249）起，於三年間抄錄該寺知足院諸高僧傳或別傳或古記錄而成。

全書內容爲：卷一收載婆羅門僧正（菩提僊那）、弘法大師（空海）等八人；卷二收載傳教大師（最澄）、慈覺大師（圓仁）、智證大師（圓珍）等七人；卷三收載護命等三人與《延曆僧錄》所記之鑑眞等二十七人，合計收載了四十二人的傳記。包括奈良、平安時代的高僧以及淨藏、性空、道場、陽勝等神異僧的傳記。書中收錄目前已無完本傳世的日本最初僧傳——《延曆僧錄》之第一、二、五卷，故極具史料價值。

〔參考資料〕《史學雜誌》卷十二（九）。

日本印度學佛教學會（Japanese Association of Indian and Buddhist Studies）

日本最具代表性的佛學（含印度研究）學會。第二次世界大戰結束後，日本全國瀰漫著研究印度學、佛教學的風氣。各種學術會議一再地舉行。而與印度哲學、印度文學、佛教學、佛教史學有關的學者，也殷切期望設立學會。

昭和二十六年（1951），著名學者山口益、水野弘元、結城令聞、宮本正尊等人，成立日本印度學佛教學會。同年十月十五日於東京大學舉行創立總會。會中決定會則、理監事與營運方針，學會乃告正式運作。二十七年一月，本會加入日本學術會議，成爲全國學會聯合體的一部分。同年七月首度發行會刊《印度學佛教學研究》（Journal of Indian and Buddhist Studies）。十月在東京大學舉行第一次學術大會，發表研究成果者共計七十餘

位。所發表的作品，收錄於翌年三月發行的第二期會刊。其後每年之學術大會，由各大學輪流主辦。會刊每年印行二册，頁數約六五〇頁至八百頁之間。內文包括九十餘篇至一百八十餘篇不等。

學會的運作以會員組織爲主，凡繳費者即成會員，可發表研究成果和獲贈會刊。辦事處設在東京大學文學部印度哲學梵文學研究室。第一任理事長爲宮本正尊。

◉附：日本印度學佛教學會簡介

成立緣起

第二次世界大戰終戰之後，日本學術界爲了迎應國際思想文化學術的交流，而成立「日本學術會議」。此學術會議由人文（①文、哲、史、教等）社會（②法③經）自然（④理⑤工⑥農⑦醫）等七部分構成。而首先展開學會活動的「日本印度學佛教學會」，就是屬於七部之中第一部的「文學、哲學、史學連合會」的全國學會連合體。

1951年十月十五日，日本印度學及佛教學研究學者宮本正尊、金倉圓照、山口益、水野弘元、結城令聞、花山信勝、平川彰、坂本幸男、西義雄、干潟龍祥、辻直四郎、長井眞琴等人，於東京大學山上會議所創立「日本印度學佛教學學會」總會，審議會則，選舉負責人員。網羅日本全國的國立大學、佛教各宗立大學、私立大學的專門學者，從事學術的研究，期孕育一對世界文化最有貢獻之學會。

學會會則

第一條　（名稱）本會稱爲日本印度學佛教學會。

第二條　（事務所）本會的本部事務所設於東京大學文學部印度哲學研究室。

第三條　（目的）本會以聯絡印度學及佛教學的有關研究團體和個人，並促進此學之發達普及爲目的。

第四條　（事業）本會爲達到第三條之目的，從事下列諸事業：

㈠學術上的研究調查。

㈡召開學術大會、講演會、研究會及其他集會。

㈢發行會刊「印度學佛教學研究」。

㈣援助會員研究。

㈤連絡「日本學術會議」、「文學、哲學、史學學會」、「日本佛教學會」及「日本宗教學會」。

㈥其他必要事業。

第五條　（會員）贊同本會之目的者，得爲本會會員。

第六條　會員分爲下列三種：

㈠普通會員

㈡維持會員

㈢名譽會員

註：普通會員加入辦法，只要填寫學會規定的表格，繳納會費即可。資格並沒有嚴格限制。且外國人亦可參加。

第七條　普通會員和維持會員必須繳納會費，名譽會員爲對本會在精神上物質上具有功績，經理事會推選者。會費的規定另行訂立。

第八條　會員得享有本會刊行物（學會刊物每年出版二册）、出席集會（即「日本印度學佛教學會」）並且能夠在此集會中發表個人之研究，且將此研究刊行於學會誌（本會學報）上。

第九條　（幹部）本會幹部如下：

㈠理事長一名。

㈡理事若干名。

㈢評議員若干名。

㈣監事二名。

㈤幹事若干名。

第十條　（理事長）理事長由理事之中互相選出，理事長代表本會，統理會務。

第十一條　（理事）理事由評議員中互相選出，理事組織理事會處理會務。

第十二條　（評議員）評議員由總會中互相選出。

第十三條　（監事）監事由評議員中互相選出，監事於出席理事會中可以陳述意見。

第十四條　（幹事）幹事由理事長於會員之中遴選產生，擔當會務。

第十五條　（幹部任期）幹部之任期二年，然重任者可延期。

第十六條　（經費）本會經費來源：會費、寄付金（即捐贈金）及其他收入。剩餘金及寄付金累積做爲基金。

註：寄付金（乃各宗派寺院和民間財界捐贈）另有負擔金（各大學平均分擔）及文部省科學研究費成果刊行費補助金。

第十七條　（年度）本會的年度爲每年四月一日起至翌年三月三十一日止。

第十八條　（支部）本會得設立支部，細則另定。

第十九條　（會則變更）本會則若有變更，由評議員開會議決。

第二十條　（實施）本會則由1951年十月十五日開始實施。

學會誌「印度學佛教學研究」的刊行

1952年七月，將會員發表論文編印成册，刊行學會誌。並定名爲「印度學佛教學研究」。每年發行二册。會員得享有此刊物。最初發行時爲七百部，至現在則已有數千册。此刊物除了會員得以持有之外，並寄贈給海外著名學者、大學、研究所、圖書館。

學會賞（學會獎）的設立

1957年七月六日，日本印度學佛教學會，在高野山大學召開第八屆學術大會會員總會，爲了紀念學會創立五週年，並獎勵新進研究者，特別設立「學會賞」。

考選辦法：凡參加學會爲普通會員，其前年度的研究論文，發表於學會誌，或者其他學術雜誌，具獨創性之優越業績者，經由學會評議員投票選擧，理事會中討論，再由理事長決定。原則上每年選出三名至五名，並發給獎金。

1958年六月七日第一回頒授學會賞，受賞者計有三枝充悳、宮坂宥勝，井ノ口泰淳等七名。之後如梶山雄一、金岡秀友、鎌田茂雄、櫻部健、高崎直道、塚本啓祥、服部正明、早島鏡正、前田惠學、前田專學、柳田聖山等學者，都曾經受賞。1975年，由於「日本學術會議事務局」，在頒給「學協會的學術賞」之中，除了獎金之外，並頒給獎狀、獎牌，因此學會從第一回開始，追加頒給受賞者獎狀，1974年學會並曾出版《學會賞受賞者名簿》。

科學研究費

1957年日本學術會議研究會委員會設立「講座研究費」和「科學研究費」。由文部省（即教育部）發給獎金，獎勵學術研究界。前者爲獎勵各國立、公立大學教授及學生之研究費。後者爲日本爲振興科學研究（包括人文、社會、科學等）所頒給之研究費。「日本印度學佛教學會」，每年也接受此研究費。佛教研究界受獎勵對象分爲下列幾種：（以下獎金額皆爲日幣，數目可能隨年代調整，此處所列，僅供參考。）

⑴大型學術用書或工具書之編輯：每年頒給三百萬元，數年之內必須完成，爲因應國際需要之學術用書。例如：「大藏經學術性總索引」（已刊行之「南傳大藏經總索引」——水野弘元，即屬此）、「梵漢藏巴英日對照、佛教梵語的總括性研究」、「西域文化研究」、「大正新脩大藏經總索引」。

⑵綜合研究：每年平均發給數百萬元，約十位研究者，二年至三年完成之研究。例如：「空觀的思想史研究」、「佛教倫理思想的研究」、「佛教論理學的研究」、「佛教的意識問題」、「禪和世界文化」、「南方佛教的調查研究」、「亞洲佛教美術樣式的研究」、「中國佛教人名的總括性研究」、「佛教固有名詞的總括性研究」……等等。綜合研究中有「特別綜合研究」，例如亞洲諸問題的研究。

⑶機關研究：每年頒給二百萬以上，以機關、學校團體爲單位，數年間必須完成者。例如

「西藏及周邊地域的宗教和社會生活」——東京大學、「以敦煌文書爲中心的東西文化交流之研究」——東北大學、「佛教術語現代化之研究」——東洋大學等等。

⑷**個人研究**：每年平均頒給十萬元左右，爲個人的研究，在二、三年之內完成者。如《中國南北朝佛教思想史的研究》（鎌田茂雄）、《中國禪宗的教團史研究》（鏡島元隆）、《日唐佛教交涉史》（田村圓澄）……等等，此種研究數目最多。

⑸**獎勵研究**：每年發給三萬元至六萬元，獎勵中小學教員而從事佛教研究者。如《敦煌佛教的史學性研究——以敦煌出土的藏語文獻爲依據》（上山大峻）

⑹**海外學術調查**：發給大批款項（一千萬左右），派出學者至世界各國從事學術調查。如京都大學人文研究教授水野清一，曾至伊朗等地調查。

⑺**研究成果刊行費**：由文部省發給獎金，獎助出版學術定期刊行物，例如「日本印度學佛教學會」的學會誌「印度學佛教學研究」，每年由文部省接受十七萬左右的輔助金。

除了國家文部省的獎金之外，民間財團法人也經常設獎金，獎勵學術界刊行學術圖書。如「恩賜賞」、「學士院賞」、「朝日賞」、「每日賞」、「讀賣賞」（後三者爲日本三大報紙）等等。

附：有關日本各種學術賞金，1968年一月，日本學術振興會的「學術月報」出有特集〈學術關係授賞〉，內有詳細介紹。

又，每一次的學術發表大會情況如下：

㈠**時間**：二日

⑴**第一日**

①研究發表——上午九時至十二時，下午一時至四時，每人發表十五分，接受質問五分。發表內容分成數部會（如印度、中國、日本等），分別在各個室內發表。每一部會並有「司會」數人，輪流主持發表會。

②理事會——正午十二時至下午一時。

③紀念攝影——下午四時半。

④會員總會——下午五時至七時。

⑤懇親會——下午七時至九時。

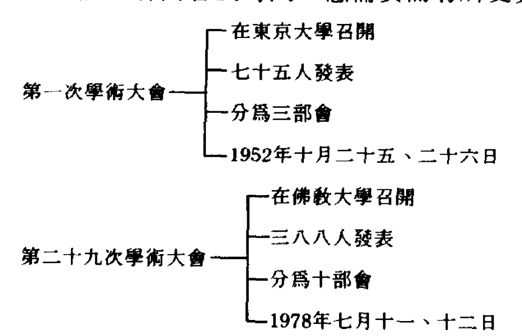
⑵**第二日**

①研究發表——同第一日

②理事會——同第一日

㈡**會場**：由日本各大學輪流召開。

註：各內容及時間，應需要而有所變更。



月天（梵Candra）

音譯作旃陀羅、戰達羅。即住在月宮殿之天王，爲月亮之神格化。十二天之一。金剛界曼荼羅外部二十天之一。亦爲胎藏界曼荼羅外金剛部院之一尊。又稱月神、月天子、名月天子、月宮天子、寶吉祥天子。自古以蘇摩（Soma）聞名，後被視爲和太陰（月）相同，或稱爲蘇摩提婆（Soma-deva）。又爲星宿之一，被稱爲星宿王（Naksatra-nātha）、創夜（Niśā-kara）、大白光（Śītānśu）、冷光（Śīta-marīci）、野兔形（Śaśin）、鹿形（Mṛgāṅka）等，又有因荼（Indu）、蓮華主（Kumuda-pati）、白馬主（Śveta-vājin）、濕婆神的頭飾（Śiva-śekhara）等。

依《長阿含經》卷二十二等所說，月天子住月宮殿，其宮殿有一大輦，以青琉璃製成，高十六由旬，廣八由旬。月天子在此輦中，與諸天女共以種種五欲功德和合受樂。其壽五百歲，子孫相承擁有月宮。其身出千光明，五百光下照，五百光傍照，因此又別稱千光明、涼冷光明等名。因過去修布施、持戒等善業功德而得生月宮殿中，受諸樂果。依《往世書》（

Purāṇa）神話等所說，月神駕三輪輦輿，輭之左右各有五頭白馬。

依《法華經》卷一〈序品〉所載，釋提桓因的眷屬有名為月天子（Candra-deva-putra）者。《法華經玄贊》卷二（本）云（大正34·675b）：「大勢至名寶吉祥，作月天子，即此名月。」此乃承自《須彌四域經》之說，謂阿彌陀佛遣寶應聲、寶吉祥二菩薩造日月，故月天又被視為大勢至菩薩之應化身。

此外，密教視月天為擁護佛法的天部之一。安置於胎藏界外金剛部院西方拘摩羅天之傍。如《大日經》卷一〈具緣品〉云（大正18·8a）：「月天，是等依龍方畫之。」《大日經疏》卷五云（大正39·634c）：「西門之南，與日天相對應置月天。乘白鵝車。」形像作身白肉色，坐三鵝上，左手舒掌，中、無名、小指稍屈當胸，右手當腰執杖，杖頭有半月形。但《圖像抄》卷九的圖形略有不同，係作右拳安腰，左手持滿月形當胸。此天之側有妃，坐荷上，左手持青蓮華，右手之中、無名、小三指稍屈當胸。此妃乃源自阿闍梨所傳的曼荼羅圖位。金剛界曼荼羅將此天安置於金剛界畔外側的南方，位於日天與金剛食天中間。形像作童子形，身白肉色，左拳安腰，右手當胸持半月形。又，《供養十二大威德天報恩品》云（大正21·384b）：「月天喜時冷光增物，人無熱病。瞋時皆捨矣。」

〔參考資料〕《大樓炭經》卷六；《起世經》卷十；《十二天供儀軌》；《法華經文句》卷二（下）；祕藏記》；《金剛界七集》卷下。

月氏

秦漢時代活躍於中亞的民族。又作月氐、月支。關於其族屬，有多種說法，或說西藏人，或說蒙古人，或說伊朗人。原本居住敦煌、祈連山之間，擁有今甘肅省中部西境及青海東境地方，以放牧為生。漢朝時為匈奴的冒頓單于、老上單于所攻破，遂向西移至伊犁地方。約在西元前140年頃，又為烏孫所擊破，乃再向南避居溈水（今阿姆河）。勢力並向河之南延伸，滅大夏，號大月氏。當時，有未隨族人西遷而保有祈連山地區者，稱為小月氏。

月氏有五部翕侯，其中貴霜（Kushān）翕侯丘就卻（Kujura，即Kadphises I），於西元一世紀時統一五部翕侯，自立為王，國號貴霜。但中國仍稱之為大月氏。丘就卻為王後，向南發展而占領興都庫斯山以南、阿富汗南部、高附（Kabul）及坎達哈爾（Kandhar），並向西攻擊安息（Parthia），建立一强大的王朝。至其子閻膏珍（Wema Kadphises）及第三代王迦膩色迦（Kaniṣka），勢力更延伸至北、中、西印度，自犍陀羅以北皆屬之。並定都於犍陀羅的布路沙布邏城（Puruṣapura）。據《洛陽伽藍記》卷五所載，北魏·正光元年（520）四月宋雲等入乾陀羅時，彼國已為嚈達所滅。然一說嚈達所滅者為小月氏。

大夏君主，原亦屬希臘遺民，其與弘法之彌蘭陀王，政法民情本極密切。大夏在吐火羅地，與彌蘭轄境相接，佛化在漢初當已流行。及大月氏佔領此土後，不僅是漢通印度的樞紐，也是佛法傳布於西域及東中國的重要據點。

大月氏與佛教的接觸甚早，如丘就卻時代的貨幣上，嘗刻佛像。又曾刻文曰「正法之保護者」。由此可知丘就卻亦信奉佛教。又，據《魏志》卷一一四、《歷代三寶紀》卷二等所載，前漢哀帝元壽元年（西元前2），博士弟子景憲嘗得大月氏王使伊存口授「浮屠經」。牟子《理惑論》、《後漢書》卷四十二、《出三藏記集》卷二、《高僧傳》卷一等處記載，後漢明帝於永平年中（58～75），曾派遣蔡愔、秦景等人至西域。在大月氏抄寫佛經，再帶回洛陽。其後，有支婁迦讖、支曜、支疆梁接等月氏族人，相繼至中國弘法。另外，支亮、支謙、竺法護、支法度、支道根、支施崙等人，其祖先概屬月支。由此等可推知佛法在月氏曾經興盛一時。

依據佛教傳說，迦膩色迦王時代，大乘佛教已非常興盛。迦王保護佛教，建設寺塔，且

於附屬地迦濕彌羅國纂集《大毗婆沙論》。而且由於貴霜朝前三代王的對外擴張，造成東西文化融合，希臘人在大夏之地所盛行的雕刻術及建築術傳入北印度，遂形成希臘式的佛教美術，稱為犍陀羅美術。這對後世亞洲佛教美術有極大的影響。

◉附：羽溪了諦著．賀昌羣譯《西域之佛教》第二章第四節（摘錄）

大月氏國之於大乘教經典，即華嚴、方等、般若、法華、涅槃五大部，悉皆具備，而小乘教經典如《中阿含》、《增一阿含》，亦完全無缺，四阿含之一部及其他多種多樣之小經，亦甚流行，大小兩乘教律，論及祕密部經典等亦有存在，可知大月氏國通行之佛典，除上列舉外，必尚有其他經典。質言之，由此國而輸入中國之佛典，必不止如上所示也。至若由大月氏而傳入中國之薩婆多部（Sarvāstivādin）之戒律，今雖一部無傳，然據晚近在庫車附近所發掘之大月氏國語即覩貨羅語所書的薩婆多部《波羅提木叉》（Prātimokas）殘卷，——即羅什漢譯十誦比丘戒本，可知十誦比丘戒本已為大月氏以其國語譯出矣。然則，如上分類表所示，皆大月氏最流行之佛典，據此等漢譯佛典，吾人可大體推察大月氏之佛教情形。

大月氏國之小乘教固相當流行，然大乘教之勢力則顯然較佔優勝，而屬於大乘教之經典中，其占最大多數者當以寶積部、大集部為第一，次為方等部，其次為華嚴，般若、法華、涅槃諸部為比較的少數。據此推察，則大月氏之大乘教，似以方等部之思想為中心，然似猶未達於充分圓熟之域，次於方等部之經典，以華嚴部為多，而以堅意（Sthiramati）之述作《入大乘論》（此書以華嚴思想為立場，其本論之〈議論空品〉，蓋本於《華嚴經》〈十地品〉，說菩薩修行之歷程），最為流行，則《華嚴經》之思想，亦為其所研究也。要之，大月氏國領域至為廣大，故佛教各部皆流行其國，不過就中方等部之經典流行最廣最盛耳。安息與康居亦與大月氏佛教同一系統，此三國皆在第三世紀時，或國勢衰退，或國家滅亡，故諸國佛教遂為其他教徒所蹂躪，而不能充分發達。此一系統之佛教自傳入葱嶺以東，而至新疆一帶，開燦爛之花，更入中國本土，遂結美好之果。此三國之中，安息人及粟特人雖為伊蘭族，然與二族最早傳播佛教於東方者，乃為非伊蘭族——印度加耳曼種或土耳其種——之大月氏族。蓋大月氏族由天山侵入大夏，遂與此地之伊蘭人相接觸，而吸收其文化，言語風習上影響尤大，雖伊蘭人亦嘗一度信奉佛教，然盡傳播之力者，則大月氏族與伊蘭族，固不無大小優劣之可言也。但伯希和則謂土耳其種族，介於中國與印度之間，而於兩者之文化並無何等之創意，何等獨到之特色，其真為此兩國之媒介，而屢屢活動於中央亞細亞者，實伊蘭語族之民衆也。今後學者當不能忽視之。伯氏以佛教東漸的媒介的地位，專歸之於伊蘭語族之民衆，而其他土耳其種族或印度阿里（Ārya）種族之功績，則毫不承認，實為偏見之言，殆非篤論。

〔參考資料〕《漢書》卷六十一〈張騫傳〉、卷九十六（上）〈西域傳〉；《高僧法顯傳》；《出三藏記集》卷六；印順《初期大乘佛教之起源與開展》；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》；《西域之佛教》；《東洋學報》卷二之一、卷六之三；《史學雜誌》卷四十二之九；V. A. Smith《Early History of India》；E. J. Rapson《The Cambridge History of India》。

月性（1817～1858）

日本真宗本願寺派僧，幕末時代高唱「尊王攘夷」論的出家人。為山口縣鳴門村遠崎妙圓寺住持。字智圓，號清狂。文化十四年生於妙圓寺。十五歲時，往九州習佛教與漢學，後遊歷各地，與天下名士相酬唱，就中與吉田松蔭、賴三樹三郎、梅田雲浜等人最為投契；常論海防攘夷策略，人稱「海防僧」。嘗奉本願寺之命，任職蝦夷開教使，然未及赴任，即因

病於安政五年五月十一日示寂，年四十二歲。著有《清狂遺稿》二卷、《佛法護國論》、《鴉片始末考異》。明治二十三年（1890），爲月性逝世三十三週年忌，日本政府特頒贈「正四位」追諡之。

〔參考資料〕《清狂上人傳》；《本願寺派學事史》；《眞宗全史》。

月官（梵Candragomin，藏Btsun-pa zla-ba）

印度大乘佛教瑜伽行派的學僧。又譯旃陀羅瞿民。生存年代約爲西元620～680。爲東印度孟加拉（Bengal）王族出身的學者衞世沙迦（Viśeṣaka）之子。嘗從安慧（Sthiramati）、阿輸迦（Aśoka）等人受學。又，嘗居東印度跋盧舍王國，從事寫作。後因故爲該國國王所逐。乃隨商人至錫蘭，建獅子音神殿，講大乘法。其後至印度那爛陀寺，以通達《波你尼文法》、《聖妙吉祥眞實名經》及馬鳴《一百五十讚佛頌》，而深受該寺僧衆尊崇。其間曾以瑜伽唯識的論點與中觀派學者月稱往返爭辯，旁聽者衆。在這場長達七年的爭辯中，師深獲佳評。嗣後，於檀那室利建立百餘度母神廟，後示寂於南印度普陀山。

月官學貫顯密，精通內外五明，著述豐富。相傳他對世間的聲明、工巧，佛家的讚頌、義理等四方面的著作各有一〇八部，總計四三二部。然今存甚少。梵文本僅存《與弟子書》（Śiṣyalekha），係爲調伏破戒的剎帝利比丘而作。漢譯本全無。藏譯本有四十餘部，其中多半爲有關密教的著作，大多保存於《西藏大藏經》中。此外，他在西藏主要是以文法學者而名彰後世，依《布頓佛教史》所述，其主要文法著作有下列諸書：(1)《旃陀羅記論》（Candravyākaraṇasūtra），(2)《接頭辭二十註》（Viṃśatyupasargavṛtti），(3)《字音經》（Varṇasūtra），(4)《語根經》（Dhātu-sūtra）等書。

◉附：呂澂《印度佛學源流略講》第六講第二節（摘錄）

在晚期瑜伽行派中還有另外一大家——月官（旃陀羅瞿民）。他是西元第七世紀的人。義淨去印時，正當他的晚年，《南海寄歸傳》第四卷中對他有簡略的介紹。說他是東印度人，在家佛徒，稱讚他爲「大才雄菩薩」；並介紹了他的一首小詩，內容講毒境之爲害尤烈于毒藥云云。西藏關於他的材料更詳細，說他博學，精通內外學說。傳說他對世間的聲明、工巧，佛家的讚頌、義理等四類著述各有一〇八部，總計四三二部。而他平日對於《般若經》、〈華嚴十地品〉、〈入法界品〉、《月燈三昧經》、《楞伽經》等五部經，講述弘揚，努力宣傳。月官著作漢譯的一部也沒有，藏譯的有四十餘部，其中過半是關於密教的。不過這些著作是否都是他的，還可以研究。另外，屬於讚頌的只一部，名《懺悔讚》；屬於義理的，關於菩薩地律儀的有《菩薩律儀二十論》（以二十頌概括菩薩戒的內容）；關於本生的（也可說是戒律類）有《世間歡舞》；此外，還有給弟子們的信名《與弟子書》（是韻文長詩）中，是文藝作品，梵本尚存，可以窺見他在文學方面的造詣。最後關於聲明（文字學）的著作多種。聲明的根本經典是《波膩尼經》，月官對它有個發揮其說的註釋，通常稱爲《旃陀羅記論》（記論指關於聲明方面的書）。除了這個大部頭外，還有一些講文字結構等的小册子。月官的聲明著作，在西藏很受尊重。本來，印度註解《波膩尼經》的有八大家，傳入西藏的只兩家，月官以外，另一家爲自在鎧。自在鎧著有《迦羅波經》。兩家中，因爲月官是佛教徒，所以更受重視。但是，月官一家，比較難懂，人們把這一派的人稱爲「難學論師派」；自在鎧一家比較容易學，他本人是剎帝利出身，所以把這一派稱爲「易學王者派」。這兩家的聲明著作都是西藏研究梵文者通常要學習的。

月官的四百多部著作，只留下了十分之一，梵文留下的更少，只有那封信了。月官對瑜

伽行派學說應該有不少發揚，但留存的著作，僅那部《二十論》講到了瑜伽的學說，而且很簡單，只把菩薩戒的每個學處（戒律的每一條）中心提出來，立個名目，結爲偈頌，以便學習而已。他所立的名目，與玄奘譯本比較，也有些出入，奘譯爲四十七條（四重戒，四十三輕戒），月官則把輕戒開爲四十六條，多出了三條，但這只是對原戒所作爲的開合工作，內容並無變化（有的奘譯一條，他開爲二條）。由這上面也表示兩家的傳承不同。西藏方面，對菩薩戒的說法，就是完全按月官傳承的。

據西藏佛教史資料的記載，對月官的評價相當高。當月稱（清辨以後中觀派的大家）在那爛陀寺大弘中觀時，月官作爲一個瑜伽行派的學者特地去找他議論。兩人以前沒有見過面，月稱對月官只是慕名，相見之後，月稱自然要問問來人的學問程度如何，月官很巧妙地回答說，我沒什麼學問，只不過精通三部著作而已：一是《波膩尼經》，二是《一百五十讚》，三是《文殊眞實名經》。月稱一聽，認爲來人極不簡單，因爲精通了這三部書，基本上把世間和內外之學全掌握了。聲明是四明中最難學的，精通它，其餘三明就不用說了。《一百五十讚》是佛教中顯教著作，《文殊眞實名經》是佛教中密教著作，精通兩經則顯密都掌握了。月稱便說：這麼說你一定是月官了。因爲這三部書除了月官之外，別人是沒有這麼大的能力精通的。月官很自信地回答說：是的，別人都稱我月官。這也可見當時月官的名聲很高。

兩家中，一是用中觀無自性的說法來講中道，一是由瑜伽唯識性的說法來講中道，往返爭辯，達七年之久。這次辯論還是公開進行的。按照那爛陀寺的制度，不是一般學者都可公開對外辯論，只有少數有學問的大家才具有這種資格，月稱是當時唯一有此資格可對外公開辯論的人。月稱與月官的公開論辯，當時參加旁聽的人很多，七年之內，使社會對兩家的學說，也有不少的了解，甚至牧童們也懂得一些。大家對兩人辯論最後所作的評價是：「噫龍樹宗義，有藥亦有毒。」這是說，月稱所傳的龍樹學，有可取的，也有不足取的。又說：「難勝（彌勒）無著宗，諸衆生甘露。」就是說，月官所傳的瑜伽學則完全可取。從這些反映看，月官對瑜伽行派的學說是有發展的。推想，這也是符合實情的。因爲清辨、月稱曾對瑜伽行派有過批判，月官如果仍然保守舊說是行不通的了。月官這在場爭辯中獲得好評，必然是他對瑜伽學說有了發展。不過這僅是一種推想，具體內容，已無法弄清楚了。

〔參考資料〕 《多羅那他佛教史》；Sarat Chandra Das《Pag Sam Jon Zang》；Schiefner《Tāranāthaś Geschichte des Buddhismus in Indien》；M. Winternitz《Geschichte der indische Literatur》；E. Obermiller《History of Buddhism by Bu-ston》。

月頂（Mahamahopaddhyaya Vidhushekhara Bhattacharya；1878～1959）

印度佛學大師。生於印度孟加拉省瑪爾達赫縣。小學畢業後，不願受英式教育，始習梵文，十七歲獲「能詩者」（Kauyatirdha）稱號。十八歲，前往婆羅奈斯（Vāraṇasi）城，習因明學與吠檀多哲學，並獲「論師」（Shastri）頭銜。其後，任教於國際大學（係泰戈爾所創辦）、加爾各答大學，並獲贈「國家教授」榮銜及上述二所大學名譽博士學位。1959年四月四日逝世，享年八十二。

氏精通梵文，從事梵文教學工作長達數十年。此外，更致力於漢學與佛學的研究及印度、中國之文化交流。著作甚豐，其中，頗多係以漢譯還原爲梵文之作，如《廣百論本》（提婆著）、《大乘二十頌》（龍樹著）及《辯中邊論》校本、《因明入正理論》校本、《瑜伽師地論本地分》校本等書。此外，《梵藏文選》、《巴利語課本》等書，已成爲印度各大學教授梵、藏、巴三種語言的教本。又，《從阿育王石刻中所見的佛教經典》與《印度佛教各宗史論》等書，也甚獲國際間梵文學者的好

評。

〔參考資料〕 吳曉鈴〈悼念印度佛學大師月頂老人〉(《現代佛學》)。

月稱(梵Candrakīrti,藏Zla-ba grags-pa、Zla-grags)

印度中期中觀派的論師。爲歸謬論證派之祖。生存年代約爲西元600～650之間。相傳出生於南印度的薩曼多(Samanta),捨世出家後,從佛護與清辨的弟子蓮花覺(Kamala-budhi)學習龍樹思想。精通佛家學說,嘗任那爛陀寺住持,並曾與月官進行論諍。

月稱肯定佛護所應用的歸謬論證法,並嚴厲批評清辨的論點,以爲清辨用於空性論證的「自立論證法」並不適合中觀派。他主張中觀派應採用「歸謬論證法」論證空性;因而中觀內部形成兩個系統,月稱一系採用應戰的方法,即隨對方的說法加以破斥,因此又被稱爲「隨應破派」或「應成派」。清辨一系,其議論不一定跟隨敵論走,是採比量的格式,因此被稱爲「自立量派」。

月稱的著述頗豐,主要有:

(1)《中觀根本明句論》(Prasannapadā,有梵本):又譯作《明句論》,爲龍樹《中論》的註解。梵本已由西洋學者校訂出版。

(2)《入中論》(Madhyamakāvatāra):西洋學者已將其校印出版。法尊則從藏譯本譯成漢語。全書是以《十地經》中的十地爲主要架構,强調菩薩行,其中以第六章〈般若波羅蜜〉最爲重要。

(3)《入中論自註》(Bhāsya)。

(4)《菩薩瑜伽行四百論註疏》(Bodhisatt-vayogacar yācatuḥśatakaṭikā):本書爲提婆《四百論》的註釋。

除上述長篇論著外,另有小品之作,如:

(5)《五蘊論》(Pañcaskandhaprakaraṇa)。

(6)《空七十論註》(Śūnyatāsaptativṛtti)。

(7)《六十頌如理論註》(Yuktiṣaṣṭikāvṛtti)。

其中(6)、(7)二書是龍樹《七十頌空性論》、《六十頌正理論》的註解。此外,《西藏大藏經》又收有《六支瑜伽注》(Ṣaḍaṅga-yoga-nāma-ṭīkā)、《聖文殊師利名等誦注釋》(Āryamañjuśrī-nāma-saṃgīti-vṛtti)、《金剛薩埵成就法》(Vajrasattva-sādhana)、《入中觀慧》(Madhyamaka-prajñā'vatāra)等書。

◉附:呂澂《印度佛學源流略講》第六講第三節(摘錄)

中觀學派從清辨開創局面以後,跟著來的大家有月稱。月稱出於佛護一系,佛護弟子有蓮花覺,他就是蓮花覺的門下,南印薩曼多人,婆羅門族,少年出家,精通佛家學說。後來在那爛陀寺當住持,是當時的有名的學者,曾同月官有過辯論。著作現存的,梵文藏文本都有,共十餘部。就西藏譯本言,關於密教的有九部,顯教的也有九部。龍樹的五大論,他對主要的《中論》、《六十頌正理論》、《七十頌空性論》都有註;提婆的《四百論》,他也有註。此外,還有中觀通論性質的《入中論》,有頌文、有長行,是他的一部主要著作。月稱的《中論》註解很詳細,別名《明句論》,有梵文本,西洋學者已校刊出版。其中頭一品〈觀緣品〉,與本宗的最後一品〈觀涅槃品〉,經蘇俄·徹爾巴茨基譯成英文,譯得很好,很清楚。近年來,日本·荻原雲來譯出六品,山口益也譯了十一品。宗喀巴的《菩提道次第論》、《辨了義不了義論》兩書,引了《明句論》的原文,也可從中看得出一部分內容,兩書已由法尊譯成漢文。《入中論》,西洋學者也已校印,法尊也從藏譯本全譯出來。月稱的學說傳入西藏的很完整,再加上後來宗喀巴的提倡,所以在西藏十分盛行。

月稱的中觀學說,比清辨更純一些,也更極端一些,這是由於歷史條件造成的。龍樹、提婆時代,主要是針對有部,重點講空、無自

性。雖也講中道，而中道本身是無自性，從無自性說發展到不落一邊。到了無著、世親時代，雖也講無自性，但講的已與龍樹、提婆時不一樣了；清辨是無著、世親以後的人，他不可避免地會與瑜伽學有聯繫。月稱則不同，走向了極端，非但同瑜伽對立，就是對清辨的態度也加以肅清了。這點可以從中觀破除異見的地方看得出來，他的立場，與清辨是截然相反的。他是佛護的傳承；佛護之說，清辨是反對的，月稱要為佛護辯解，就得駁斥清辨。

首先，月稱主要是在方法論方面發揚了佛護說。在方法論上，中觀派本是以破顯宗的，即自己不另外建立，把重點放在怎樣破他上，《中論》就是這種方法的典型著作。只要指摘出敵論的過失，就算達到了目的。如〈觀緣品〉講緣起就是專門破他，一般講緣起是講生，而龍樹講緣起是講無生，實際上是破四生（自生、他生、共生、無因生）的偏執。佛護即繼承了這個傳統，他對這品的解釋就表現了這一特點。如破自生，他說：如果是自生，則「生應無用故」，「生應無窮故」。意思是說：「自生」就是說，法本來就有的，不應再生；說它生，就毫無意義了。同時，「自生」就應該是無窮無盡，永遠存在。這樣，就指出了自生說的矛盾，使對方的說法不能成立。這種方法概括起來就是：如果按照你的說法，則「應」如何如何。這不是因明的格式，而是佛護特用的方法。清辨在《般若燈論》裏，不同意佛護這種方法，認為在破他時要提出自己的正當理由（因明把這個叫因、喻。理由叫因，理由的證明叫喻），要用比量的格式來出過，才能使人信服。到月稱時，為了挽救佛護的說法，就為之辯護，說佛護的方法是正確的，而清辨的方法是錯誤的。因為中觀派的根本精神是認為一切事物都是無自性的，因明的因、喻也應該是無自性的。而清辨要自立量，那就應該承認自因、自喻是實在的，只有先肯定了這點才能有立量，否則，如說無自性，便自相矛盾，因而不能成立。所以，運用因明的結果，就會形成自己理論上的混亂。

這樣，清辨與月稱兩家就顯出了分歧，並進而在中觀內部形成了兩個系統。月稱一系是採用「應戰」的方法，即隨著對方的說法加以破斥，所以被稱為「隨應破派」。清辨一系，是自由獨立的，議論不一定跟隨敵論走，而採取比量的格式，被稱為「自立量派」。

其次，關於勝義、俗諦的有無問題。中觀派是以二諦立說的。按勝義諦說，一切都是無自性的，兩家在這一點上是一致的。但是，世俗諦是否一切無自性？清辨承認由世俗諦講，一切法有自性，月稱則不同意，認為俗諦（世間）看著像有自性，這是由於被無明所蔽的緣故，那是一種「覆俗」（根本顛倒），所以從俗諦講也是一切法無自性。兩家在這一點上有很大的分歧。

月稱繼清辨之後，對瑜伽行派作了許多評破的工作。他的評破著重在瑜伽行派之說依他起有自性。月稱認為，依他起是表示緣起的，而緣起的性質，一方面即是無自性。所以若承認緣起，便不能同時承認還有自性。瑜伽雖也講空，但講得不徹底，認為在依他起法上沒有遍計執法便是空，並不是依他起本身就是空。如視繩為蛇，把蛇執去掉就是空，並不認為繩也是空。因此，瑜伽所說的空是他性空，而不是自性空。月稱認為這樣講不合理，要空就是自性空。他說瑜伽行派依他法的根本性質是識，而一切識的根本是阿賴耶，所以月稱也反對阿賴耶說，認為阿賴耶是一種假立，並無其識。何以見得呢？瑜伽要成立阿賴耶有許多理由，其中重要的一條是，如無賴耶，便不能成立業報，因為業在未受報之前，應該是存在的。它存在何處？按瑜伽派說，業是以種子的形式存在於阿賴耶識中。月稱批駁說，阿賴耶識是多餘的，業由於自身的相續是不會消失的。業的現行雖然消失了，但它的性質、勢力並不消失，這只是業的狀態不同，明顯時是現行，潛伏時是消滅，事實上還是相續的。只有等到受報以後，才會眞正消失，因而並不需要

有個阿賴耶識保存它。月稱既反對阿賴耶識，便連帶著也反對前七識。

另外，瑜伽行派也主張自證。認爲人之有記憶，包括對見聞覺知的記憶，是因爲當見聞覺知之時，就曾自己對自己作過了解，這種了解就是自證。由於自證，就可證明自己是存在的，而不必經由其他理由才存在。月稱也反對這一點，他說，任何事物不能自爲能、所，猶如刀不自割，手不自觸。

最後，月稱也批判了瑜伽行派心外無境的唯識說。唯識說以夢爲喻，論證有心無境；夢中所見，只是心的構想，醒後所見，也同樣是一種心的構想；夢與非夢，僅是淺深程度不同而已，並無原則上的區別。只有到達眞正的覺悟時，才能認識到所謂境界，不過如幻如化。月稱講，心與境是平等的，如果似夢中無境，同樣也應無心。他不承認睡夢中有心無境。

月稱對瑜伽行派的這些指摘，也是有理由的，並未受到瑜伽派的反駁。這就看出，他對中觀無自性的說法，發展得比較徹底。發展到後來，便把緣起性空的理論成爲性空緣起，就是說，正因爲無自性才可以說是緣起。這一說法的實際意義，就是在世俗上，肯定了無其名（性空）而有其實（緣起）。密教很崇拜月稱，即利用其說，肯定煩惱，美其名爲方便，實際上是縱欲。他們之牽涉到月稱，不是沒有原因的，因爲月稱也與密教有一些聯繫。

〔參考資料〕 梶山雄一（等）著·李世傑譯《中觀思想》（《世界佛學名著譯叢》⑥③）；宮本正尊《根本中の研究》；山口益《中論釋》、《佛教における無と有との對論》；長尾雅人《西藏佛教研究》；穆帝（T. R. V. Murti）著·郭忠生譯《中觀哲學》；光川豐藝著·釋惠敏譯〈清辨與月稱對於人法二無我之見解〉（《諦觀》雜誌第二十四期）；R. F. Olson著·法雨譯〈月稱對唯識宗的批評〉（《諦觀》雜誌第三十二期）。

月霞（1858～1917）

清末學僧。湖北黃岡人。法號顯珠。俗姓胡。十七歲時，在南京大鐘寺出家；次年即於九華山受具足戒。歷參金山、天寧、高旻諸大禪林，並依河南太白山頂了塵習禪三年。復參南京赤山老人，隨赤山在湖北歸元寺講《楞嚴》及新譯《華嚴》等經。後周遊全國各地，宣揚大小乘經，並至日本、南洋、印度及西歐各國，考察佛教及遊方說法。

師爲常州天寧寺冶開之法嗣。初習天台宗，後改學華嚴宗，對杜順之法界觀及法藏與澄觀之章疏均有研究。在住持安慶迎江寺期間，曾至南京組織江蘇僧教育會。宣統元年（1909），與諦閑在南京創辦僧師範學堂。1914年於上海哈同花園創華嚴大學，專弘《華嚴經》。後遷校至杭州海潮寺。1917年移居常熟虞山興福寺住持，續辦華嚴大學。旋以積勞深重，率弟子十餘人至西湖玉泉寺養病。月餘示寂，享年六十。著有《維摩經講義》等書行世。

〔參考資料〕 東初《中國佛教近代史》第二十四章；蔣維喬《中國佛教史》卷四。

月精寺

朝鮮古刹。位於朝鮮江原道平昌郡珍富面東山里的五台山，爲朝鮮三十一本山之一。相傳新羅·善德女王時代（632～646），慈藏律師入唐，在五台山謁見文殊菩薩之化身。歸國之後，乃創立月精寺，建八角十三層的石塔，供奉從唐攜回的三十七粒舍利。

相傳神文、孝昭二太子曾入山結庵（今上院寺），曾親見五萬文殊眞身。之後，聖德王（702～736）亦登五台山，重修本寺及上院寺，並於二寺各建一庵。高麗·太祖六年（923）信孝重建。忠烈王二年（1276）梵日門人信義中興之。李朝太祖元年（1392），有緣來住，大興寺門。

定宗二年（1400），太祖登山，特賜連谷縣土地二十結，以充香火之資。世祖九年（1464），王罹惡疾，臨上院寺祈求。應驗後，命高僧信眉、學悅、學祖等重建，並賜江陵土地數百結及四方四十里山林。英祖二十年（1744）遭回祿之災燒燬，不久重建，二十八年

（1752）落成。純祖三十二年（1832），泳潭、仁坡、靜庵諸僧重建。1950年，朝鮮動亂之際，又遭兵火燒燬。1966年重建成現在的月精寺。

目前寺中的八角九層石塔、藥王菩薩石像，皆高麗時代所建。上院寺的梵鐘，爲現存最古的朝鮮鐘。其上刻有唐・開元十三年（725，新羅聖德王二十四年）的銘文。又，月精寺與上院寺之間有五台山史庫，藏有五台山本的《李朝實錄》、歷代朝鮮王的《璿源錄》，及其他史料。

〔參考資料〕《三國遺事》卷三；《朝鮮佛教通史》；《朝鮮寺刹三十一本山寫真帖》。

月輪觀

密教的基礎觀法。由印度・善無畏（637～735）傳入。又稱淨菩提心觀。月輪指圓月而言。月輪觀謂行者在心中觀想自心之本質如滿月輪，俾得親證本心之清淨性。

據《諸佛境界攝眞實經》卷中所載，凡人之心本如月輪清淨，離諸煩惱垢、能執所執等，但爲客塵所翳而不悟菩提心。若觀淨月輪，念念觀照，則能顯智，得悟菩提心。《菩提心論》亦云（大正32・573c）：「諸佛大悲，以善巧智，（中略）令修行者於內心中觀日月輪。由作此觀，照見本心，湛然清淨，猶如滿月，光遍虛空，無所分別。」

依善無畏《無畏三藏禪要》所述，月輪觀之觀想方法爲：靜坐攝心，想像離自己四尺左右遠的對面，有一輪明月。直徑約一尺，明朗清涼，光潔瑩澈。注念觀想，莫令散亂，勿墮昏沉。久之，月輪漸能明白顯現。至此，再觀想月輪漸漸擴大，從直徑四尺大小，漸漸擴大到量同宇宙。下座之時，應觀想月輪漸漸縮小如初，收歸自心。觀成之後，於定中唯見光明朗澈，無邊無際，不見身心世界。據稱常入此定，護持不失，便能見道明心，進入初地菩薩位，並稱「依此修習，直至成佛，更無別理。」

又，另據《菩提心論》所述，以滿月爲圓明之體，與菩提心相類似，故以之爲喻。即此月輪象徵一切有情衆生內在的佛性、菩提心。因此，此滿月輪稱爲心月輪，表淨菩提心之體。初發心之人若無法於心中作觀，可繪直徑一尺六寸大的月輪（表金剛界十六大菩薩），行者面對此月輪圖，觀想己心亦如月輪。

〔參考資料〕《守護國界經》卷九；《金剛頂蓮花部心念誦儀軌》；《金剛頂一切如來眞實攝大乘現證大教王經》卷上；《心地觀經》卷八；山崎泰廣《密教瞑想法》。

月上女經

二卷。隋・闍那崛多譯。收在《大正藏》第十四册。全經主要由散文構成，唯上卷後半爲長篇偈頌。內容敍述毗耶離城長者毗摩羅詰（Vimalakirti）與妻無垢生有一女。該女之身，光明燦耀，故名月上。長大後，城內諸公子亟欲求婚，月上女遂告其父，今後七日內將於毗耶離城四衢道擇親。在第七日擇親之時，月上女飛騰於衆人之頂上，並以偈頌啓迪諸人，令生厭離諸欲等想。其後還從空下，去地四指，出毗耶離城，前往佛所，而蒙佛授記，謂彼當得作佛云云。

月光童子（梵Candra-prabha）

又作月明童子、月光菩薩。爲佛陀時代王舍城長者申日之子。

依《月光童子經》所載，佛在王舍城時，不蘭迦葉等六師外道嫉佛之正法漸盛，與城中長者（即國相大臣）申日共謀害佛之策。申日乃設火坑毒飯，虛意請佛應供，佛實知其詭計，以愍彼之狂愚而受請。時，申日之子月光，年十六，識德高，諫父申日，且讚嘆佛德。並說佛身爲金剛不壞之體。申日不聽，遣使者迎佛。佛即以神力現諸莊嚴，與諸菩薩衆同至申日家；其時火坑忽變爲浴池，申日大驚而悔罪。六師及其弟子等，則羞慚逃竄。佛乃說八解、四諦、三脫、六度等法。申日因而開悟，

得不退轉法忍。

此外，《申日經》內敍述佛之懸記，說月光童子將來當出現於中國而成爲聖君，經云（大正14·819b）：「佛告阿難：我般涅槃千歲已後，經法且欲斷絕。月光童子當出於秦國作聖君，受我經法興隆道化。秦土及諸邊國，鄯善、烏長、歸茲、疏勒、大宛、于塡及諸羌虜夷狄，皆當奉佛尊法。」又，《德護長者經》卷下也述及月光童子，謂其將於閻浮提大隋（又作脂那）國內作大國王。且令國內一切衆生信佛法、種諸善根。此外，《寶雨經》卷一亦記載佛對東方月光天子宣說（大正16·284b）：

「我涅槃後最後時分，第四五百年中法欲滅時，汝於此贍部洲東北方摩訶支那國，位居阿鞞跋致，實是菩薩故現女身爲自在主。經於多歲正法治化，養育衆生猶如赤子，令修十善能於我法廣大住持建立塔寺，又以衣服飲食臥具湯藥供養沙門，於一切時常修梵行，名曰月淨光。」

〔參考資料〕《月燈三昧經》；《月明菩薩經》。

月光菩薩（梵Candra-prabha，藏Zla-hod、Zla-ba-ltar snaṅ-byed）

㈠藥師如來的脇侍：又作月淨菩薩、月光遍照菩薩。《灌頂經》卷十二云（大正21·533a）：「有二菩薩，一名日曜，二名月淨，是二菩薩次補佛處。」據《藥師如來本願經》載，月光菩薩與日光菩薩同爲無量無數菩薩衆之上首，次補佛處，悉能持藥師如來之正法寶藏。

《覺禪鈔》曾引《藥師經疏》卷一而言，過去世電光如來時，有一梵士醫王，養育日照、月照二子，發心願利樂衆生，二子亦發願供養。梵士醫王即今之藥師如來，二子即日光、月光二菩薩。依《藥師儀軌布壇法》所載，月光菩薩身呈白色，手持月輪，坐鵝座上；但此像與歷代相傳者頗爲不同，歷來所造皆爲立像，而月光菩薩即立於藥師如來之右側。

如同日光菩薩一樣，月光菩薩與觀世音菩薩的大悲咒也有密切的關係。凡是至心持誦大悲咒的修行者，月光菩薩也會與無量神人來增益其持咒效驗。修行者在持誦大悲咒過後，如果能再加誦月光菩薩陀羅尼，則月光菩薩當會來加庇護，使持咒者除去一切障難與病痛，並成就一切善法、遠離各種怖畏。此陀羅尼即（大正20·660b）：「深低帝屠蘇吒，阿若密帝烏都吒，深耆吒，波賴帝吒，耶彌若吒烏都吒，拘羅帝吒，耆摩吒，娑婆訶。」

㈡金剛界曼荼羅賢劫十六尊之一、胎藏界曼荼羅文殊院中之一尊：金剛界曼荼羅中，月光菩薩位於第二院西邊，在光網菩薩與金剛燈菩薩之間。密號清涼金剛，或曰適悅金剛。三昧耶形爲半月形。《觀想曼拏羅經》云（大正19·90a）：「身白色，右手持開敷蓮華，華上有月，左手作拳安腰側。」

胎藏界曼荼羅中，月光菩薩位於文殊院妙吉祥的右方，妙音菩薩與無垢光菩薩之間。密號威德金剛。三昧耶形爲青蓮上之半月形。形像爲右拳當腰，執蓮華，華上有半月，左手豎拳持合蓮華，坐蓮台上。

〔參考資料〕㈠《藥師琉璃光如來本願功德經》；《藥師如來觀行儀軌法》；《藥師琉璃光王七佛本願功德經念誦儀軌供養法》；《日光菩薩月光菩薩陀羅尼》。㈡《祕藏記》；《金剛界七集》卷下；《胎藏界七集》卷中；《諸說不同記》卷五；《金剛界曼荼羅尊位現圖抄私》卷三。

月印釋譜

朝鮮佛典。二十四卷（？）。爲朝鮮李朝世祖命學者、學僧所作釋迦讚頌歌與年譜的集成，西元1459年刊行。

本書係修正、增補、編纂《釋譜詳節》（二十四卷，1447年成書，乃世祖奉父命，爲母昭憲王后祈冥福而作，爲散文體之釋迦年譜）與《月印千江之曲》（三卷，現僅存上卷，1447年成書，爲讚佛頌歌）二書而成。內容首舉讚頌歌，其次附錄呈故事風格的年譜。不僅

爲世祖出版的第一部書，更是後世佛書翻譯著作的範本，在朝鮮語言學、文學研究方面，具有重要的價值。

月愛三昧

釋尊所入的三昧名。依北本《涅槃經》卷十九所載，如來於涅槃會上，爲去除阿闍世王的身瘡而住入此三昧大放光明，阿闍世王之苦惱因而除去。

此三昧之所以稱爲「月愛」，可就六義言之：

(1)如月光能開敷一切優婆羅華，此三昧能令衆生開敷善心。

(2)如月光使一切行路人心生歡喜，此三昧能令修習涅槃道者心生歡喜。

(3)如每月初一至十五日的月光，形色光明逐漸增長，此三昧亦能令初發心者諸善根漸增長，乃至具足大般涅槃。

(4)如每月十六日至三十日的月光，形色逐漸損減，此三昧光明所照處亦能令所有煩惱漸滅。

(5)如盛熱時常思月光即除鬱熱，此三昧能令衆生除貪惱熱。

(6)如滿月爲衆星之王，有甘露味使人愛樂，此三昧亦爲諸善之王，有甘露味而爲一切衆生愛樂。因此名爲月愛三昧。

〔參考資料〕《法華經玄義》卷五(上)；《維摩經玄疏》卷四；《涅槃經會疏》卷十八。

月燈三昧經（梵 Samādhi-rāja，藏 Chos-thams-cad kyi raṅ-bshin mñam-pa-ñid rnam-par-spors-pa tiṅ-ṅe ḥdsin gyi rgyal-po）

十卷。高齊・那連提耶舍譯。又稱《入於大悲大方等大集說經》、《大方等大集月燈經》。收在《大正藏》第十五册。

經中述說佛在王舍城耆闍崛山時，回答月光童子所問，云依平等心、救護心、無礙心、無毒心及在因地所修的無量三昧，而得菩提。或成就施、戒、忍辱等法，則得諸法體性平等無戲論三昧。又說，菩薩應當成就善巧，住於不放逸，修神通之業本，行財施、捨身。佛亦提及自己在因中所行的施、戒等，以明若具足修學身戒，則可招得相好（容貌莊嚴）及一切戒。

費長房在《歷代三寶紀》卷九所說的「月燈三昧經，十一卷，高齊・那連提耶舍，天保八年（557）於天平寺出。」即是本經，具有序、正、流三分，乃一世碩德奉詔而譯，故文章流利。譯出之時，有彥琮制序，但今已不傳。其卷帙，在宋、元、明三藏中作十一卷，唯獨麗本爲十卷。其梵本及西藏本皆存，現存的梵本單題爲《三昧王》（Samādhi-rāja），而梵文《大乘集菩薩學論》（Sikṣasamuccaya）則稱之爲《三昧王月燈經》（Samādhi-rāja-candra-pradīpa-sūtra）。

又，本經有二異本，其一題爲《月燈三昧燈》，又稱《文殊師利菩薩十事行經》、《逮慧三昧經》，一卷，劉宋・先公譯，收在《大正藏》第十五册。相當於那連提耶舍十卷本中的第六卷。內容亦具備序、正、通三分，由長行及重頌構成。乃佛對文殊師利童子，就布施等六度行及空觀，乃至分衛等說十事。故稱《文殊師利菩薩十事行經》。《法經錄》記載劉宋・先公譯《月燈三昧經》第七卷異譯者，即是此經。

另一譯本亦題爲《月燈三昧經》。一卷。收在《大正藏》第十五册。雖題劉宋・先公譯，然據經中後記所言，恐爲後漢・安世高所譯。其內容旨趣略同那連提耶舍十卷本中的第五卷後半。然內文全異。僅有正宗分，而無序分、流通分。乃就最初的三界終至道識等九十餘種法門立六行說明。此經在宋、元、明三本中缺，唯獨麗本尚存。

本經在中國及日本，雖不甚流行，然於尼泊爾，則爲九法之一。中觀學派之大成者月稱之《入中論》、《中論釋》，及其後繼者寂天之《大乘集菩薩學論》等書，皆常引用本經，故知本經爲中觀學派之重要經典。

〔參考資料〕《法經錄》卷一;《開元釋教錄》卷六;《大乘佛典》第十冊、第十一冊(中央公論社);R. C. Chandra Das & P. H. Vidyābhūsan《Samādhirāja》;K. Qėgamey《Three Chapters from the samadhirājasūtra》;N. Dutt《Gilgit Manuscript》。

木魚

法器名。古代的木魚又稱木魚鼓、魚鼓或魚版,其形狀、用法均與後世不同。《釋氏要覽》卷下〈雜記〉犍稚條云(大正54·304a):「鐘磬、石板、木板、木魚、砧槌,有聲能集衆者皆名犍稚也。」《勅修百丈清規》卷八〈法器章〉木魚條云(大正48·1156a):「齋粥二時長擊二通,普請僧衆長擊一通,普請行者二通。」由此可知,古代的木魚是板狀(挺直的魚形),主要用以集合僧衆。

至於為何為作魚形,《釋氏要覽》云(大正54·304a):「今寺院木魚者,蓋古人不可以木朴擊之,故創魚象也。又必取張華相魚之名,或取鯨魚一擊蒲牢為之大鳴也。」《勅修百丈清規》則云(大正48·1156a):「相傳云,魚晝夜常醒,刻木象形擊之,所以警昏惰也。」

關於它的起源,日本·成尋在《參天台五臺山記》卷三〈宋神宗熙寧五年八月八日〉條云:實性院本名清泰寺,中有傅大士像供人禮拜燒香。院主長老謂諸寺打木魚鼓召集行者,乃源於傅大士。往昔,大士覓頭陀於嵩山時嘗打魚鼓,頭陀即應鼓聲而來。其後,天下大小寺院均以木魚鼓集合大衆。又,有認為木魚是隋代沙門志林所造,但因史料缺乏,無從採信。此外《增修敎苑清規》卷下〈法器門〉木魚條又有另一傳說(卍續101·791上):

「婆沙云:有僧違師毀法,墮魚身,背上一樹,風濤搖攏,出血苦痛。本師渡海,魚遂作孽云:汝不敎我,致墮魚報,今欲報怨。師曰:汝名甚麼。魚曰:某甲。師令懺悔,復為設水陸追拔。夜夢,魚曰:已脫魚身,可將我樹捨寺,以親三寶。師果見魚樹,刻魚形,懸掛警衆。」

至於現今誦經、禮佛時所使用,頭尾相接的團圓形木魚,可能是明代的產物。明·王圻《三才圖會》即謂:「木魚,刻木為魚形,空其中,敲之有聲。(中略)今釋氏之贊、梵唄皆用之。」並繪圖說明。《禪林象器箋》〈唄器門〉也說:

「按圖會木魚圖,魚頭尾自相接,其形團欒。今清國僧稱木魚者,作龍二首一身,鱗背兩口相接,銜一枚珠之形,亦空肚團欒。蓋與圖會木魚同,諷唱時專敲之以成節。」

其中所謂改魚身作龍頭,可能是取《羣籍一覽》卷上所載劉斧《摭遺》所謂「魚可化龍,凡可入聖」之義。

一般,木魚都是橫穿腹部中央,作中空的團欒形,頭部、鱗甲、龍珠等多限以黑漆,押上金箔,其它部分則塗以朱紅;安於小布團上,以包皮的木槌敲擊腹部中央。至於體積大小,普通是徑一尺乃至六尺,較小的則有三寸乃至五寸等。現今台北金山樂園中,安有一高七尺半、寬六尺的巨型木魚,並搭配一支長八尺四寸,重六十公斤的大木槌,全部由樟木雕造而成,堪稱一絕。

〔參考資料〕《古尊宿語錄》卷十四;《雪峯義存禪師語錄》卷下;《入衆日用》;《黃檗清規》;《洞上伽藍雜記》;《忍辱雜記》卷下;《海錄》卷十七;《持寶通覽》卷中。

木患子

植物名。又作木槵子、無患子。梵名作阿唎瑟迦紫,或作阿唎瑟迦柴(出自《千手千眼大悲心陀羅尼經》)。屬無患子科的落葉喬木,高七、八公尺。夏季開黃色小花,花後結實,形圓,果皮堅硬;內有種子,色黑而堅,可作念珠。印度自古即用此種子製念珠,故《木槵子經》云(大正17·726a):「若欲滅煩惱障、報障者,當貫木槵子一百八,以常自隨。」我國在初唐時也以之製念珠。《續高僧傳》

卷二十道綽傳（大正50·594a）：「穿諸木欒子以爲數法，遺諸四衆，教其稱念。」此處之「木欒子」即木患子的一種。

有關以木患子作念珠以之爲信佛修行之輔助工具一事，有《木槵子經》一卷記載其事。該經收在《大正藏》第十七册。譯者不詳。內容敍述佛在王舍城鷲峯山時，毗舍離國王遣使至佛陀所，問解脫衆苦的方法。佛告以貫串木槵子一百零八個，常持之唱佛、法、僧三寶名，稱念一聲即過一木槵子，如是若滿二十萬遍，則身心不亂，命終時得生第三焰天。若復滿一百萬遍，當得斷除百八結業，永斷煩惱根云云。

〔參考資料〕《陀羅尼集經》卷十功德天像法；《念佛三昧寶王論》卷中；《本草綱目》；《增廣本草綱目》卷三十五（下）無患子條；《慧琳音義》卷三十七。

木蘭色

即赤黑色。木蘭是樹名，《本草綱目》卷三十七載，木蘭產於零陵山谷及大山，皮似桂而香。《四分律行事鈔》卷下之一云（大正40·105c）：「予於蜀郡親見木蘭樹皮，赤黑色，鮮明，可以爲染，微有香氣，亦有用作香者。」

佛教將此木蘭色與青、黑共稱爲三種壞色（durvarnī）以之爲比丘染製袈裟所用的三種如法之顏色。《摩訶僧祇律》卷十八載（大正22·369b）：「若比丘得新衣，當三種壞色，若一一壞色青、黑、木蘭。（中略）木蘭者，若呵梨勒、醉醯勒、阿摩勒，如是比生鐵上磨持作點淨，是名木蘭。」此樹之染色稱爲木蘭染，用木蘭染所製的法衣，稱爲木蘭衣。後世法衣所用之染色雖不確定，但重戒律者多著木蘭衣。

〔參考資料〕《四分律》卷十六；《十誦律》卷十五；《有部百一羯磨》卷九；《大比丘三千威儀》卷下；《釋門章服儀》；《四分比丘尼鈔》卷二；《五分律》卷九；《佛像標幟義圖說》卷上；《佛門衣服正儀編》。

木村泰賢（1881～1930）

日本佛教學者。岩手縣人。曾任曹洞宗東慈寺住持。後入東京帝國大學從學於井上哲次郎、村上專精、高楠順次郎、姉崎正治等人。明治四十二年（1909）畢業於東京大學印度哲學科。大正元年（1912）擔任東京大學講師。三年十月完成《印度哲學宗教史》，翌年以《印度六派哲學》一書得到學士院獎。其後，留學英國。大正十二年提出《阿毗達磨論の研究》一書，獲得東京大學文學博士學位，並陞任教授。昭和五年死於心臟病，葬於神奈川縣鶴見的總持寺。

其著作除上述者外，另有《原始佛教思想論》、《小乘佛教思想論》、《大乘佛教思想論》等書，均收在《木村泰賢全集》之中。氏爲近代日本阿毗達磨佛教研究之泰斗，對巴利語佛教文獻與漢譯佛典的比較研究也有很大的貢獻。

◉附：林傳芳《日本的佛學研究》（摘錄）

木村泰賢（1881～1930）是高楠順次郎的弟子，頗受高楠氏的賞識，東大畢業後的第三年（1912）就被推薦擔任印度哲學的講師。他才氣橫溢，著作很多，1914年與高楠氏共著《印度哲學宗教史》，這是第一部有系統的整理出印度哲學宗教的良書。第二年單獨出版《印度六派哲學》，此書的刊行，使木村一躍而成日本學壇的聞人，同時也使木村名垂不朽。這時他才三十六歲。越一年的1916年，帝國學士院對於其《印度六派哲學》的著作授予恩賜賞（這是對於有獨創性的學術著作或研究成果，由學士院推選以天皇名義賜予的，原則上一年只賜給一位成績最優的，第二位以下則賜學士院賞），這是佛學界人士獲此榮譽的第一人。1917年升任副教授，越二年往英、德留學。1922年陸續刊行《原始佛教思想論》、《阿毗達磨論的研究》，次年獲文學博士學位（博士

論文即《阿毗達磨論的研究》），同年升敎授，擔任印度哲學第一講座，此時可說是木村氏的黃金時代。說到他的學風，「博士效近代史學的方法，對於經典亦不忘却原文的批判，依確實的文獻，試行合理的立論。雖然這樣，但不拘執於實證的論理，而能正確地直觀和解明宗敎思想的本質。這一點，特別在近代佛敎學開拓期的那個時候，作了重要的貢獻。」（見《木村泰賢全集》刊行委員會代表宮本正尊等人的刊行序言）木村氏不但在學術界，就是在文化界也是當時最活躍的人物之一。惜天不假年，於1930年逝世，年方五十。他逝世後門人將他的遺稿整理出版，有《小乘佛敎思想論》、《大乘佛敎思想論》。（以上多據《木村泰賢博士年譜略》。《木村泰賢全集》已由大法輪閣重版。又，除了《阿毗達磨論的研究》以外均有中譯本）

〔參考資料〕 《木村泰賢年譜》；《木村泰賢敎授追悼號》（宗敎硏究新七之四）。

木食遊行僧

日本佛敎用語。主要指江戶時代，斷除火食與肉食，而周遊各國修行的民間佛敎徒。又稱木食僧、木食上人。所謂木食，是斷五穀，常食果實。此類僧衆一方面巡行諸國，勸導民衆念佛，或加持祈禱，一方面雕刻特殊的木雕佛。其所行與山岳信仰的關係頗深。

始祖是獲得豐臣秀吉崇信的眞言宗僧木食應其，但給予江戶時代之木食僧深遠影響者，卻是與應其大致同時代的彈誓。彈誓爲修苦行的念佛高僧，曾將以鎌刀雕成的阿彌陀像（即鎌佛）施捨民衆。其法流中，有但唱、長音、晴眼、音阿、山居等木食僧，皆擅佛像雕刻。而以雕微笑佛聞名的木食行道，亦曾受彈誓及所屬法流的影響。

此派之中，較負盛名的有圓空、白道、德本、觀正等人。此外，也有許多無名木食僧存在。彼等超越旣成敎團的界限，遊行各地，推行與民衆生活緊密相連的宗敎活動，以期吸引衆人信仰。

止觀

「止」是梵語śamatha（奢摩他）的意譯，「觀」是梵語vipaśyana（毗鉢舍那）的意譯。「止觀」是印度佛敎修行方法中的兩大支柱。在我國的天台宗之中更成爲禪定方法中的特殊法門。茲分釋如次：

(一)「止」即指精神統一而達無念無想的寂靜狀態，「觀」指以智慧思惟觀察某一特定的理趣或事物。在戒定慧三學之中，「止」屬於定學的領域，「觀」則爲慧學所概括。三界的止觀比重各有不同。色界四禪定是「觀」慧勝，無色界四無色定以「止」爲勝，欲界定則唯有「觀」而無「止」。總而言之，在欲界、色界、無色界之三界中，層次愈高，「觀」的比重愈少，而「止」則逐漸加强，至無色界最上的非想非非想處定或滅盡定時，完全沒有「觀」（慧）的作用，而成無念無想的狀態。在各級禪定之中，第四禪止觀均等。佛即在止觀均等的狀態中，進入其成道或入滅的境界。

(二)爲天台宗的根本敎義。天台智顗最重止觀法門，將之分爲漸次止觀、不定止觀、圓頓止觀三種，依次在《釋禪波羅蜜次第法門》、《六妙法門》、《摩訶止觀》三書中說此三種止觀。又著《小止觀》略述止觀法門。文中曾謂止觀是證入涅槃（泥洹）境界的要法。其文云（大正46・462b）：

「若夫泥洹之法，入乃多途，論其急要，不出止、觀二法。所以然者，止乃伏結之初門，觀是斷惑之正要；止則愛養心識之善資，觀則策發神解之妙術；止是禪定之勝因，觀是智慧之由藉，若人成就定、慧二法，斯乃自利、利人法皆具足。」

此外，關於止觀雙修，雖有人主張不必從修止入手，可以一開始便直接修觀。謂修到證入毗婆舍那（觀）時，也就同時可證得奢摩他（止），而達到止觀雙運的境界。但智顗、宗喀巴及一般小乘、大乘佛敎定學的說法，則認

爲須從修止入門，繫心一緣，漸入靜定。至能隨意恒久入定，達第九住心時，則可在此寂定心中修觀，觀修至妄念消滅，明了眞實時，心更寂定，發身心輕安，定慧雙得。此名「止觀雙運」。如《瑜伽師地論》卷三十一載（大正30·458b）：

「若有獲得九相心住中第九相心住，謂三摩呬多，彼用如是圓滿三摩地爲所依止，於法觀中修增上慧。彼於爾時由法觀故，任運轉道無功用轉，不由加行，毗鉢舍那淸淨鮮白，隨奢摩他調柔攝受，如奢摩他道攝受而轉，齊此名爲奢摩他、毗鉢舍那二種和合平等俱轉，由此名爲奢摩他、毗鉢舍那雙運轉道。」

◉附一：〈止〉（摘譯自《望月佛教大辭典》等）

止（梵 śamatha，巴 samatha，藏 shi-gnas），謂諸想止息，其心寂靜。梵語奢摩他（śamatha）之譯，乃止寂之意。《瑜伽師地論》卷四十五云（大正30·539c）：「菩薩即於諸法無所分別，當知名止。」《大乘起信論》云（大正32·582a）：「所言止者，謂止一切境界相，隨順奢摩他觀義故。」又，法藏《大乘起信論義記》卷下（末）釋云（大正44·282c）：「先由分別作諸外塵，今以覺慧唯識道理破外塵相，塵相即止無所分別，故云止。此是方便也，順奢摩他等者，正顯止也；奢摩他此翻云止，但今就方便存此方語，約正止，存梵言故也。」

《摩訶止觀》卷一之二在解釋圓頓止觀的部分，以寂而常照名觀，以法性寂然名止；卷三之一更廣釋止之名，立止息、停止、對不止止三義加以詳述。此外，《法界次第》卷上在六妙門的止門中云（大正46·673b）：息心靜慮，名之爲止。（中略）凝心寂慮，心無波動，則諸禪定自然開發。」又《唯識論了義燈》卷五（本）以止爲定之七名之一，云（大正43·753b）：「六奢摩他，此云止也。（中略）唯有心淨定，不通散位。」

另外，《成實論》卷十五云（大正32·358a）：「止名定，（中略）止能遮結。」〈安般守意經序〉就數息觀云（大正15·163a）：「又除其一注意鼻頭，謂之止也。得止之行，三毒四走五陰六冥諸穢滅矣。」《大方等大集經》卷二十二就不淨觀等云（大正13·159b）：「奢摩他者，名之爲滅，能滅貪心瞋心亂心。（中略）若有比丘，深自思惟，我之貪心唯觀不淨乃能壞之，瞋恚之心慈能壞之，十二因緣能壞愚癡，是名奢摩他相。」

關於修「止」漸進之階，智顗《釋禪波羅蜜次第法門》中謂有四住心：粗住心、細住心、欲界定、初禪未到地定。而《六門教授習定論》中稱有九住心：初住、正念住、覆審住、後別住、調柔住、寂靜住、最極寂靜、功用住、任運住。後者之九住心，宗喀巴《菩提道次第略論》中引述頗詳。依《菩提道次第略論》所說，修定得止，專指入初禪未到地定而言。

又，修止中生起散亂、掉舉的原因，主要是攝心繫緣用力過猛所致。其對治法，依諸經論所述，大略有：(1)及時覺知，提起正念。(2)繫心臍中。(3)修數息或瓶氣。(4)暫停修止，專修對治。(5)緩放其心，務令自然。修止中生起昏沉的原因，主要則是攝心過於緩懈，太向內攝，或飲食、睡眠不調，食過飽、睡不足或睡過頭所致。其對治法，諸經論所說大略有：(1)及時覺知，策舉其心。(2)以觀治沉，令心明利。(3)觀想光明。(4)繫念於止或修「風心與虛空相合法」。(5)暫停修止。

◉附二：〈觀〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

「觀」指住於定心，以慧推求思察某一特定的理趣或事物之謂。相關的語詞有觀念、觀察、觀法、觀行、觀門等。所謂「觀」是梵語毗鉢舍那（vipaśanā）的譯語，相對於「止」（原語爲奢摩他，śamatha）而言；指由「止」使心止於一境，再由「觀」顯現分明照見之。此外，意指止觀均行的「優畢叉」（upekṣā），或意指靜慮均等的「禪那」（dhyāna）也往往被譯作「觀」。但是，「觀」是修

道上的要行，各宗派的見解均不相同，故不必侷限於原語的意思。

關於「觀」，《大乘起信論》謂（大正32・582a）：「所言觀者，謂分別因緣生滅相，隨順毗鉢舍那觀義故。」《淨土論》（大正26・231b）：「云何觀察，智慧觀察，正念觀彼，欲如實修行毗婆舍那故。」《往生論註》卷下釋云（大正40・836a）：「譯毗婆舍那曰觀，但汎言觀義亦未滿，何以言之，如觀身無常、苦、空、無我、九相等，皆名為觀，亦如上木不得名椿柘。」又如《大乘義章》卷十（大正44・665c）：「外國名毗婆舍那，此翻名觀；於法推求簡擇名觀，觀達稱慧，（中略）伺求之觀觀數為體，照法之觀慧數為體。」正是針對毗婆舍那之觀而言；而《往生論註》所表示毗婆舍那的眞意義是指照慧究竟之位，乃是狹義的「觀」，與廣義的「觀」不同。

有關「觀」的字義，《往生論註》卷下云（大正40・836a）：「心緣其事曰觀，觀心分明曰察。」慧遠《觀經義疏》卷本說，繫念思察以為觀。智顗《摩訶止觀》則舉出貫穿、觀達、對不觀三義以解「觀」之意涵。善導的《觀經疏》〈玄義分〉（大正37・247a）：「言觀者照也，常以淨信心手，以持智慧之輝，照彼彌陀正依等事。」《宗鏡錄》卷三十六則以觀矚、觀察二義說明「觀」（大正48・623c）：「言觀一字，理有二種：㈠觀矚，㈡觀察。觀矚者，如前五識緣五塵境，矚對前境，顯現分明無推度故，現量性境之所攝故。次觀察者，向自識上，安模建立伺察推尋境分劑故，今立觀門即當第二觀察。」《觀經疏傳通記》卷三則另加觀知，成為三種（大正57・532b）：「㈠觀矚，謂如眼見色，經云嚴顯可觀，又云不能遠觀，又光記（卷二）引婆沙釋色名有見云，以眼名見，觀照色故。㈡觀知，謂解知故，序分義云如來觀知歷歷了然。因明入正理論云，言比量者謂藉衆相而觀於義。㈢觀行，謂今十三觀等即是也。」這些都是在說明「觀」字的意思。觀念、觀察等行法相當於《宗鏡錄》所說的第二義、《觀經疏傳通記》的第三義。

「觀」的種類甚多，大小乘也都曾提到，如《大乘起信論》說，修習觀者，當觀一切世間有為之法，無得久停，須臾變壞（無常觀）；一切心行念念生滅，以是故苦（苦觀）；應觀過去所念諸法恍惚如夢，應觀現在所念諸法猶如電光，應觀未來所念諸法猶如於雲忽爾而起（無我觀）；應觀世間一切有身悉皆不淨，種種穢汚無一可樂（不淨觀；以上四觀為自利觀）。如是當念一切衆生從無始世來，皆因無明所熏習故令心生滅，已受一切身心大苦，現在即有無量逼迫，未來所苦亦無分齊，難捨難離而不覺知，衆生如是甚為可愍（大悲觀，為利他觀）。作此思惟，即應勇猛立大誓願，願令我心離分別故，遍於十方修行一切諸善功德盡其未來，以無量方便救拔一切苦惱衆生，令得涅槃第一義樂（大願觀）。以起如是願故，於一切時一切處，所有衆善隨己堪能，不捨修學心無懈怠（精進觀）。又，《宗鏡錄》卷三十六（大正48・623b）：「夫觀門略有二種：㈠依禪宗及圓教，上上根人直觀心性，不立能所，不作想念，定散俱觀內外咸等，即無觀之觀，靈知寂照；㈡依觀門，觀心似現前境，雖權立假相，悉從心變，如觀經中立日觀、水觀等十六觀門；上生經中觀兜率天宮、彌勒內院等。」此二者中，前者是理觀，後者是事觀。元照《觀經義疏》卷上（大正37・281b）：「一代時教所明觀法略為五例：㈠總觀諸法，如經觀一切法空等。㈡別觀自心，如止觀、還源觀、法界觀、淨心觀等。㈢或但觀色，經云觀身實相，觀佛亦然，及不淨、白骨等。㈣兼觀色心，經云照見五蘊空、十二入、十八界、數息等。㈤對觀勝境，即如諸經觀佛菩薩等。」

此外，其它種類尚多。「觀」雖是伴隨「止」的定行，但如《大集經》卷九所舉的二十八個「觀」卻也通於散善。

關於各宗對「觀」的主張，小乘是以四諦觀為聲聞之因，以十二因緣觀為緣覺之行。大

乘中，法相宗立五重唯識觀；三論宗設八不中道觀；華嚴宗用四法界觀；天台宗用一心三觀；眞言宗用阿字觀、五相成身觀。而法相、華嚴多說觀道，天台宗多說觀心，眞言宗多說觀行。又，淨土教依《觀無量壽經》有觀彌陀依正二報的十三觀；《淨土論》在五念門之一立觀察門，而〈散善義〉在五正行之一立觀察正行。聖道門諸宗皆以「觀」爲第一要道；淨土門則以稱名念佛爲第一要行，認爲「觀」是它的助業。

◉附三：〈三止三觀〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

三止三觀是「三止」與「三觀」的併稱，爲天台宗用語。謂止觀兩門的體相各有三種類別。三止，謂體眞止、方便隨緣止、息二邊分別止。三觀，謂二諦觀、平等觀、中道第一義諦觀。關於三止，《摩訶止觀》卷三（上）云（大正46・24a）：

「巧度止有三種：㈠體眞止，㈡方便隨緣止，㈢息二邊分別止。㈠體眞止者，諸法從緣生，因緣空無主，息心達本源，故號爲沙門。知因緣假合，幻化性虛，故名爲體。攀緣妄想，得空即息，空即是眞，故言體眞止。㈡方便隨緣止者，若三乘同以無言說道，斷煩惱入眞，眞則不異，但言煩惱與習有盡不盡。若二乘體眞不須方便止，菩薩入假正應行用。知空非空故言方便，分別藥病故言隨緣，心安俗諦故名爲止。經言：動止心常一亦得證此意也。㈢息二邊分別止者，生死流動，涅槃保證，皆是偏行偏用不會中道。今知俗非俗俗邊寂然，亦不得非俗空邊寂然，名息二邊止。」

此中，俱觀二諦，依偏眞起行爲體眞止；俱觀二諦，依偏俗起行爲方便止；遮前二偏會中道爲息二邊止。蓋此三止係隨三觀之義而立其名，故《摩訶止觀》卷三（上）云（大正46・24a）：「此三止名雖未見經論，映望三觀隨義立名。釋論云：菩薩依隨經教爲作名字名爲法施。立名無咎。若能尋經得名，即懸合此義。」

關於三觀，《摩訶止觀》卷三（上）云（大正46・24b）：「觀有三，從假入空名二諦觀，從空入假名平等觀，二觀爲方便道得入中道，雙照二諦，心心寂滅自然流入薩婆若海，名中道第一義諦觀。此名出瓔珞經。」其中，觀差別之萬境即一切皆空爲二諦觀，達皆空之理後，見諸法之實理爲平等觀，雙遮雙照有無一異等爲中道第一義諦觀。

然而此三止三觀，與止觀釋名所出三義其名相似而義則不同。故《摩訶止觀》卷三（上）云（大正46・24a）：

「詳此三止與前釋名名髣髴同，其相則異。同者，止息止似體眞，停止止似方便隨緣，非止止似息二邊。其相則別，所謂三諦相也。前三成次三，後一具前三。何以故？如體眞止時，達因緣假名空無主流動惡息，是名止息義。停心在理正是達於因緣，是停止義。此理即眞，眞即本源，本源不當止與不止。是非止止。此三義共成體眞止相。若方便止時，照假自在，散亂無知息，是止息義。停心假理，如淨名入三昧觀比丘根性，分別藥病，是停止義。假理不動是非止止。

如是三義共成方便隨緣止相也。息二邊時，生死涅槃二相俱息，是止息義，入理般若名爲住緣心中道，是停止義。此實相理非止不止，是不止止義。如此三義共成息二邊止相。故與前永異。（中略）此三觀與前三觀名一往似同，義相則異。同者，前是貫穿觀諸虛妄似從假入空也。前觀達觀達，理理和達事事和，似入假平等觀也。前不觀觀似中道也。其相異者，前是一諦相，今是三諦相。又前三觀通成後三，後三具前三。所以者何？如從假入空破四住磐石。此豈非貫穿義。所入之空空即是理，智能顯理即觀達義。此之空理即是非觀觀義。如此三義共成入空觀相也。

從空入假亦具三義。何以故？識假名法破無知障，即是貫穿義，照假名理分別無謬，即觀達義，假理常然即不觀觀義也。此三義共成假

觀相。中觀之觀亦具三義。空於二邊即貫穿義，正入中道即觀達義，中道法性即不觀觀義。如此三義共成中道觀相。」

以上所明，是約通教巧度之止觀而論其體相。若就圓頓止觀分別之，是三一一三，此等諸義總在一心。《摩訶止觀》卷三（上）云（大正46．25b）：

「體無明顛倒即是實相之眞，名體眞止。如此實相遍一切處，隨緣歷境，安心不動，名隨緣方便止。生死涅槃靜散休息，名息二邊止。體一切諸假悉皆是空，空即實相，名入空觀。達此空時，觀冥中道，能知世間生滅法相，如實而見，名入假觀。如此空慧即是中道無二無別，名中道觀。體眞之時，五住磐石砂礫一念休息，名止息義。心緣中道入實相慧，名停止義。實相之性即非止非不止義。又此一念能穿五住達於實相，實相非觀亦非不觀。如此等義但在一念心中。不動眞際而有種種差別。」

關於三止三觀的參考資料，參見《止觀輔行傳弘決》卷三之二、《止觀輔行搜要記》卷三、《止觀義例》、《止觀隨釋》卷三、《止觀輔行傳弘決助覽》卷一、《摩訶止觀私記》卷三、《摩訶止觀見聞添註》卷三之乾、《摩訶止觀復眞鈔》卷二。

◉**附四：〈三種止觀〉**（摘譯自《佛教大辭彙》）

三種止觀，略稱三止觀。指天台宗所立的漸次止觀、不定止觀、圓頓止觀三種。係天台智者大師秉承南嶽慧思禪師之意而廣說者，茲略述如次：

⑴**漸次止觀**：略稱漸次觀，爲初淺後深之觀，猶如登梯之由低至高；即由淺及深，終令歸於實相。《摩訶止觀》卷一（上）謂（大正46．1c）：

「漸初亦知實相，實相難解漸次易行，先修歸戒翻邪向正，止火血刀達三善道。次修禪定止欲散網，達色無色定道，次修無漏止三界獄，達涅槃道；次修慈悲止於自證，達菩薩道；後修實相止二邊偏，達常住道；是爲初淺後深，漸次止觀相。」

又，《法華玄義》卷十（上）亦云（大正33．806b）：

「漸次觀，從初發心爲圓極故，修阿那波那十二門禪，即是根本之行，故云凡夫如雜血乳。次修六妙門、十六特勝、觀練熏修等，乃至道品四諦觀等，即是聲聞法，如淸淨乳行也。次修十二緣觀，即是緣覺如酪行也。次修四弘誓願、六波羅蜜，通藏菩薩所行事理之法，皆如生蘇行也。次修別教菩薩所行之行，皆如熟蘇，故云菩薩如熟蘇也。次修自性禪入一切禪，乃至清淨淨禪，此諸法門，能見佛性，住大涅槃，眞應具足，故名醍醐行也。」

此中，《法華玄義》因是略辯，故不先說修歸戒等。

⑵**不定止觀**：略稱不定觀，爲深淺不定之觀，恰如金剛寶爲日光所照射，其色彩不定，或淺或深；即或就事或就理，而成實相者。《摩訶止觀》卷一（上）謂（大正46．1c）：「不定者，無別階位，約前漸後頓，更前更後，互淺互深，或事或理，或指世界爲第一義，或指第一義爲爲人對治，或息觀爲止，或照止爲觀，故名不定止觀。」《法華玄義》卷十（上）亦云（大正33．806c）：

「不定觀者，從過去佛深種善根，今修證十二門，豁然開悟得無生忍，即是毒在乳中，即能殺人也。若坐證不淨觀九想、十想、背捨、勝處、有作四聖諦觀等，因此禪定豁然，心開意解，得無生忍，即是毒至酪中殺人也。若有人發四弘誓願，修於六度，體假入空無生四諦觀，豁然悟解得無生忍，即是毒至生蘇殺人也。若人修行六度，修從空出假，修無量四諦觀，豁然心悟得無生忍，是毒至熟蘇而殺人也。若有坐禪，修中道自性等禪正觀，學無作四聖諦行法華、般舟等四種三昧，豁然心悟得無生忍，即是醐醍行中殺人也。」

上引二文，所明有所不同，《玄義釋籤》卷二十就此加以會通，謂（大正33．957c）：

「不定但寄漸次論發不定，若彼止觀但論從

師所受修行不定，故彼文云，或漸或頓或止或觀，即云天台傳於南嶽，不可從師傳於所發是故不同，此約昔聞今隨修觀所發不定。」

此外，尊舜的《摩訶止觀見聞》卷一（中），依據《摩訶止觀》之意，謂不定止觀是或漸或頓，不專一法，或理或事，行相屢換。

(3)圓頓止觀：略稱圓頓觀，為初後不二之觀，恰如有通力者之騰空，不論是近於地上的空，或是萬仞的空，其空無別，初後不二，正觀實相。《摩訶止觀》卷一（上）謂（大正46・1c）：

「圓頓者，初緣實相造境即中無不眞實，繫緣法界，一念法界，一色一香無非中道，己界及佛界、衆生界亦然。陰入皆如無苦可捨，無明塵勞即是菩提無集可斷，邊邪皆中正無道可修，生死即涅槃無滅可證，無苦無集故無世間，無道無滅故無出世間，純一實相。實相外更無別法，法性寂然名止，寂而常照名觀，雖言初後無二無別，是名圓頓止觀。」

《法華玄義》卷十（上）亦云（大正33・806b）：「圓頓觀，從初發心即觀實相，修四種三昧行八正道，即於道場開佛知見得無生忍，如牛食忍草即得醍醐，其意具在止觀。」《摩訶止觀》卷四極力讚說止觀明靜，前代未聞；全書設十六章，以二十五法為圓頓的遠方便，以不思議的十乘十境為圓頓的能所觀且揭出圓頓止觀較前二種止觀優越的緣由。十六章中的第六章〈明方便〉謂（大正46・35c）：「今就五品之前假名位中，復論遠近，二十五法為遠方便，十種境界為近方便，橫竪該羅十觀具足，成觀行位能發眞似。」第七章〈正修止觀〉謂（大正46・49a）：

「開止觀為十：㈠陰界入，㈡煩惱，㈢病患，㈣業相，㈤魔事，㈥禪定，㈦諸見，㈧增上慢，㈨二乘，㈩菩薩。（中略）此十種境始自凡夫正報終至聖人方便，陰入一境常自現前，若發不發恒得為觀，餘九境發可為觀，不發何所觀。（中略）觀心具十法門：㈠觀不可思議境，㈡起慈悲心，㈢巧安止觀，㈣破法遍，㈤識通塞，㈥修道品，㈦對治助開，㈧知次位，㈨能安忍，㈩無法愛也。（中略）此十重觀法橫竪收束，微妙精巧，初則簡境眞僞，中則正助相添，後則安忍無著。意圖法巧該括周備，規矩初心，將送行者到彼薩雲，非闇證禪師誦文法師所能知也，蓋由如來積劫之所勤求，道場之所妙悟，身子之所三請，法譬之所三說，正在茲乎。」

因此，《止觀輔行》卷一之二解釋圓頓之義，謂（大正46・150a）：「圓頓者，圓名圓融圓滿，頓名頓極頓足，又圓者全也。（中略）即圓全無缺也，體非漸成故名為頓，體雖極足須以二十五法為前方便，十法成觀而為正修。」此外，同書卷三之四謂（大正46・248a）：「足極二名有通有別，通則俱通初後，別則極後足初，初心所觀萬法具足，惑盡德滿至後方極。」

關於圓頓止觀的境體，《摩訶止觀》說陰入境等十境為所觀境體，但若實際尅示境體，係就五陰中的識陰，特別取第六識心王。若於此不得觀益，則更取五陰中的色受想行四陰及十二入、十八界，或另取歷緣對境，即對色聲香味觸五塵而起的前五識。取陰入境而成觀時，若起宿世煩惱，則更取它為觀境，若其時生病，則又取它，如是乃至取業境為其觀境。圓頓行人，由於修觀的場所，以致所觀的境體有種種不同，但取第六識心王為體，則是不變的。因此，《摩訶止觀》卷五之二云（大正46・52a）：「若欲觀察須伐其根，如炙病得穴，今當去丈就尺，去尺就寸，置色等四陰，但觀識陰，識陰者心是也。」《止觀輔行》卷五之二亦云（大正46・291a）：

「世出世陰如條如病，一念識心如根如穴。（中略）以由界入所攝寬多，陰唯有為，有為之中義兼心色，故置色存心。心名復含心及心所，今且觀心王置於心所，故初觀識，餘下例之。問：五識、五意識及第六識，並能生於受等三心，何等識心及所生三心，是今觀境？答：五識、五意識定是今境，未屬煩惱在無記故

，於第六中取能招報者，仍須發得乃屬煩惱境，餘之分別方屬今境，又此五識及五意識雖在今境，仍在下文歷緣對境中明。」

因此，宋代四明知禮極力主張在實修之際，以取近要的第六識介爾陰妄一念，爲天台止觀之正意。

日本天台將圓頓止觀的行人分成解行、直行、解行未分、本執不解四機。解行之機以第六識爲所觀境體，直行之機以八識的初念爲所觀境體，解行未分、本執不解等兩機以不起的法性爲所觀境體；這點完全異於四明知禮。

以上漸次、不定、圓頓的止觀，都是緣實相的大乘止觀，但修止觀的行人有：(1)解頓行漸的漸根性，(2)解頓而行或頓或漸的不定根性，(3)解行俱頓的頓根性等三種根性。但，三根性的行人都是解頓，齊抱圓解，這點和別教行人等大爲不同。故《止觀輔行》卷一之二就其三根性辯說（大正46・150b）：「此三止觀對根不同，事雖差殊同緣頓理，離圓教外無別根性，當知此三並依圓理分此三行名三根性。」

〔參考資料〕 (一)《長阿含經》卷九；《增一阿含經》卷十一；《中阿含》卷十五〈三十喻經〉；《成實論》卷十五。(二)《大乘止觀法門》卷一；《大乘起信論》；《華嚴五教止觀》；關口真大編《止觀の研究》、《佛教の實踐原理》；宮本正尊編《佛教の根本真理》；忽滑谷快天《禪學思想史》。

止雨法

佛教息災法之一種。謂息止淫雨、大雨、暴風雨的修法。又稱止風雨法。此法有多種，如《金剛光焰止風雨陀羅尼經》云（大正19・733c）：

「若有非時熱風冷風颸風暴雨霜雹霹靂不晴止者，右手持大身蘖嚕茶王像，觀視雲雨雷雹起處，觀置是像，請現大身蘖嚕茶王飛空騰往，搏逐一切作諸惡風暴雨霜雹雷電霹靂者，面畏心悅，奮怒大聲誦斯眞言一百八遍，得周十方七踰膳那，禁止一切惡風暴雨雷雹霹靂災害等障。」

《不動使者陀羅尼祕密法》云（大正21・26a）：「若惡風雨不止者，取棘針和白芥子，燒呪一百八遍，更誦根本呪一百八遍，非但風雨散止，其龍神等卻來擁護行者。」《大悲空智金剛大教王儀軌經》卷一云（大正18・589a）：「若欲止雨，取寒林衣置於坐下，誦此眞言即能止雨。止雨眞言曰：唵阿哩也設摩舍那畢哩夜野吽吽吽發吒。」凡此種種，不勝枚舉。

各種止雨法均有各自的本尊，如不空鉤菩薩是不空鉤菩薩法的本尊，火天是焚燒修法的本尊。此外，摩那斯龍王、迦樓羅天、不動明王、金剛薩埵、觀自在，以及由釋迦、金剛手、觀自在組成的三尊，還有前三尊加上火天及摩那斯龍王組成的五尊，也多被奉爲修此法的本尊。

〔參考資料〕 《付法傳》卷上〈金剛智〉條；《穢跡金剛禁百變法經》；《孔雀王呪經》；《大雲輪請雨經》；《法苑珠林》卷六十三。

止貢寺（藏Ḥbri-guṅ、Ḥbri-khuṅ、Ḥbri-goṅ）

又稱止貢替寺（Ḥbri guṅ mthil）。位於西藏拉薩東北修峽谷（Gsho roṅ-phu）上部的峯頂。係藏傳佛教止貢噶舉派（噶舉派的分支）的政教中心。原是帕木竹巴（Phag-mo-gru，1110～1170）的弟子木雅貢仁（Mi-ñag sgon-riṅs）所建的小僧院，1179年時轉讓予止貢法主（Ḥbri-guṅ chos-rje，1143～1217）。

止貢法主也是帕木竹巴的弟子。他在此擴建本寺，並創立止貢派。寺中的禮拜堂、僧房等建築物，係依地勢的高低而建，而由險峻的石塊及階梯相連，屹立在一萬三千呎的高地上。在大講堂的禮拜堂，有止貢法主的塔，安置法主像。講堂收藏有黃金製的曼荼羅。1290年，蒙古軍與薩迦派僧兵聯合攻擊此派，史稱「止貢林變」或「止貢寺顛覆事件」（Ḥbri-khuṅ gliṅ-log）。1315年，多咎修傑爾波（Rdo-rje rgyal-po）於此再建大塔。

〔參考資料〕 羽田野伯猷《東北大學文學部研究年報》五；L. A. Waddell《The Buddhism of Tibet》；Ch. Bell《The Religion of Tibet》；G. Tucci《Tibetan Painted Scrolls》；A. Ferrari《Mk'yen Brtse's Guide to the Holy Places of Central Tibet》。

止行二善

即「止善」與「行善」的並稱。作善事有兩方面，制止惡業稱爲止善；修行善業是爲行善。或說制止自己作惡是止善，教人止惡是行善。猶言止持作持、止惡修善、止善作善。《菩薩戒義疏》卷上釋云（大正40·567a）：「息惡不作，名之爲止；信受修習，名之爲行。佛教雖多，止行收盡。諸惡莫作即是誡門，衆善奉行即是勸門。（中略）誡門是止善，勸門悉屬行善。」

智顗認爲身三、口四等十善業，均有此止善、行善二方面。如不殺生，制止殺生之惡即止善，行放生之善即行善；不偷盜，止偷盜之惡即止善，行布施之善即行善；如是乃至第十不邪見，止撥無因果與僻信邪心之惡是爲止善；行正信、歸心正道、生智慧之善心爲行善。此亦即《法界次第初門》卷上所云（大正46·669c）：

「十善有二種：(一)止，(二)行。止則但止前惡，不惱於他；行則修行勝德，利安一切。此二通稱善者，善以順理爲義，息倒歸眞，故云順理；止則息於重倒之惡，行則漸歸勝道之善，故止行二種，皆名爲善。或加以道名，以能通至樂果也。」

此外，《百論》卷上稱止行二善爲惡止、善行之法，謂身口七支、十不善道等是「惡」，停止此等惡行即爲「止」。十善道等是「善」，信受修行此等善行即爲「行」。《律宗綱要》卷上論三聚淨戒之文中，謂攝律儀戒係止惡門，以成法身之德，攝善法戒屬作善門，以成報佛之緣。

止持作持

戒律學術語。即「止持」、「作持」的合稱。又作「止作二持」，或略云「止作」、「二持」。是指持戒的二方面，一方面由行爲的否定面（止）完成，另一方面，是由行爲的肯定面（作）完成。這兩類合稱止持作持。

成爲佛教徒的要件之一就是受戒，受戒之後則須持戒。持戒就是維護自己的身心，使之符合戒行。而所謂止持，就是防護身口，不造諸惡，亦即制止某些錯誤行爲，使其不至發生。由此而得以持其所受之戒。作持就是積極的策勵三業，對於某些善行積極去做，由此而持其所受之戒。

若與《四分律》等廣律相比配，止持戒就是比丘、比丘尼的戒本條目；作持戒就是犍度部的規定。

關於止持作持的關係，《百論》卷上〈捨罪福品〉認爲，若不止惡則不能行善，故先除塵垢後染善法。但《四分律行事鈔》卷中之四〈持犯方軌篇〉則云（大正40·91c）：

「若就修行解止持者，如止殺、盜，先修慈悲、少欲等行；以行成故，名爲作持。望境不起名止持，即止中有作也。若就修行解作持者，如欲誦戒、羯磨，先止外緣。望離麁過名止，後善行成名作，即作中有止也。」

相對於止持與作持，另有止作二犯。指二大類犯戒行爲。亦即止犯與作犯。「止犯」以不修善法爲宗，「作犯」以作惡法爲宗。道宣《四分律行事鈔》卷中釋云（大正40·91a）：「鼓動身口，違理造境，名之爲作。作而有違，汚本所受，名之曰犯。犯由作成，故曰作犯。此對作惡法爲宗。惡既作矣，必不修善，是故第二即明止犯。言止犯者，良以癡心怠慢，行違本受，於諸勝業厭不修學，故名爲止。止而有違反彼受領，故名爲犯。此對不修善法爲宗。」

〔參考資料〕《四分律行事鈔資持記》卷中四之上；《四分律行事鈔批》卷八（本）、卷十一；《四分律刪補隨機羯磨疏序》；《資持記序解並五例講義》；《資持記立題拾義》；《四分律疏》卷一、卷二（本

）。

止惡修善

「止惡」與「修善」的併稱。又名止惡行善、廢惡修善或斷惡修善。《百論》卷上〈捨罪福品〉云（大正30·168b）：

「佛略說善法二種，止相行相，息一切惡，是名止相；修一切善，是名行相。何等爲惡？身邪行、口邪行、意邪行。身殺盜淫、口妄言兩舌惡口綺語、意貪瞋惱邪見。復有十不善道，所不攝鞭杖繫閉等，及十不善道前後種種罪，是名爲惡。何等爲止？息惡不作，若心生、若口語、若受戒，從今日終不復作，是名爲止。何等爲善？身正行、口正行、意正行，身迎送合掌、禮敬等。口實語、和合語、柔軟語、利益語、意慈悲正見等。如是種種清淨法，是名善法。何等爲行？於是善法中信受修習，是名爲行。（中略）若行者不止惡不能修善。」

此中，止惡是指不作十不善業道等；修善是指修習十善等諸善，亦即佛教通戒，所謂「諸惡莫作、衆善奉行」。

智顗《菩薩戒義疏》卷上云（大正40·567a）：「次論止行二善，如有論息惡不作名之爲止，信受修習名之爲行。佛教雖多，止行收盡，諸惡莫作即是誡門，衆善奉行即是勸門。」《四分律行事鈔》卷中之四〈持犯方軌篇〉則將止持戒配於惡止，作持戒配於善行。又淨土門以根機劣不堪止持作持等，而特許隨犯隨懺之法。

〔參考資料〕《大乘義章》卷七、卷十；《無量壽經義疏》卷下；《百論疏》卷二、卷三；《中觀論疏》卷十五；《解深密經疏》卷四；《四分律行事鈔資持記》卷二十六、卷四十一。

止貢噶舉派（藏Bri-gung）

藏傳佛教噶舉派帕竹噶舉派支系之一。創始人爲止貢巴仁欽貝（'Bri-gung-pa rin-chen dpal, 1143～1217）。氏爲四川鄧柯縣人，屬居熱氏家族，世代信奉寧瑪派；青年時期，聞帕木竹巴（1110～1170）於丹薩替寺傳教，遂往修習，而成爲帕木竹巴之弟子。帕木竹巴去世後，曾短期主持丹薩替寺。後於1179年至止貢（今墨竹工卡境內）地方，在原有小寺基礎上，擴大成止貢寺（止貢替寺），並於此創立止貢噶舉派。

本派在1290年遭薩迦派攻擊，止貢寺被毀（後又重建），西藏史稱此役爲「止貢林變」。「林變」（gling-log），意謂寺院之變。十四世紀中，在與帕竹噶舉戰爭中，又遭失敗，權勢大減。1413年，本派領袖受明成祖賜封爲「闡教王」。格魯派興起後，相互戰爭，後又遭挫敗。此後勢力雖然衰落，然傳承一直延續至今。

〔參考資料〕王輔仁《西藏佛教史略》第六章；常霞青《麝香之路上的西藏宗教文化》第五章。

止觀業·遮那業

日本天台宗用語。指天台法華圓宗學生所應修學的兩種課業。又稱止觀遮那兩業、山門兩業。係最澄於延曆二十五年（806）正月上奏而制定者。其中，「止觀業」即學習《法華》、《金光明》、《仁王》等諸經，修止觀（即定慧），以達成天台圓宗三學。「遮那業」係學習《大毗盧遮那經》等，修眞言密教。修業學生，若於十條大義中通過五條以上者，列入「年分度者」中。據《天台法華宗年分學生式》所載，於十二年間修習此兩業的學生，隨其所修所學而任用之。能言能行者常住山中爲衆首，能言而不能行者爲國師，能行而不能言者爲國用。國師國用係依官符之旨，委以傳法及國講師之任。

最澄之開創比叡山，乃以顯密雙修爲其規範。然而至圓仁之時，於「遮那業」之外，另立「金剛業」及「蘇悉地業」。圓珍更加「佛頂業」（一稱「一字業」），安然置「瑜祇業」，大弘密法，遂逐漸形成天台密教。屬此宗的密教，即所謂「台密」，以區別空海所傳眞言宗的「東密」。

〔參考資料〕 《類聚三代格》卷二；《勸請天台宗年分學生式》；《顯戒論緣起》；《天台法華宗年分緣起》；《叡山大師傳》。

止觀輔行傳弘決

解釋《摩訶止觀》的著作。四十卷。唐・荊溪湛然（711～782）述。又名《摩訶止觀輔行傳弘決》、《止觀輔行弘決》、《止觀輔行》。收在《大正藏》第四十六冊。

本書是智顗之《摩訶止觀》最重要的註釋書，自古至今均廣受重視。《摩訶止觀》爲「天台三大部」之一，是智顗最重要的止觀著作。止觀是天台教義體系的精華，所說內容體大思精，後人難以輕易的把握其中妙旨。自從智顗滅度後，天台教運漸衰，異解紛起；加上當時諸宗競起，各張教旨。故智顗之法燈有漸危之勢。荊溪湛然在此一背景下出世，矢志恢復宗運，盡其一生精力弘揚天台教觀。他最致力於天台三大部的註釋，且認爲觀門爲天台學的重心，故傾全力於本書的疏解。所以要通達天台學之堂奧，本書是不能忽視的重要著作，並非尋常之註疏可比。

本書註釋態度嚴謹，並忠實於《摩訶止觀》原文的意旨，湛然在書中糾正宗內、宗外的異義，除對本派的異說加以極力指摘外，對華嚴、禪、法相諸宗也給予駁斥。湛然在書中除將廣泛之義加以要約，以明示觀門的旨趣外，並在書中表達了著者的彌陀觀、念佛義、唯識唯心事理二觀、戒體論、戒律觀、觀心持戒說、性惡論等重要的天台教義。

本書之版本，除各種大藏經所收者之外，台灣之天台傳人慧嶽將該書以新式標點分段，重新排版。內含《摩訶止觀》原文，《止觀輔行》全文，並有明・傳燈之科判。這是目前最適合現代人閱讀的版本。

湛然除此書外，另有《止觀輔行搜要記》一書，是本書的節要，並訂正本書的誤字，或將文意不詳之處加以補述。

註釋書有：宋・從義《止觀輔行傳弘決補註》，宋・有嚴《止觀輔行傳弘決助覽》四卷，宋・法照《止觀輔行傳弘決讀教記》六卷。

〔參考資料〕 《傳教大師將來台州錄》；《傳教大師將來越州錄》；《佛祖統紀》卷十、卷十一、卷二十五；《佛祖歷代通載》卷十八；《東域傳燈目錄》卷下；《續山家學則》。

比丘（梵 bhikṣu、bhikṣuka，巴 bhikkhu，藏 dge-sloṅ）

男子出家進入佛教教團，受具足戒且滿二十歲以上的修行僧。原語bhikṣu（梵語）或bhikkhu（巴利語），是由梵語「求乞」的動詞bhikṣ轉化而來的名詞，意指托鉢僧。中國將此字音譯作比丘、苾芻等；意譯作乞士、除士等。在印度，一般稱出家以後遊歷各地者爲遊行僧（梵parivrājaka，巴paribbajaka），或稱沙門（梵śramaṇa，巴samaṇa）。

在印度，比丘或沙門的生活型態是：須遵守一定的戒律，護持三衣一鉢，乞食自活，住於阿蘭若處，少欲知足，離諸世俗煩惱，精進修道，以期證得涅槃。《雜阿含經》卷四云（大正2・27a）：「所謂比丘者，非但以乞食，受持在家法。（中略）於功德過惡俱離，修正行，其心無所畏，是則名比丘。」而所謂戒律，依各部派所傳而有數目上的不同，《四分律》戒本認爲須受二百五十戒。

有關比丘的語義，《大智度論》卷三列有乞士、破煩惱、出家人、淨持戒及怖魔等五義，其文云（大正25・79c）：

「云何名比丘？比丘名乞士，清淨活命故名爲乞士。（中略）復次，比丘名破煩惱，能破煩惱故名比丘。復次，出家人名比丘，譬如胡漢羌虜各有名字。復次，受戒時自言我某甲比丘盡形壽持戒，故名比丘。復次，比名怖，丘名能，能怖魔王及魔人民。當出家剃頭著染衣受戒，是時魔怖。何以故怖？魔王言是人必得入涅槃。」

又，《維摩經略疏》卷一更出除饉之義，謂出家戒行是良福田，能生物善，除因果之饉

乏。

關於比丘的種類，《十誦律》卷一及《俱舍論》卷十五認爲有四種，即：

⑴**名字（名想）比丘**：僅有其名，而行爲不如其實者。

⑵**自言（自稱）比丘**：用白四羯磨受具足戒者，或指剃除鬚髮，披著袈裟，自言我是比丘之賊住比丘。

⑶**爲乞（乞丐）比丘**：從他乞食故名，如婆羅門從他乞時，亦言我是比丘，是名爲乞比丘。

⑷**破煩惱（破惑）比丘**：能知見、斷諸漏結縛煩惱、拔盡根本的比丘。

此外，《四分律》卷一舉出名字、相似、自稱、善來、乞求、著割截衣、破結使等七種比丘，《大寶積經》卷一一四列有阿蘭若、乞食、畜糞掃衣、樹下、塚間、露處等六種比丘。

國人常將比丘稱爲僧人或和尚。實則這三個詞彙原意並不相同。「僧」是梵語saṅgha的音譯，具云「僧伽」，指僧團而言，是對出家衆（團體）的稱呼。「和尚」是由梵語upādhyāya輾轉訛譯而來。原意指有德望的出家人，或對自己的師父的尊稱，故又譯爲親教師。與比丘一詞，涵意不同。

〔參考資料〕《長阿含經》卷十五〈究羅檀頭經〉；《增一阿含經》卷三；《正法念處經》卷四十九；《大般涅槃經》卷三十四；《注維摩詰經》卷一；《玄應音義》卷三；《慧琳音義》卷八、卷二十七、卷五十七；平川彰《原始佛教の研究》。

比哈（Bihār）

印度地名。位於印度東部、恒河流域中部的一省。東接孟加拉，南鄰奧利薩，西至烏塔爾，北迄尼泊爾。首邑爲巴特那。有豐富煤田與水力發電之利，與奧利薩同爲印度最發達的重工業區。

自古以來，在此地所建立的王朝甚多。相傳佛教興起以前，恒河以北地方即有一毗提訶國（Videha）。西元前六世紀至五世紀，摩揭陀國也在此地興起，在西元前545年左右即位的頻毗娑羅王時代，首都設在王舍城（今之Rājgīr）。此時，喬達摩．悉達多創立佛教，筏馱摩那創耆那教。頻毗娑羅王之後，阿闍世王繼位，在華氏城（即今之巴特那）築城。此王朝勢力遍及Awadh地方，佛教及耆那教亦隨之傳布於北印度。

西元前四世紀中期左右，難陀王朝取代摩揭陀國而起，但此一王朝於二十餘年後爲孔雀王朝的始祖旃陀羅笈多所滅。旃陀羅笈多以華氏城爲首都，建立孔雀王朝，至第三代阿育王時，王朝勢力鼎盛；而佛教亦於此時極爲興隆。但在阿育王歿後即隨著衰微。

西元四世紀初葉，笈多王朝興起於摩揭陀故地。至五世紀初統一北印度大部分。在此王朝統治下，婆羅門教復興發展，成爲印度民間信仰的印度教。佛教也再度盛行。東晉．法顯於五世紀初的十年間即在此處修學。五世紀末笈多王朝衰微時，比哈爲數個地方政權所分割，七世紀初，曷利沙伐彈那王（Harṣavardhana）的勢力曾及於此地。西元637年，唐．玄奘留學於此地的那爛陀寺。玄奘在《大唐西域記》中曾述及在此地建國的吠舍釐、弗栗恃、摩揭陀、伊爛拏鉢伐多與瞻波等諸國。

八、九世紀時，孟加拉的波羅王朝以比哈爲版圖，首都設在華氏城。但自1197年以後，回教勢力進入比哈。1620年左右，歐洲勢力開始入侵此地。在巴特那及其他地方設立英國、荷蘭兩東印度公司的商館。英國東印度公司在1765年獲得Dīwānī（租稅徵收權），孟加拉、奧利薩與比哈遂成爲英國殖民地。

比量（梵anumāna-pramāṇa、藏rjes-su dpag-paḥi tshad-ma）

因明學用語。又稱眞比量。因明三量之一。比量就是由推理而得的知識。但是佛教與正理派的邏輯家對比量的說法並不一致。

首先是關於比量的基礎。正理派的代表人

物如富差耶和烏地阿達克拉認爲比量的基礎是直接能夠經驗到的具體事物。而佛教則從陳那開始以因與宗上能別之不相離性爲比量的基礎。陳那《因明正理門論》云（大正32・8c）：「此因與所立宗不相離念，由是成前舉所說力。」這就是說，正是由於因上的「所作性」與宗法「無常」具有不可分離的關係，才得以進行推理。窺基在《因明入正理論疏》卷下（末）闡釋陳那這一思想時，說得很清楚（大正44・140a）：「知有所作處，即與無常宗不相離。」

陳那以「凡所作皆無常」這樣的普遍命題爲推理的基礎，是對印度邏輯向演繹法邁進的一大貢獻。但是烏地阿達克拉却竭力反對陳那的主張，而認爲屬性總是存在於具體事物之中的，如「所作性」與「無常性」就是共存於「瓶子」的兩大屬性，如果把「所作性」與「無常性」從「瓶子」這個具體事物中抽出來，二者便失去了聯繫，因而也就談不上「不相離性」了。由此他認爲「不相離性」不能成爲推理的基礎。不過後世的正理派並未追隨烏地阿達克拉，反倒吸收了佛教等邏輯家以「不相離性」爲推理基礎的主張。

其次是關於比量的形式。正理派所說的比量，如有前、有餘、共見等，在形式上是不嚴格的；而陳那以來的新因明，則強調比量要遵守「因三相」的規則，具有嚴格的形式。商羯羅主《因明入正理論》云（大正32・12c）：「言比量者，謂藉衆相而觀於義。相有三種，（中略）由彼爲因，於所比義，有正智生，了知有火或無常等，是名比量。」

這就是說，比量須借「因三相」去推斷。因的第一相爲遍是宗法性，第二相爲同品定有性，第三相爲異品遍無性。比量借助於因三相而由已知推及未知，如由烟知火，由所作知無常等，因而具有必然性。

由以上兩點的不同，可知佛教邏輯家關於比量的理論是較正理派略勝一籌的。

佛教邏輯家還將比量分爲爲自比量和爲他比量兩種。爲自比量即不形之於語言文字的內心推度，它的功能在自悟。爲他比量即用語言文字表述出來的論證式，它的作用在開悟他人。但無論是爲自比量還是爲他比量，都一樣地以「不相離性」的普遍命題爲基礎，都要受「因三相」說的制約。唯有如此，才是眞比量。

上述之爲他比量其實就是因明八門中的能立；作爲八門之一的比量，當是爲自比量。也就是比量當有廣狹二義。廣義的比量有爲自和爲他兩種，狹義的比量即爲自比量。（沈劍英）

◉附一：陳望道《因明學》第一篇（摘錄）

因明在論辯的形態上，共分自比量、他比量、共比量等三種。就是常言所謂自守的論法、進攻的論法、對諍的論法等三種。

⑴自比量（自守的論法）：這是立者以一種單爲立者所許，不爲敵者所許的事項來組織論式，單求自守，不想進攻的論法。故可稱爲自守的論法。因明上叫做自比量。

因明上，凡是自比量的論式，必須要有標明它是自比量的簡別語。如說：

宗　我說甲是乙，
因　許是丙故，
喻　許如子丑等。

論式中，宗上所加的「我說」與因喻上所加的「許」等字，便是所謂簡別語，標明你不許我許的意思。凡是自比量的論式，除了上下文有暗示的言語之外，必須加上這些簡別語；如不加這些簡別語，在宗，便有所別不極成；在因，便有他隨一不成；在喻，便有俱不成的種種過失。

⑵他比量（進攻的論法）：這是一種立者以一種與己方無關，而爲敵方所許的事項去攻擊敵方的論法。即通常所謂以子之矛攻子之盾的一種論法。故可稱爲進攻的論法。因明上叫做他比量。

進攻的論法，也須有簡別語。如說：

宗　你說甲是乙，

因　許是丙故，

喻　許如子丑故。

「你說」「許」等字也就是以敵者所許的材料來組織論式的標識。如不加此等標識，在宗，便有所別不極成；在因，便有自隨一不成；在喻，便有俱不成等過。

⑶共比量（對諍的論法）：這不像前述自比量那樣偏於自許，也不像他比量那樣偏於他許，是以立敵兩方共許的事項來組織論式的論法。這可以稱爲對諍的論法。因明上叫做共比量。這種對諍的論法，自然無須添加標明偏於一方的簡別語。如下式：

宗　耶穌是通常的人類，

因　軀體與通常人無變異故，

喻　如我人。

這三種論法之中，當然以對諍的論法爲最優良，其餘都是偏於一方的，到不得已的時候才用它。又，這三種論法，各可以細分爲三種。即第一自比量可分爲三量，第二他比量也可分爲三量，第三共比量也可分爲三量，如下表：

自比的三量	⑴自比的自比量	宗因喻都是立者自許的。
	⑵自比的他比量	宗自許，因喻他許的。
	⑶自比的共比量	宗自許，因喻共許的。
他比的三量	⑷他比的他比量	宗因喻都是敵者他許的。
	⑸他比的自比量	宗他許，因喻自許的。
	⑹共比的共比量	宗他許，因喻共許的。
共比的三量	⑺共比的共比量	宗因喻都是立敵共許的。
	⑻共比的自比量	宗共許，因喻自許的。
	⑼共比的他比量	宗共許，因喻他許的。

◉附二：〈五種比量〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

五種比量，指五種推量的方法。即：

⑴相比量：由見物之相狀相屬而比知。如見煙而推知有火，見幢而推知有車。

⑵體比量：由物的體性而比知。即見一物之自體性而推知其不現見的體性，見一分體性而知全部的體性。如以現在推知過去、未來。

⑶業比量：由見物的業作而比知，如見熱灰而推知有火，見草木搖動而推知有風。

⑷法比量：指於相屬著法中，以一法比知餘法。如見無常而比知有苦，見生知有老死。

⑸因果比量：指於因果之法中，見因知果，見果知因。如見人作善業而知其當獲大財富，見有行而知可至餘方。

〔參考資料〕　《因明入正理論義纂要》；石村《因明述要》；宇井伯壽《佛教論理學》；《印度哲學研究》卷一、卷二。

比丘尼（梵 bhikṣunī，巴 bhikkhunī，藏 dge-sloṅ-ma）

指歸入佛門，受持具足戒的女子。五衆、七衆之一。又作苾蒭尼、煏芻尼、備芻尼、比呼尼等。意譯除饉女、乞士女、沙門尼、除女、薰女等。略稱尼或尼僧。

依《大愛道比丘尼經》所載，比丘尼的出家，始於佛陀的姨母摩訶波闍波提（大愛道），她誓守八敬法，而被允許出家受戒。在我國，依《比丘尼傳》卷一所述，西晉．建興年間（313～317），尼僧淨檢從西域沙門智山剃髮、受十戒。升平元年二月（357），請曇摩羯多立比丘尼戒壇，淨檢等三人共於壇上受具足戒，這是我國比丘尼的開始。在日本，司馬達等之女善信等人從高麗僧惠便出家，後至百濟受具足戒，是其濫觴。

關於比丘尼的戒律，在佛滅後、部派分裂以前，教誡極嚴。至部派分裂再分裂後，對比丘尼較爲放寬。然而，因相傳女人障重，故戒條亦多，依《四分律》所載，比丘須守二五〇戒，比丘尼則須守三四八戒。

在我國佛教史上，比丘尼之貢獻雖不如比丘之多，然其中亦不乏戒行精嚴、學優行粹之修行者。依《比丘尼傳》書中所載，由晉代迄梁武帝之間，我國佛教界即已有不少傑出之比丘尼。如道容「戒行精峻」（卷一），令宗「學行精懇，開覽經法，深義入神」（卷一），

慧果「常行苦節，不衣綿纊，篤好毗尼，戒行清白」（卷二），慧耀甚且燒身以供養三寶（卷三），凡此皆足令人欽仰。

古代世俗女子雖有讀書識字者，然眞能登台講說者則極少見。《比丘尼傳》書中所載之比丘尼，則頗有能登台講解經律、著書立說者。晉穆帝時，妙相「每說法度人，常懼聽者不能專志，或涕泣以示之」（卷一）。齊武帝時，曇徹「才堪機務，尤能講說。剖毫析滯，探賾幽隱。諸尼大小，皆請北面」（卷三）。智勝研讀律藏，「自製數十卷義疏，辭約而旨遠，義隱而理妙」（卷三）。由此諸例，可以窺見比丘尼在我國早期佛教史上地位之一斑。

至於二十世紀的後半階段，比丘尼也是台灣佛教的中堅分子。不唯人數遠較比丘爲多，且頗多能獨當一面，弘法利生者。如證嚴創辦慈濟功德會，興辦大型醫院及大學，其弘法事業規模之大，爲前此之台灣所未有。恆清爲美國威斯康辛（Wisconsin）大學博士，身任台大哲學系教授，且掌理法光佛教文化研究所，對台灣佛教高等教育有相當程度的影響。其他方面之傑出比丘尼，在台灣亦爲數甚多。種種迹像皆顯示出，在現代台灣佛教僧團裏，比丘尼有相當重要的地位。

〔參考資料〕《五分律》卷二十九；《善見律毗婆沙》卷十四；《四分律》卷四十八；《大智度論》卷十三；《雜阿含經》卷二十四；《中本起經》卷下〈瞿曇彌來作比丘尼品〉；《大愛道比丘尼經》卷下；《撰集百緣經》卷八；《大方便佛報恩經》卷五；印順《初期大乘佛教之起源與開展》、《原始佛教聖典之集成》；養馬女修士撰．賴顯邦譯《佛陀時代的女眾》（《諦觀》雜誌第五十九期）；平川彰《原始佛教の研究》。

比叡山

日本天台宗總本山延曆寺的所在地，也是九世紀以來日本佛教中心之一。此山橫跨日本京都市左京區與滋賀縣大津市兩地，爲日本七高山之一。又作日枝山、日吉山、稗叡山，略稱爲叡山、叡嶽、叡峯，或稱天台山、台嶺、北嶺、艮岳等。山頂呈鞍狀，以大嶽（又稱叡南岳、大比叡，標高八四八點三公尺）爲主峯，其西有四明嶽（標高八四八點八公尺）。橫川的南尾波母山稱爲小比叡。相傳古代有大山咋神（小比叡神）鎭坐此山，後有大和三輪明神（大比叡神）被奉祀於此。

延曆四年（785），最澄庵居於本山，七年創建比叡山寺（一乘止觀院），二十四年以本山爲根據地而唱天台法華宗，大造伽藍。比叡山寺乃成爲鎭護國家的道場。弘仁十四年（823）勅改比叡山寺爲延曆寺。最澄之後，義眞、圓仁、圓珍等高僧相繼以延曆寺爲根據，宣揚天台宗風。至第十八世良源時，宗風愈盛，其門下源信、覺運二師更各樹一方之法幢。其後進入鎌倉時代，諸宗開祖多至本山修學，各闢一宗。由是，自平安朝以後，本山與高野山並爲日本佛教的兩大中心。

良源住山時，山上置僧兵以擁護全山伽藍，稱之爲山法師（後世以之與南都諸寺的奈良法師併稱）。元龜年中（1570～1572）僧兵協助朝倉義景反抗織田信長，山上堂塔遂爲信長燒毀，山勢頓衰。天正、文祿年中（1573～1596），詮舜、全宗、豪盛等得豐臣秀吉之助，詮舜再興西塔，全宗興東塔，玄俊再興橫川，尋又得德川幕府所重，而漸復舊觀。明治元年（1868）四月神佛分離，日吉山王社內的佛像經卷等悉被燒毀，且別立爲日吉神社。

全山可分爲三塔十六谿，古來住於此的僧衆頗多，如據《碧山日錄》寬正二年三月條所載，三塔會合僧兵有二萬餘人，盛時坊舍號稱三千坊。又，該山自古以來即禁止女衆登山。然至近世，於近江板本、京都白川道、雲母坂道、走出道等各開登山口，並設叡山電車，比叡山遂成大衆皆可前往之遊覽地區。

〔參考資料〕安然《四明安全義》；《藤原武智麿傳》；《叡山大師傳》；《近江名所圖會》卷三；《近江國輿地志略》卷二十一；《扶桑京華志》卷一；《比叡山》；《山城名勝志》卷十二（上）；村上專精《日本佛教史綱》。

比丘尼傳

略稱《尼傳》，四卷，有序。中國梁代寶唱撰。收在《大正藏》第五十册，是晉、宋、齊、梁四朝著名的比丘尼六十五人的傳記。

寶唱約生於劉宋・泰始元年（465）前後，吳郡人，十八歲從建初寺僧祐出家，住莊嚴寺，遍學經律。天監四年（505）住新安寺，先後幫助僧旻編撰《衆經要抄》，助智藏編撰《義林》，助僧朗編撰《大般涅槃經注》，又助蕭綱編撰《法寶聯璧》等，並自撰《續法輪論》七十餘卷，《法集》一三〇卷。天監十一年（512），參與僧伽婆羅譯場，筆受《阿育王經》等十一部經。十三年（514）開始自撰《名僧傳》三十一卷，十五年（516）重撰《華林佛殿衆經目錄》四卷（原錄僧紹所撰），以博學多識見稱，梁武帝因此令他掌華林園寶雲經藏，廣搜遺逸經籍。同年，寶唱又撰《經律異相》五十五卷和本傳四卷（《開元釋教錄》卷六）。此外又撰有《衆經飯供聖僧法》等五種十七卷及《出要律儀》二十卷。今僅本傳和《經律異相》尚存，其餘都佚失了。

寶唱所撰的《比丘尼傳》和《名僧傳》（現僅存日僧宗性從《名僧傳》中抄出的《名僧傳抄》一卷）的取材和起迄頗多相同之點。《名僧傳》取材至梁・天監十八年止，《比丘尼傳》取材至天監十五年止，完成時間相近。《名僧傳》詳吳越，略魏燕，《比丘尼傳》主要敍述南朝人物。《名僧傳》偏重有名的大師，而不甚注意網羅隱逸（見慧皎〈高僧傳序〉），《比丘尼傳》也同樣偏重在當時南朝的首都和各大城市爲帝王貴族所供養的比丘尼。《名僧傳》的資料，據《續高僧傳》中寶唱自序說，是在幫助僧祐著述的時候搜集來的。《比丘尼傳》的寫成，或許也有同樣情形。至於《比丘尼傳》的撰錄，不見於寶唱本傳，而最初見於《開元釋教錄》，其他較早的經錄都沒有記載。但據它與《名僧傳》有上述相同之點，可以相信它同是出自寶唱之手。現存《比丘尼傳》麗藏本與宋、元、明藏本文字頗多出入，有兩種異本流行，似是本書曾經他人改竄過。

本書四卷所收人物：卷一東晉十三人，卷二劉宋二十三人，卷三南齊十五人，卷四梁十四人，以上本傳六十五人外，還附見五十一人。

本書沒有像《名僧傳》那樣分作多科，但也具備《名僧傳》那些科目類型的人物。

有如道馨、道儀善《小品》，道儀、淨曜能講《維摩》，智勝、淨行、妙禕、惠暉通《涅槃》，妙禕講《法華》、《十地》，淨行學《成實》、《毗曇》、《華嚴》，曇暉解佛性常住義等。又如淨檢、慧果、僧果、僧敬、德樂等始受尼戒，道儀究律藏，淨秀、僧述、妙禕、法宣學十誦，都可列入法師之類。

如光靜、僧果、靜稱、法辯、僧蓋、法全、慧緒、淨秀、曇暉、僧述可列入禪師之類。

如淨檢、道容、靜稱、馮尼等有一些異聞，可列入神力之類。

如善妙、道綜、惠曜、曇簡、淨珪、曇勇、馮尼等事蹟，可列入遺身之類。

如智賢、道儀、慧玉、道壽、玄藻、普照、僧念、惠暉俱誦《法華》，慧玉誦《楞嚴》，慧本誦《大品》，僧端、馮尼、惠暉誦《涅槃》，道貴誦《勝鬘》及《無量壽經》，可列入經師之類。

如安令首、慧瓊、慧濬、僧猛、淨秀、曇暉的建寺，道瑗、慧木、智勝、僧述、法宣的造像寫經，可列入造經像苦節之類。

關於比丘尼戒由斯里蘭卡傳入中國，本書提供了重要的史料。東晉・淨檢從智山受十戒，爲中國有沙彌尼之始。當時《僧祇尼羯磨》及《戒本》已初步譯出，淨檢等四人又從曇摩羯多受具足戒，爲中國比丘尼從大僧受具足戒之始。原先中國尼衆受戒但從大僧受。據本書〈僧果傳〉等說：元嘉六年（429），有外國舶主難提從師子國載比丘尼來至宋都，住景福寺，時景福寺尼慧果、淨音等，欲如大愛道之緣（大愛道得戒，五百釋女以愛道爲和尚）重請受戒，於是別請難提更請師子國尼來滿十

數。嗣後，元嘉十年（433），難提復將師子國鐵薩羅等十一尼至。這時先至諸尼，已通宋語。請僧伽跋摩於南林寺壇界次第重受尼戒者三百餘人。此爲中國比丘尼二部僧受戒之始（《出三藏記集》卷十〈後出雜心序〉，說僧伽跋摩於元嘉十一年至建業，同書卷十四〈僧伽跋摩傳〉，說即於其年九月前爲僧尼數百人傳戒，本書〈寶賢傳〉及〈德樂傳〉，也說傳戒是元嘉十一年，只是〈慧果傳〉說元嘉九年受戒，十年去世，後者年代有誤）。

本書所載這些比丘尼，多出身於士大夫的家庭，出家後多出入宮庭，爲帝王后妃所供養，因此，也出現了比丘尼有弄權亂法的事。如晉·支妙音爲殷仲堪謀荊州刺史，宋·法淨參與孔熙先的政變事件，也見於本書記載。此外，諸王貴族供養諸比丘尼，世族名士禮敬諸比丘尼的事蹟，反映了佛教在南朝士大夫階級中的情況。

本書也反映了一些南朝的佛教制度。如宋·寶賢爲都邑僧正，月受俸錢一萬；法淨爲京邑都維那，以及晉·智賢遇杜霸沙簡，齊·慧緒遇沈攸之沙簡等事。

本書記錄了當時尼衆人才輩出和受到崇敬，也記載了當時婦女受到封建婚姻制度的壓迫而出家的事情。如令首、僧基、僧端、曇暉、法宣等尤爲突出。

統計本書所載諸比丘尼的寺廟，多在南朝的首都和附近地區，其中有三十七人都住在建康（南京——東晉、宋、齊、梁四代的首都），有十三人散布在建康不遠的各大城市，有五人在洛陽（西晉的首都），有三人在江陵（後爲梁元帝首都）。還有少數人分布到很遠的地區，東北至渤海，東南至錢塘，南至廣州，西北至高昌。這些比丘尼的鄉貫，多屬於江南或原係北人，僑寓南方。所以就本書所涉及的地域來說，主要是中國南部。本書敍事，起晉愍帝建興（313～316）至梁·天監十五年（516），歷四朝二百年，正是中國佛教興起的時期。當時西土僧人絡繹東來，中國佛教中也名僧輩出，晉朝南渡以後，江南文化相當繁榮，比丘尼在當時出現了這些人物，是與其時代背景有密切關係的。（隆蓮）

比量相違過（梵anumāna-viruddha，藏rjes-su dpag-gis bsal-ba）

因明學用語。因明三十三過的宗九過之一。指因明論式中，所立的宗與推論相矛盾所招致的過失。比量是指敵方由立方的言語而推知之知識。有如由烟比知有火，由生比知有老死等等。比量正確，能使敵方從一事物比知另一事物，從一現象比知另一現象。比量有誤，則不能使敵方從一事物比知有聯繫的另一事物，也不能從一現象比知有聯繫的另一現象，這就成了宗過。《因明入正理論》舉例云：「比量相違者，如說瓶等是常。」說瓶是常存的，這從現量上來說可以通過，因爲一只瓶或許可以存在幾千年，當它還完好地存在著的時候，這樣並不違背現量。但從比量上說，却存在明顯的矛盾。因爲從其它比量可以得知，凡所作者均係無常，瓶是所作者，故瓶應是無常。因此，現在說瓶是常存的，這就與比量相違背。凡與比量相矛盾者，就稱爲比量相違。

依據《因明入正理論疏》所說，比量相違可分爲四種，玆列表如下：

名　稱	舉　例
違自比非他	如勝論師立：和合句義非實有體。
違共比	如《入論》所陳：瓶等是常。
違自一分比非他	如勝論師對佛法云：我六句義皆非實有。
違共一分比	如明論師對佛法者立：一切聲是常。

〔參考資料〕《因明入正理論義斷》；《因明入正理論義纂要》；《因明論疏明燈抄》卷三（末）、卷四（本）、卷六（末）；《明本抄》卷七；《明要抄》卷三；《左府抄》卷中；《因明大疏私抄》卷五；沈劍英《因明學研究》。

氏寺

日本佛教用語。又稱菩提寺、香華院。奈

良時代，日本諸大寺院皆爲官寺。後來，豪貴氏族爲祈求現世利益與未來菩提，所建立之道場，即謂氏寺。平安時代中期以後，建立氏寺的風氣漸趨興盛，如和氣氏所建的神護寺，菅原氏的道明寺，藤原氏的法性寺、法成寺、平等院，日野氏的法界寺等，均爲著名的氏寺。此類寺院與氏族關係密切，除了由氏族本身負責管理經營之外，「別當」（寺院的管理人）亦由氏族出身的僧侶擔任，寺院的興衰亦隨氏族勢力的消長而改變。

〔參考資料〕《愚管抄》卷二、卷四；《江談抄》卷一；《古今著聞集》卷二十；《玉葉》卷四十八；《源平盛衰記》卷十八；《平家物語》卷六；《大鏡》卷七；《拾芥抄》卷下第十一；《海錄》卷八。

水天（梵、巴Varuṇa-datta，藏Chu-lha）

天神名。爲密教十二天之一，護世八方天之一。即西方的守護神。爲梵語嚩嚕拏（Varuṇa）之譯；又稱縛樓那、婆樓那、縛嚕拏龍王。《大日經》卷一〈具緣品〉云（大正18・8a）：「縛嚕拏龍王羂索以爲印。」卷五〈祕密漫荼羅品〉云（大正18・35b）：「縛嚕拏羂索，而在圓壇中。汝大我應知，種子字環繞。」此天在金胎兩部爲始的諸種曼荼羅中，爲守護西方的龍王。

其中，在現圖胎藏界曼荼羅中，位於外金剛部院西門的北側，其身赤色，頭上有七龍頭，右手當嬭持輪索，左拳叉腰，面向左而坐。其左方有水天后，頭上有九龍頭，右手當嬭執輪索，左掌叉腰，面向左而坐。其左方有水天妃眷屬，頭上有八龍頭，右臂屈而把戟，左拳當腰持輪索，面向左而坐。又，西門的南側另有兩尊稱爲水天及水天眷屬者，然其形像很明顯地並非龍王，故古來頗多異說，或認爲是七曜中的水曜星。

在金剛界曼荼羅成身會等之外金剛部二十天中，水天爲北方地下天之一，安於最下端。《賢劫十六尊軌》云（大正18・340a）：「水天執羂索。」爲其本說。現圖的形像爲身淺青色，左拳安腰，右持蛇索，坐荷葉。又，成身會五解脫輪的外側西南隅亦安此天。

關於水天的形像，諸軌所說不一。如《攝大儀軌》卷二、《廣大儀軌》卷二、《玄法寺儀軌》卷二等謂其以龜爲座；《聖無動尊安鎮家國等法》云（大正21・30b）：「西方作赤色旗，旗上畫水天，乘龜，右執蛇索，左手叉腰。其天頭上有七龍頭，狀如蛇形。」《瑜伽護摩儀軌》云（大正18・923c）：「西方水天住於水中，乘龜，淺綠色。右手執刀，左手執龍索，頭冠上有五龍。四天女持妙華。」《陀羅尼集經》卷十一云（大正18・881c）：「以白檀木刻作其像，身高五寸，似天女形面有三眼，頭著天冠身著天衣，瓔珞莊嚴，以兩手捧如意寶珠。」

此外，以水天爲本尊作請雨等修法，稱爲水天法，乃依《陀羅尼集經》卷十一所說水天印呪法，以及《供養十二大威德天報恩品》等所修。

水天的起源頗古。最初，在《梨俱吠陀》中被當作司法神，相對於司宰白晝的同伴神密特拉（Mitra），是掌管黑夜的神。原住在天界，後在《阿闥婆吠陀》之中又成爲水神，在《摩訶婆羅多》（Mahābhārata）之中則爲水界之主（即龍種之王），又被認爲是西方的守護神。在佛典中，水天的名字很早就出現，如《長阿含》卷二十〈忉利天品〉提到四大天神之一的水神；《雜阿含》卷三十五將其與帝釋伊舍那列爲人民擁護的神；《金光明最勝王經》卷九〈諸天藥叉護持品〉列出日天、月天、風神等以及水神；《佛母大孔雀明王經》卷上提到住於無熱惱池的龍王；《大三摩惹經》則列出了嚩嚕尼、穌摩、地天、水天等十天；《宿曜經》卷上認爲此天是司掌二十八宿中的危宿。但這些多僅列其神名，至密教，始將其當作守護西方的龍王，畫在金胎兩部曼荼羅等中，充分發揮了後世印度教神話所說嚩嚕拏神的屬性。

〔參考資料〕《大雲輪請雨經》卷上；《大教王

經》卷十；《供養護世八天法》；《華嚴經疏》卷五十七；《慧苑音義》卷下；《大日經疏》卷五；《祕藏記》；《金剛界七集》；《胎藏界七集》卷下；《諸說不同記》卷十；《大日經疏演奧鈔》卷十四；《東曼荼羅抄》卷中；《別行》卷七；《澤鈔》卷七；《祕鈔》卷十六。

水葬

印度的四種葬法之一。四種葬法爲土葬、火葬、水葬、林葬。將屍體投入河中，讓魚蝦啖食謂之水葬。這是最簡單的葬法。至今濕婆教徒和首陀羅族之間仍然舉行此種葬法。又，一般印度人皆以恒河和耐秣陀河爲聖河，並且相信投身聖河能消滅罪業，往生天堂，因而在阿拉哈巴、貝那勒斯等地，有不少投水自殺的人。此外，也有將火葬後的骨灰撒入聖河的人。

〔參考資料〕《四分律刪繁補闕行事鈔》卷下㈣。

水觀

禪觀行法門之一種。謂觀身中之涕唾、便利等液體，其水性同一，與香水海並無差別，由此以入水定。又稱水三昧，或水輪觀。《大佛頂首楞嚴經》卷五云（大正19．127b）：

「月光童子即從座起，頂禮佛足而白佛言：我憶往昔恒河沙劫，有佛出世名爲水天，敎諸菩薩修習水觀入三摩地，觀於身中水性無奪，初從涕唾，如是窮盡津液精血大小便利，身中漩澓水性一同，見水身中與世界外浮幢王刹諸香水海等無差別。我於是時初成此觀，但見其水未得無身。」

〔參考資料〕《大佛頂首楞嚴經圓通疏》卷五；《大佛頂首楞嚴經文句》卷五；《大佛頂首楞嚴經正脈疏》卷五；《治禪病祕要法》。

水晶鏡（Bolur Toli）

書名。係以蒙古語書寫的蒙古編年史。全書三卷。作者不詳，撰作年代亦不明，僅能確定爲西元1820年以後的作品。卷一敍述佛教的世界觀以及印度佛教，卷二爲西藏佛教與僧侶的傳記，卷三則敍述蒙古歷史。本書與十七世紀以後其他的蒙古編年史相同，隨處可見依據佛教宇宙觀而有的思想。就內容結構而言，本書顯然是依據藏文同名之書籍《佛教水晶鏡》（Grub-mthaḥ śel kyi me-loṅ）而作。

水想觀

淨土宗修持法之一。爲十六觀的第二觀。即在禪觀中，觀想清澈之大水，藉以爲觀想極樂淨土琉璃地之階梯。《觀無量壽經》云（大正12．342a）：

「次作水想，想見西方一切皆是大水。見水澂清，亦令明了無分散意。旣見水已當起冰想，見冰映徹作琉璃想。此想成已，見琉璃地內外映徹。下有金剛七寶金幢，擎琉璃地。其幢八方八楞具足，一一方面百寶所成。一一珠寶有千光明，一光明八萬四千色，映琉璃地如億千日，不可具見。琉璃地上，以黃金繩雜廁間錯，以七寶界分齊分明。一一寶中有五百色光，其光如華，又似星月。懸處虛空成光明臺，樓閣千萬百寶合成，於臺兩邊各有百億華幢，無量樂器，以爲莊嚴。八種清風從光明出，鼓此樂器，演說苦空無常無我之音。是爲水想，名第二觀。」

此謂先觀水，次起冰想，更作琉璃想，以觀想極樂淨土之琉璃地，名爲水想觀。慧遠的《觀無量壽經義疏》（本）釋云（大正37．179b）：「初中有四：一作水想，二變水成冰，三者變冰以爲琉璃，四觀琉璃以成大地。於中有三：㈠觀琉璃內外映徹，㈡見地下寶柱之承擎，㈢見地上諸相莊嚴。」依之可知觀想之次第。此外，善導於《觀經疏》〈定善義〉也曾說明觀水得定之法。

〔參考資料〕《往生拾因》；智顗《觀無量壽佛經疏》卷下；《觀無量壽佛經妙宗鈔》卷四；元照《觀無量壽佛經義疏》卷中；《樂邦文類》卷五；《菩提心集》卷上；《觀無量壽經釋》；《三昧發得記》。

水月觀音（梵Tāṅkaśrī）

三十三觀音之一。由於此尊觀音之形像，多與水中之月有關，故被稱爲水月觀音。

水月觀音，又稱水吉祥觀音，或水吉祥菩薩。這是觀世音一心觀水相的應化身。其形像有多種。有一種是站立在蓮瓣上，蓮瓣則漂浮在海面，觀世音正在觀看水中之月。另一種是以蓮華坐姿趺坐在大海中的石山上，右手持未敷蓮華，左手作施無畏印，且掌中有水流出。此外又有坐相、三面六臂相等種。其所以命名爲水月觀音的緣由，也有不同的說法，有說是因爲其形像作觀看水中之月狀，也有說是由於其形像浮在海上，猶如水中之月云云。

水月觀音的圖像在敦煌千佛洞中曾被發現。法國羅浮宮美術館收藏有其中最古老的一種，相傳是唐代中葉所作。

〔參考資料〕《阿娑縛抄》卷九十五〈多羅菩薩〉卷；《薄雙紙二重》卷四；《薄草紙》。

水野弘元（1901～　　）

日本佛教學者。佐賀縣人。1928年畢業於東京大學印度哲學科。曾從學於木村泰賢、長井眞琴等人。爲日本巴利語系佛教的權威，也是日文《南傳大藏經》的重要譯者之一。歷任東京大學、駒澤大學等校教授。其博士論文爲《巴利佛教を中心とした佛教の心識論》。

氏著述甚豐，有《巴利語文法》、《巴利語辭典》、《巴利語佛教讀本》、《原始佛教》、《佛教要語的基礎知識》、《佛教的基礎知識》、《佛教是什麼》、《修證義之佛教》、《釋尊之生涯》、《南方上座部論書解說》、《佛教之原典》等二十餘種，此外，又譯有《經集》、《淸淨道論》等書。

水野氏之教學循循善誘，爲人亦溫柔敦厚，頗爲學子所推崇。台灣赴日本留學之學子，有若干人曾從學於其門。大約在1978年前後，曾到台灣作過短期講學。

水野梅曉（1877～1949）

日本僧人。廣島縣人。中學畢業後，入京都大德寺學習。後赴我國上海，就讀東亞同文書院。淸・光緒三十年（1904）畢業，旋至湖南長沙開創僧學堂。宣統元年（1909），主持《支那時事》雜誌的編輯。民國十三年（1924），發行《支那時報》雜誌，並調查二十世紀初的中國佛教教團組織、教化活動及教育制度等社會經濟的狀況。翌年，在東京召開東亞佛教大會。其後在埼玉縣慈恩寺建玄奘塔。此外，也致力於中日佛教文化的交流，是將日本佛教推廣到我國的先驅。著有《支那佛教近世史の研究》、《西藏佛教及び英藏關係》、《支那佛教の現狀に就いて》、《日支交通の資料的考察》等，編有《日本佛教徒訪華要錄》。

水陸法會

略稱水陸會，又稱水陸道場，悲濟會等，是中國佛教經懺法事中最隆重的一種。這種法事是由梁武帝的《六道慈懺》（即《梁皇懺》）和唐代密教冥道無遮大齋相結合發展起來的。「水陸」之名，始見於宋・遵式（964～1032）的〈施食正名〉，謂係「取諸仙致食於流水，鬼致食於淨地」（見《金園集》卷四）。

宋・宗鑑《釋門正統》卷四說，所謂水陸者，因梁武帝夢一神僧告曰：六道四生，受苦無量，何不作水陸普濟羣靈？帝因誌公之勸，搜尋貝葉，早夜披覽；及詳阿難遇面然鬼王建立平等斛食之意，用制儀文，遂於潤州（今鎭江）金山寺修設。帝躬臨地席，命僧祐禪師宣文。其年代或說在天監七年（508，據《事物紀原》），或說在天監四年（據《佛祖統紀》等）。經過周、隋各代，其傳漸衰。至唐・咸亨中（670～673），西京法海寺道英從吳僧義濟得其儀文，遂再興法會於山北寺（《釋氏稽古略》卷三）。宋・蘇軾重述《水陸法像贊》，後謂之《眉山水陸》。熙寧中（1068～1077），東川楊鍔祖述舊規，又制儀文三卷（佚失），行於蜀中，最爲近古。江淮京浙，所用像

設一百二十位者，是後人踵事增華，以崇其法。

宋・元豐七、八年間（1084～1085），佛印（了元）住金山時，有海賈到寺設水陸法會，了元親自主持，大爲壯觀，遂以「金山水陸」馳名。紹聖三年（1096），宗賾刪補詳定諸家所集，完成《水陸儀文》四卷，普勸四衆，依法崇修。今其文亦不傳，僅可從其所撰〈水陸緣起〉一文，得知其內容一斑（見《施食通覽》）。

南宋・乾道九年（1173），四明人史浩嘗過鎮江金山寺，慕水陸齋法之盛，乃施田百畝，於四明東湖月波山專建四時水陸，以爲報四恩之舉；且親制疏辭，撰集儀文。孝宗聞之，特給以「水陸無礙道場」寺額。月波山附近有尊教寺，師徒道俗三千人，施財置田，一遵月波山四時普度之法。衆更力請志磐續成《水陸新儀》六卷，推廣齋法。並勸十方伽藍，視此爲法，大興普度之道（《佛祖統紀》卷三十三）。

水陸法會自宋代流行以後，很快地普及於全國，特別成爲戰爭以後朝野常行的一種超度法會。宗賾〈水陸緣起〉說（卍續101・442上）：「今之供一佛、齋一僧、施一貧、勸一善，尙有無限功德，何況普遍供養十方三寶、六道萬靈，豈止自利一身，獨超三界，亦乃恩沾九族。（中略）所以江淮兩浙、川廣、福建，水陸佛事，今古盛行。或保慶平安而不設水陸，則人以爲不善。追資尊長而不設水陸，則人以爲不孝。濟拔卑幼而不設水陸，則人以爲不慈。由是富者獨立營辦，貧者共財修設。」這是後世所謂「獨姓水陸」與「衆姓水陸」的淵源。

宋代以後，著名的水陸法會見於記載者，如宋・元祐八年（1093）蘇軾爲亡妻王氏設水陸道場（《東坡後集》卷十九）。紹興二十一年（1151），慈寧太后施錢爲眞歇淸了於杭州崇先顯孝寺修建水陸法會（正覺《眞歇了禪師塔銘》）。同時王機宜爲亡弟留守樞密興建水陸佛事於蔣山太平興國寺，應庵曇華（1103～1163）曾爲升座說法（《應庵曇華禪師語錄》卷五）。

元代延祐三年（1316），朝廷設水陸大會於金山寺，命江南教、禪、律三宗諸師說法，參加僧衆一千五百人，徑山元叟行端有〈朝廷金山作水陸升座〉法語（行悅《列祖提綱錄》卷十六）。至治二年（1322）所修水陸法會，規模尤大。正印〈金山大會歸上堂〉（卍續123・231上）：「金山大會，誠非小緣。山僧得與四十一人善知識，一千五百比丘僧，同入如來大光明藏，各說不二法門，共揚第一義諦。」（《月江正印禪師語錄》卷上；又有〈朝廷金山寺建水陸會升座〉法語，見《列祖提綱錄》卷十六）此外大都（今北京）昊天寺、五台山、杭州上天竺寺等南北各地，亦都曾舉行盛大水陸法會。又元代四川華嚴學者癡庵祖覺住眉州中岩寺，嘗修《水陸齋儀》行世（《大明高僧傳》卷一），其時流行於四川可知。

明初洪武元年至五年（1368～1372），相繼於南京蔣山設廣薦法會，即水陸法會。其中以洪武五年正月所修法會之規模爲最大。前後法會均請四方名德與會。如楚石梵琦、季潭宗泐、來復見心、東溟慧日、夢堂曇噩等，均曾應邀赴會說法，參加僧衆常達千人。太祖曾命宗泐作〈讚佛樂章〉八曲，使太常奏曲歌舞；太祖與羣臣均赴會禮佛。法會儀式，具見於宋濂〈蔣山寺廣薦佛會記〉。以上是歷代水陸法會舉行的概況。

關於水陸道場的儀式，從現存十三世紀時日僧承澄（1205～1282）所輯《阿娑縛抄》卷一六六中的〈冥道供〉一文看（冥道即水陸的異名），其壇場佈置、形像配列、法器供物及法事進行等儀式，與今《水陸儀軌》大致相同。宗賾嘗謂楊鍔祖述舊觀，撰《水陸儀》三卷行於蜀中，頗存古法，可能即是採取密教冥道儀軌而寫成的。楊鍔《水陸儀》原本已失，但據《施食通覽》所引有〈初入道場敍建水陸意〉，宣白召請上堂八位聖衆，宣白召請下堂

八位聖凡等。稍後，蘇軾〈水陸法象讚序〉中說：水陸道場隨世增廣，唯蜀人頗存古法，像設猶有典型。「虔召請於三時，分上下八位」云云（《東坡後集》卷十九）。其中上堂八位與下堂八位的名稱與《水陸儀》一致，可知二者前後有關係。宗賾撰〈水陸緣起〉，則敍述更詳。他說水陸供養的對象分上中下，上則供奉法界諸佛、諸位菩薩、緣覺、聲聞、明王、八部、婆羅門仙。次則供養梵王帝釋二十八天、盡空宿曜一切尊神。下則供養五嶽河海大地龍神、往古人倫、阿修羅衆、冥官眷屬、地獄衆生、幽魂滯魄、無主無依諸鬼神衆、法界旁生。六道中有四聖六凡，普通供養。……未發菩提心者，因此水陸勝會，發菩提心。未脫苦輪者，因此得不退轉。未成佛道者，因此水陸勝會，得成佛道。

明代江浙之間，有北水陸、南水陸之分。四明所行的南宋．志磐續成的《水陸新儀》爲南水陸。而金山舊儀，則稱爲北水陸。明末袾宏不從北而從南，即依志磐《新儀》，稍事改削，行於杭州（智旭《水陸大齋疏》，見《靈峯宗論》卷七之四）。

淸．儀潤依袾宏之意，詳述水陸法會作法規則，撰成《法界聖凡水陸普度大齋勝會儀軌會本》六卷，成爲現行水陸法會儀式的手册。其後咫觀更就袾宏《水陸儀軌》詳細增補論述，成《法界聖凡水陸大齋普利道場性相通論》九卷，略稱《鷄園水陸通論》；此外又撰《水陸道場法輪寶懺》十卷。皆爲現行水陸法會之所取則。

其法事內容，在七晝夜之間，主要爲結界灑淨、遣使發符、請上堂、供上堂、請下堂、供下堂、奉浴、施食、授戒、送聖等。上堂三寶十位聖賢，奉請於午前；下堂聖凡十位神靈，召請於初夜（《水陸儀軌》卷二）。此儀式中的上下堂十位，即依舊制上下堂八位增訂而成（《普說水陸緣起》，見《水陸儀軌》卷二）。其上堂十位是：十方常住一切諸佛、十方常住一切尊法、十方常住諸菩薩僧等。下堂十位是：十方法界四空四禪六欲諸天天曹聖衆、五嶽四瀆福德諸神等。

至於現行水陸法會壇場的佈置、念誦經典及其人數，牌軸的規定和進行的程序等，依《鷄園水陸通論》等所說，法會壇場分爲內壇和外壇。法事以內壇爲主，像設布置香花供養，力求莊嚴。正中懸掛毗盧遮那佛、釋迦牟尼佛、阿彌陀佛三像，下置供桌，羅列香花燈燭果品供物。其前安置長方台四只成四方形，台上分置銅磬、斗鼓、鐃鈸、手鈴及儀軌等，爲主法、正表、副表、齋主四人所用。四圍繞以布幕，將內壇分成三間。兩側分掛上堂、下堂各十位水陸畫像。畫像之下列插牌竿，詳記每位聖凡名稱。牌上皆畫寶蓋，下面蓮花，中用黃紙；下堂則用紅紙以爲區別。

外壇有六個壇場：大壇二十四人，專門禮拜《梁皇寶懺》。諸經壇七人，諷誦諸經。法華壇七人，專誦《妙法蓮華經》。淨土壇七人，稱念阿彌陀佛名號。華嚴壇二人，靜閱《大方廣佛華嚴經》。瑜伽壇，亦稱施食壇，爲夜間施放焰口之用，人數由各壇臨時調用。此外監壇一人，共計四十八人。

內外壇法事一般爲七日（內壇亦有五日者，則自第三日起）。其進行程序：第一日三更，外壇灑淨，四更內壇結界，五更遣使建旛（旛上書「修建法界聖凡水陸普度大齋勝會功德寶旛」，高懸於大雄寶殿左前方的刹竿上）。第二日四更，請上堂，五更奉浴。第三日四更供上堂，五更請赦，午刻齋僧。第四日三更，請下堂，四更奉浴，五更說戒。第五日四更，誦《信心銘》，五更供下堂，午刻齋僧。第六日四更，主法親祝上下堂，午前放生。第七日五更，普供上下堂，午刻齋僧，未時迎上下堂至外壇，申時送聖，水陸法會即告圓滿。法會期間，自第一夜起，每夜於瑜伽壇各放焰口一台，至第六夜則放五方焰口，內壇水陸法師及諸壇僧衆均參與法事，爲水陸法會儀式的頂點。（林子青）

〔參考資料〕《釋門正統》卷四；《佛祖統紀》

卷三十三、卷三十七、卷四十六、卷四十七；《東坡全集》卷九十五；《釋氏稽古略》卷二；《淨土聖賢錄》卷五；《宋學士全集補遺》卷八；《神僧傳》卷六；《禪林象器箋》〈長萬門〉；牧田諦亮《中國近世佛教史研究》；鎌田茂雄《中國の佛教儀禮》。

水寧寺摩崖造像

四川巴中縣的石窟羣。位於縣城東三十七公里處，主要雕造於水寧河兩岸的始寧山及龍骨山山麓。現存有二十七龕，造像三百餘尊。其中，以二號龕規模較大，主要有一佛二弟子、二菩薩、二天王、二力士及供養人像，爲唐代興盛時期典型的配列方式。根據研究，此處造像乃唐代所開鑿。

火天（梵Agni，巴Aggi，藏Me-lha）

古印度神祇之一，爲「火」的神格化。又稱火光尊、火仙或火神。梵語音譯作阿耆尼，或阿哦那。此天自《吠陀》時代即廣受崇拜，在《吠陀》的偈頌中，獲讚詠的次數僅次於帝釋天，並被視爲地上諸神之首。《梨俱吠陀》更以此天爲諸神中之最年輕者。

此天又與帝釋天（或風天，Vāyu）、日天（Sūrya）合稱吠陀三尊。其特色係以多種形態顯現於不同的場所，象徵破除黑暗的光明、燒毀不淨的淨化力。有時他是神、人之間的使者、仲介者；有時是家庭神，給予信者恩惠，並帶來繁榮與富足；有時是守護神，保障居家平安。

在密教體系中，此天爲護世八天之一、十方護法神王之一，及十二天之一。在胎藏界曼荼羅中，位列外金剛部東南隅。如《大日經疏》卷五云（大正39・634a）：

「東南隅布列諸火天衆，住火焰中。額及兩臂各有三灰畫，即婆羅門用三指取灰，自塗身象也。一切深赤色，當心有三角印。在焰火圓中，左手持數珠，右手持澡瓶。此是普門之一身。爲引攝火祠韋陀梵志，方便開示佛、圍陀法，故示此大慧火壇，淨修梵行之標幟也。」

又，在金剛界曼荼羅中，此天是外部二十天之一，被配列於西方。其形像呈肉色，左手執仙杖，右手持三角火輪。《十二天供儀軌》云（大正21・385c）：「東南方火天乘青羊，赤肉色遍身火焰。右二手，一持青竹，一持軍持。左二手，一揚掌，一持念珠。有二天女持天花，左右置苦行仙，垂左腳，蹉右足。」

《藥師琉璃光王七佛本願功德經念誦儀軌供養法》云，東南火神大梵仙，其身紅色，執軍持，乘坐紅色羖羊座；《修藥師儀軌布軌法》云，南方山羊座上之火天，身呈紅色，手持火爐。此外，另有呈一面三口四臂、三面三目四臂或四面四臂等形像。

此天的色彩形像，隨息災、增益等法之不同而有別。如《大摩里支菩薩經》卷二云，作息災法時是滅罪火天；增益法時是黃金色、身相圓滿；敬愛法時是像曼度迦花般的紅色，稱爲迦目迦火天；降伏法時則身穿黑衣，口出利牙，作大惡相，如劫火洞然，稱爲忿怒火天。另據《一切如來大祕密王未曾有最上微妙大曼拏羅經》卷三〈護摩法品〉所述，作增益法時，火天身呈深黃色，手執金剛杵，住本天宮，作自在相；作息災法時，火天身呈白色，穿白天衣，手持閼伽瓶，自在而住；作敬愛法時，火天身作赤色，左手放光住風天位；作調伏法時，火天身黑如煙等之色，住在天宮。

依據火焰騰空可達天界的信仰，古代印度人認爲火天是神與人之間的使者，因而在行供養儀時，也常招請火神；由此思想演變爲將物體投入火中以供養諸神，這就是所謂護摩（火供）。密教承襲此風，在修護摩法時，先設火天段供養火天，然後供養諸尊。如《大日經》卷六〈世出世護摩法品〉云，婆羅門認爲有四十四種火神，而密教認爲有十二種火神。《大日經疏》卷二十解釋其中第一位火神，云（大正39・780c）：「此火神即名爲智。其相端嚴作金剛色，以圓光焰鬘而自圍遶，處此光中寂然正受三昧。由住此三昧故智性滿足，此智光者即是毗盧遮那之別名也。」意即由於火能燒

煅物體，因此以護摩爐爲火天之口，而投以供物，也就是表示以智火燒盡煩惱。

又因火的發熱與寒暖季節有關，因此而衍生由此天的喜怒而有寒暖等或順或違的思想，如《供養十二大威德天報恩品》云，火天喜時有二利益，一是人身熱氣隨時增減，二是時節不逆。但瞋時也有二損，一是人身熱氣非時增減，二是自然散火，焚燒諸物。

〔參考資料〕《不空羂索神變真言經》卷七〈護摩增益品〉；《金剛頂瑜伽護摩儀軌》；《胎藏界七集》卷下；《金剛界七集》卷下；《阿娑縛抄》卷一五三〈火天〉；《行林》卷六十一。

火宅（梵 ādīptāgāra，藏 rab-tu-ḥbar-bahi khampa）

原意爲充滿烈火的住宅。佛典中用以比喻煩惱多的衆生世間。火喻五濁八苦，宅喻欲、色、無色三界。三界衆生爲五濁、八苦所逼迫，煩惱多，不得安穩，猶如屋宅起火燃燒不得安居。此語出自《法華經》七喻之一的火宅喻。其文云（大正9・14c）：「一切衆生，皆是吾子，深著世樂，無有慧心，三界無安，猶如火宅。衆苦充滿，甚可怖畏。常有生老病死憂患。如是等火，熾然不息。」

〔參考資料〕《中陰經》卷下〈破愛網品〉；《大智度論》卷八十四；《法華經論》卷下；《法華經義記》卷四。

火葬（梵 agnidagdha）

印度四種葬法之一。或稱荼毗（jhāpeti，燃燒之意）。在印度，自古以來人民並不重視葬事。相傳除了佛陀與轉輪聖王必以火葬方式處理之外，其他人皆可用四種葬法中的任何一種。

印度人舉行火葬時，先在野外的空地上堆滿香薪，遺骸用白布纏繞置於龕內，然後放在積薪上，淋上酥油加以焚燒。焚燒時，對遺體念誦《三啓無常經》。此時親朋好友聚集，並紛紛投下物品，以助燃燒。燃燒後，撿拾白骨盛在金瓶內，或供於塔內，或投入河中。依身份之尊卑高下，儀式略有差別。燃燒時，恐怕烈火傷害小蟲性命，因而焚燒時必置於石上，此石則被稱爲涅槃臺。

中國自古即有厚葬的習俗，並且十分忌諱損傷遺體，因此火葬雖隨佛教傳入，但最初僅有部份外國僧人施行。如〈鳩摩羅什〉或〈求那跋摩〉傳載，彼等係依外國之法以火焚屍。西晉初年朱士行歿於于闐，遺體亦採火葬，但當時中國本土是否採用火葬，實情不詳。據《勅修清規》的記載，唐宋時施行火葬者已漸增多。近世中國佛教僧侶，逝世時除肉身裝缸者外，大多施行火葬。台灣寺院亦多建有骨灰塔，以收容信徒火葬後之骨灰。

日本始行火葬，是在入唐僧道昭示寂後。《續日本紀》卷一〈文武天皇四年（700）三月〉條載：「道昭和尚物化。（中略）火葬於栗原。天下火葬始於此。」數年後，即大寶三年（703）十二月，持統天皇火葬於飛鳥岡。慶雲四年（707）十一月，文武天皇亦葬於同地。養老五年（721）十月，元明天皇火葬於藏寶山雍良岑。天平二十年（748）四月，元正天皇火葬於佐保山。爾後，歷代天皇行火葬法者屢見不鮮，而由於佛教之隆盛，火葬之習俗乃告普及於天下。

日本自古以來稱火葬場爲「三昧所」，平安時代（794～1192）時，各都會都有三昧所，而在《化野》、《鳥部野》等歌集中，也屢見其名。在各三昧所，有稱爲「穩亡」的葬戶，負責承辦葬事。江戶時代（1603～1867），由於人口稠密，設在郊外之數所火葬場，幾至晝夜煙火不斷。爲恐日中臭氣過强，政府曾下令日落後始可點火。近時，更有用磚築造數窯相連的火葬窯，以及用以舉行葬祭儀式的廳堂。

火界定（梵 agni-dhātu samādhi）

現火界相的禪定。又稱火定、火界三昧。《大毗婆沙論》卷一七七有載，底砂（補砂）

佛入吠琉璃龕，結跏趺坐，入火界定，經七晝夜受妙喜樂，威光熾然。《中阿含經》卷十一〈頻鞞娑邏王迎佛經〉云（大正1·497c）：「尊者鬱毗羅迦葉入火定已，身中便出種種火焰，青黃赤白中水精色，下身出火，上身出水，上身出火，下身出水。」又，三卷本《大般涅槃經》卷下云（大正1·204b）：「須跋陀羅前白佛言：我今不忍見天人尊入般涅槃，我於今日，欲先世尊入般涅槃。佛言：善哉！時須跋陀羅即於佛前入火界三昧而般涅槃。」

〔參考資料〕《頻婆娑羅王經》；《帝釋所問經》；《大智度論》卷四；《摩訶僧祇律》卷三十二。

火生三昧

密教不動明王所入的三昧。係以淨菩提心之智火，燒盡衆生之無明與枝末煩惱，除去種種障難，而能降伏諸火龍的三昧。不動明王之尊像必在火焰之中，即表示住於火生三昧，由己身生出火焰。《大日經》卷二（大正18·15b）：「薄伽梵，爲息一切障故，住於火生三昧，說此大摧障聖者不動主眞言。」

另外，《底哩三昧耶不動尊聖者念誦祕密法》卷上有云（大正21·15b）：「不動亦自身遍出火焰光，即是本尊自住火生三昧。」且說火有四義，即二種世間火，二種出世間火。此不動智火爲出世間火之一。「先能降伏火龍，制諸異道，上至等覺，下至衆生，皆能燒諸煩惱乃至菩提大智習氣，亦燒一切衆生無明煩惱黑闇障故。又，本尊眞言句自有火生義，即摩賀盧沙句是。此智火住阿字一切門，重重燒諸菩薩廣大習氣煩惱，令盡無餘，故名火生三昧。」

又，《大智度論》卷四載及弗沙佛入火定；《摩訶僧祇律》卷三十二言及一比丘以神足昇虛空，入火光三昧自闍維。此二種三昧又稱火界定，與火生三昧不同。

〔參考資料〕《大日經疏》卷十；《大日經義釋》卷七；《乳味鈔》卷七。

爪哇佛教

爪哇（Java）爲梵文Yava的轉訛字。又音譯爲闍婆、社婆。是印尼共和國的一島。

本島的原住民是屬馬來人種的爪哇族及巽他（Sunda）族。西元一世紀以後，和西方的蘇門答臘島都成爲印度的殖民地，受印度系王統的統治。在梵文《羅摩衍那》書中，「爪哇」記作Yava-dvīpa，範圍包括爪哇島西部及蘇門答臘東部。我國漢朝將Yava-dvīpa音譯爲葉調或耶婆提。據《後漢書》列傳卷七十六記載，後漢·永建六年（131），葉調王便已入貢漢朝。其後至唐代，稱蘇門答臘島東部爲Śrī-vijaya（室利佛逝），而稱今日的爪哇島爲訶陵。

十五世紀初以來，伊斯蘭教徒入侵，爪哇的印度系王室至此終告滅絕。1602年，荷蘭設立東印度公司。至1808年，本島完全屬荷蘭所有。第二次世界大戰後，印尼於1946年二月宣告獨立，1949年八月，印度尼西亞聯邦共和國成立，同年十一月定都於雅加達。

本島的宗教現在以回教爲主，但在印度系王統的統治時代，除婆羅門教外也流行佛教，今仍保有許多佛教遺蹟及文獻。玆略述爪哇各王統的佛教如次：

〔初期佛教〕 此指仍包括蘇門答臘東部的時代。當時佛教的情況，依《高僧法顯傳》所載，外道婆羅門較興盛，佛法微弱不足言。另據《出三藏記集》卷十四〈求那跋摩傳〉載，罽賓人求那跋摩遠遊師子國，又至南海闍婆國，普化羣迷，闍婆王爲立精舍，以師禮敬事之。師所漢譯的佛典以大小乘律部爲主，如《菩薩善戒經》、《曇無德羯磨》等，由此推想可知，爪哇也應流行同系統的佛教。

〔訶陵時代的佛教〕 在唐代時已相當繁榮的訶陵王國，其佛教頗盛行，但仍略遜位於其西方的室利佛逝。《大唐西域求法高僧傳》卷上云，益州成都人會寧於麟德年間（664～665）前往訶陵國，僑居三年，與該國多聞僧若那跋陀羅合力漢譯佛經（《大般涅槃經後分

》）。同書卷下也記載，荊州江陵人道琳經訶陵國入天竺，又襄州人法朗偕義淨行抵佛逝，後病歿於訶陵國。《貞元新定釋教目錄》卷十五云，開元六年（718），不空三藏時年十四歲，在闍婆國見金剛智而師事之，於開元八年隨侍入洛陽。《宋高僧傳》卷一云，開元二十九年，不空和弟子含光、慧辯等同往師子國，中途在訶陵國遇大黑風，誦大隨求陀羅尼一遍，即時風平浪靜。〈大唐青龍寺三朝供奉大德行狀〉云，建中年初（781年左右），訶陵國僧辨弘以該國銅鈸一具供養聖佛院，以螺兩具等供養惠果，求授胎藏毗盧遮那大法。

〔夏倫德拉（Śailendra）王統時代的佛教〕

此王朝也崇信佛教，現存許多有關佛教的碑銘及遺物。就碑銘而言，有西元778年的喀拉桑（Kalasan）碑，又有782年的凱爾拉克（Kelulak）碑。二者都刻有梵文偈頌，前者記載夏倫德拉王統的般遮般那、般難卡拉那（Pañcapaṇa Panaṅkaraṇa）王建多羅妃殿堂（Tārā-bhavana，即現存的喀拉桑堂），後者歌頌陀羅尼朵拉（Dharaṇindra）王之德，又記載師僧庫瑪拉克夏（Kumāraghoṣa）造立文殊師利像。

在石造遺蹟方面，有喀拉桑堂、謝烏（Sevu）塔、門茶（Mendut）塔、波羅浮屠（Borobudur）塔等。其中，喀拉桑堂依上述碑銘可知創建於778年，後因故荒廢，堂內的多羅妃像也佚失，但堂前有神像，屋上的四十四龕中有在定佛像。謝烏塔位於喀拉桑堂附近，其刻文仍保存800年代的文字，以十字形大殿為中心，外圍繞有供奉在定佛的小龕二四〇座，但今所存佛像不及二十五尊。

門茶塔位於門提藍（Muntilan，雅加達之北二十九公里）附近的艾羅（Elo）河畔。有人認為門茶塔和波羅浮屠塔幾乎同時興建，也有人認為二塔同是某大寺的一部份，但久受火山灰遮蔽，至1835年才被發現，而掘出整修。堂內中央安奉高三公尺的釋迦牟尼佛像，左右安奉各高為二點五公尺的觀音、金剛手菩薩像，堪稱爪哇佛教中最出色的傑作。

波羅浮屠塔位於門茶塔西方，普拉哥（Progo）河上游的小丘上，其基部長寬各一百一十點五公尺，高三十一點五公尺，各壇上配列許多小塔，塔中安奉四方四佛等坐佛像。關於下壇迴廊所嵌入的浮彫圖像所表現之內涵，據推測，其中之基壇為輪迴圖像，第一迴廊為依《方廣大莊嚴經》（Lalita-vistara）的佛傳及佛陀本生，第二迴廊為《華嚴經》〈入法界品〉（Gaṇḍa-vyūha）的善財童子求法，第三迴廊為彌勒菩薩，第四迴廊為普賢菩薩。此塔被認為是以五佛為中心的具體化的曼荼羅。其建築年代雖不詳，但克羅姆（N. J. Krom）根據基部保存的刻銘字體，推定為750～850年間。

〔門普辛杜（Mpu Sindok）及多瑪培爾（Tumapel）王統時代的佛教〕 東部爪哇的門普辛杜王統，其開國君主門普辛杜及後繼王位的公主修利・伊夏那東卡維闍耶（Srī-īśana-tuṅgavijaya）都是虔誠的佛教徒，但此後諸王多信奉印度教的毗濕奴神。南宋・趙汝适《諸蕃志》卷上闍婆國條說：「國有寺二，一名聖佛，一名捨身」。

其次的多瑪培爾王統中，第五王凱爾達那哥那（Kertanagara，1268～1292）擅長各種學藝，精通佛典，尤其是怛特羅。曾建設寺院，對人民廣行布施，自許為在定佛。1286年曾贈予蘇門答臘一尊佛像，當他死後，被視為濕婆佛陀（Śiva-buddha）而奉祀於辛哥沙利（Singosari）堂。此堂現今除供奉般若波羅蜜菩薩、文殊師利菩薩、多羅妃等像外，並安奉印度教的甘尼沙（Gaṇeśa）等像。其中，文殊像是當時佛教彫刻的代表作之一。

一般而言，多瑪培爾王統時代的遺品，較其前期中部爪哇遺品之模仿印度樣式，可說已顯著有爪哇的特色和技巧，而且自前期開始，佛教和印度教（尤指濕婆教）混淆已甚。

〔瑪闍巴伊特王統時代的佛教〕 此王統歷代國王均曾建寺院或造像，但其建築彫刻等流

傳至今者不多，無可觀者。唯此時期的爪哇文學作品値得傳述。傳說哈亞姆烏魯王尤其擅長作詩舞蹈，其王室非常尊重詩歌，今仍保存當時佛教徒所撰的《Sutasoma》、《Nāgara-kṛtāgama》等。其中《Sutasoma》的作者是門普・旦多拉爾（Mpu Tantular），依《普明王本生》（Mahāsutasoma-jātaka）改編而成，書中論述三位一體的梵天、毗濕奴、自在天（Brahmā-Viṣṇu-Iśvara）與佛陀無別。《Nāgara-kṛtāgama》由主宰當時佛教教團的普拉槃遮（Prapañca）所撰，描述哈亞姆烏魯王巡行東部爪哇各地，並兼論社會及宗教生活。

此外，另有年代不詳的爪哇文佛教典籍，如《Kuñjarakarṇa》、《Sang hyang Kamahāyānikan》等。《Kuñjarakarṇa》敍述一夜叉發菩提心，聞毗盧遮那佛說法，遍歷夜摩世界，又談及佛教與濕婆教同體。（Sang hyang Kamahāyānikan）記載金剛乘（Vajra-yāna）行者的入道支度、波羅蜜、瑜伽等及可證得之諸在定佛菩薩等果位，卷首有梵文頌。

爪哇佛教末期的特色在於稟承印度後期密教，又混雜印度教（尤其是濕婆教）。後因回教徒入侵，漸受欺凌，終至銷聲匿跡。其中有不願改宗回教的佛教徒和印度教徒，則逃往東方的巴里島，保存傳統風習。

〔參考資料〕《大乘莊嚴寶王經》卷三；《高僧傳》卷三；《南史》卷七十八〈夷貊傳上〉；《新唐書》卷四十三（下）；《島夷志略》；《元史》卷二一〇〈外夷傳〉；《明史》卷三二四〈外國傳〉(五)；《爪哇史》；《中國南洋交通史》；龍山章真《インド佛教史》；Ch. Eliot《Hinduism and Buddhism》。

王古

北宋人。字敏仲。號淸源居士。生卒年不詳。官至尙書禮部侍郎，故世稱王侍郎或敏仲侍郎。曾遊江西，與黃龍、晦堂、楊岐諸師道交，深究禪要，並悟淨土法門勝義。宋・元豐七年（1084），爲補戒珠所撰《淨土往生傳》之遺漏，乃另著《新修往生淨土傳》一書。此外，並撰《直指淨土決疑集》三卷，以鼓吹禪淨一致之義旨。另又著有《大藏聖教法寶標目》十卷、《淨土寶珠集》等書。平生志於往生西方，終日修觀念佛，並致力於淨土的弘揚。

〔參考資料〕《樂邦文類》卷二；《佛祖統紀》卷二十八、卷四十七；《廬山蓮宗寶鑑》卷四；《往生集》；《淨土聖賢錄》卷七；《淨土寶珠集の撰者》。

王維（699～759）

盛唐自然詩人的代表。太原祁（山西省）人。字摩詰。工詩善書，亦以擅畫聞名，與弟縉俱爲俊才。因累官至尙書右丞，故世稱王右丞。

開元九年（721）擧進士。二十二年升右拾遺。後歷任監察御史、左補闕、庫部郎中、吏部郎中等職。天寶（742～755）末年，任給事中。安史之亂時，被囚於菩提寺。亂平後，以戰犯而問罪，幸賴弟王縉之助，而得以赦免。肅宗時，爲尙書右丞。

王維之詩澹泊深遠，饒富田園之趣與自然山水寧靜之美，爲我國自然詩之集大成者。又因佛學造詣頗深，每每寓意禪機，故有「詩佛」之稱。此外，亦擅長山水畫，畫風雅致，深富詩意，蘇東坡曾說：「維詩中有畫，畫中有詩。」嘗創破墨法，被尊爲南宗畫派之祖。又，善於草書，精通音樂，可謂多才多藝，乃當時極負盛名之文人。

王維全家均篤信佛教，並師事大照普寂。維平生亦虔誠奉佛，且素服長齋。曾皈依荷澤神會，從之參禪。歸隱後，常與高僧交遊，並與裴迪泛舟往來於輞川之間，談經說道，嘯詠終日。乾元二年（759）七月示寂，年六十一。著有《王右丞集》六卷、《輞川集》。此外，撰有「六祖能禪師碑銘」、「大薦福寺大德道光禪師塔銘」、「大唐大安國寺故大德淨覺師碑銘」。

〔參考資料〕《舊唐書》卷一九〇（下）〈王維傳〉；《新唐書》卷二〇二〈王維傳〉；《唐才子傳》

卷二；《王右丞集箋注》；小林太市郎《王維の生涯と藝術》。

王縉（700？～781）

唐代宰相。太原祁（山西）人。字夏卿。詩人王維之弟，王維的詩文集即由其編纂而成。與王維同樣文名遠播。安史之亂時爲太原少尹，協助李光弼。後移任蜀州刺史、左散騎常侍等職。相傳王維因曾陷身亂軍之中而被論罪，縉自願貶抑官職以贖王維之罪。亂後，爲黃門侍郎同平章事（764）。李光弼死後，歷任持節都統河南、淮西、山南東道諸節度行營事，東都留守、河南副元帥，北都留守、河東（太原）節度使，又任門下侍郎同平章事。後受元載之罪連坐，左遷括州刺史（777）。氏爲虔誠的佛教徒，代宗即受其影響而信奉佛教。

〔參考資料〕《舊唐書》卷一一八；《新唐書》卷一四五〈王縉傳〉；《王右丞集》。

王三昧（梵samādhi-rāja-supratiṣṭhito nāma samādhiḥ，藏tiṅ-ṅe-ḥdsin-gyi rgyal-po-ltar rab-tu gnas-pa shes-bya-baḥi tiṅ-ṅe-ḥdsin）

指三昧之王。即在諸三昧中，其力用利益等最優勝者。或稱三昧王、三昧王三昧。《大品般若經》以佛所入之定爲「三昧王三昧」。據《大智度論》卷七所述，此三昧於諸三昧中，最爲自在，能緣無量諸法，如人中之王。又此三昧王三昧，一切諸三昧皆入其中，故名三昧王三昧。譬如閻浮提衆川萬流皆入大海，亦如一切人民皆屬國王。

所謂「定」，是善心住於一處而不動，故其力用利益廣大。三昧是入定之境界。佛所入之三昧，能起大放光、大現神通，與大辯才之力用，爲諸三昧之冠，故稱王三昧。而淨土宗人，以爲念佛可滅衆生之罪業，且可生善業，利益最爲廣大，所以也稱念佛爲「王三昧」。

〔參考資料〕《放光般若經》卷一；《大品般若經》卷五；《大智度論》卷四十七；《安樂集》卷上。

王夫之（1619～1692）

明末清初衡州（湖南）衡陽人。字而農，別號薑齋，中年稱一瓠道人。清兵入關後，曾組團抗清，失敗後，隱居湘西，後定居衡陽石船山，築土室曰觀生居，學者稱船山先生，又稱爲夕堂先生。康熙三十一年病逝於隱所。

氏對佛教並不友善，常有評斥之語。其立場大抵是儒家的，故對佛、道、法家皆不懷好感。有關其評斥佛教之語句，在所撰《讀通鑑論》中，散列多處。如謂「浮屠之亂天下而偏四海，垂千年。」（卷十七）；「浮屠之以扇動天下者，生死禍福之報應而已，則亦巫之幻出者而已（中略）。故寺院不容不亟毀也。」（卷二十六）。由此可見其人對佛教之態度。

◉附：石峻（等）編《中國佛教思想資料選編》第三卷第三冊〈王夫之簡介〉

王夫之是我國明清之際著名的思想家。他對宋明以來程、朱、陸、王的理學和心學，以及佛、老思想，進行了廣泛而深入的研究和批判，從而提出了一套有相當深度的哲學體系，達到我國封建社會哲學理論的最高水平。他對於理學、心學，以至佛、老的理論，都不是採取簡單否定的態度，而是「入其壘，襲其輜，暴其恃，而見其瑕」（〈老子衍序〉）。以佛教爲例，他隱居後，曾與不少僧徒有交往，先後遊大雲山妙峯菴，作《廣明大師（黃將軍）小傳》，訪茹蘗大師，爲先開上人訂《相宗絡索》，悼念萬峯韜長老等。在佛教理論方面，他對玄奘的法相宗特別欣賞，寫了《三藏法師八識規矩贊》和《相宗絡索》，對佛學既有批判，又有吸取。

《相宗絡索》是王夫之六十三歲時寫的。在他的許多著作中，如《張子正蒙注》、《周易外傳》中，曾經批判了佛教把客觀世界說成是因緣和合的假象，追求「滅盡無餘爲大涅槃」的唯心主義觀點，對佛教的「能所」等範疇也有所改造。而在《相宗絡索》中，王夫之則著重從認識論的高度，吸取了法相宗對「識

」的細緻分析和對認識過程的認眞探討等合理因素，以之來豐富自己的哲學思想。（中略）《相宗絡索》的基本思想，仍未擺脫佛教唯心主義的體系。它肯定了阿賴耶識的永恆不滅性，「唯此八識，實有不亡，恆相接續」；它鼓吹修善去惡，從見道位至修道位，直至佛果位的漸修成佛道路；它要人們努力去「求證人空」、「求證法空」、「求證人法雙空」，看破紅塵中的一切。這些觀點，不僅是唯心主義的，顯然也含有出世的傾向。

王夫之的著作很多，約百十種，經後人編爲《船山遺書》。他的事蹟，主要見《國史儒林傳》、《薑齋公行述》、《船山先生傳》、《船山公年譜》等。

王日休（？～1173）

南宋龍舒（安徽舒城）人。字虛中，號日休。又號龍舒居士。高宗時任國學進士，著有《六經訓傳》數十萬言，一日棄之，謂是皆業習，非究竟之法。其後乃布衣蔬食，專事念佛，日課千拜，至夜分乃寢。紹興三十年（1160），校訂《大阿彌陀經》。此外著有《淨土文》十卷（現行本另附加二卷，總計十二卷），俗稱《龍舒淨土文》，頗具勸信之效。乾道九年（1173）正月示寂，壽不詳。

〔參考資料〕《樂邦文類》卷三；《佛祖統紀》卷二十八；《廬山蓮宗寶鑑》卷四；《淨土晨鐘》卷十；《淨土聖賢錄》卷六；《居士傳》卷三十三；《往生集》。

王玄策

唐代出使印度的使節。籍貫、生卒年均不詳。

貞觀十五年（641），北印度摩揭陀國王尸羅逸多（戒日王）遣使入唐，貞觀十七年，唐室以李義表爲正使，王玄策爲副使，由長安出發，隨印度使節赴印度。三年後返回長安。貞觀二十一年，王玄策以正使身份二度出使印度。適逢戒日王去世，北印陷入一片混亂。當時，帝那伏帝國國王阿羅那順乘機篡奪王位，並發兵阻止唐使入印。王玄策乃求助於文成公主及泥婆羅（尼泊爾）王鴦輸伐摩（Aṃśu-varman）。在吐蕃及泥婆羅兵的幫助下，大敗阿羅那順，並將其擄回長安，獻給太宗，王玄策因而受封爲朝散大夫。依近世學界對印度出土之銅版文書的研究，在此役中，携七千騎兵援助王玄策的尼婆羅王鴦輸伐摩，是戒日王死後之混亂期間，有「王中之王」（Mahārā-jādhirāja）稱號的强有力君主。

高宗顯慶二年（657），王玄策三度出使印度。翌年到達婆栗闍國。第三年於走訪摩訶菩提寺後回國。氏著有《中天竺行記》（十卷，圖三卷），可能是第三次出使後，於龍朔、麟德年間（661～665）寫成，目前僅剩少許殘篇散載在《法苑珠林》、《釋迦方志》書中。

〔參考資料〕《法苑珠林》卷十六、卷二十九；《諸經要集》卷一；《舊唐書》卷一九八〈西戎傳〉；《新唐書》卷二二一（上）〈西域傳〉；《冊府元龜》卷四十六；《釋氏要覽》卷上；馮承鈞《王玄策事輯》；S. Lévi《Les Missions de Wang Hiuen-ts'e dans l'Inde》；J. F. Flect《Corpus Inscriptionum Indicarum》。

王舍城（梵Rāja-gṛha，巴Rāja-gaha，藏Rgyal-poḥi khab）

古代中印度摩揭陀國首都。音譯爲羅閱祇、曷羅闍姞利呬、羅閱揭梨醯等。爲佛陀傳教中心之一。位於今日比哈省（Behar）巴特那（Patna）縣南方的拉遮基爾（Rajgir）。初名矩奢揭羅補羅（上茅宮城），或作山城（Girivṛaja）。相傳頻毗娑羅王時，王城遭火燒毀，乃將首都移往城北平地，遂有新、舊王舍城之分。

城內有許多初期佛教的遺蹟，如：佛陀說法的耆闍崛山（Gṛdhrakūṭa，或作靈鷲山，即提婆達多蓄意以大石弒佛的地方）、佛滅後第一次經典結集的七葉窟、竹林精舍，及祇園精舍。又，依《大唐西域記》卷九所載，王舍城附近還有佛陀、伏醉象塔、無憂王石柱、佛

舍利塔等佛教遺蹟。此外，著名的那爛陀寺，亦位於王舍城北十餘里處。

阿育王時，將摩揭陀國首都遷至波吒釐城（華氏城）。王舍城在失去政治上的重要性後，遂成爲巡禮者聚集的佛教聖地。其後佛教衰滅，轉爲耆那教徒聚集之地，目前山上還存有不少耆那教寺院。又因耆那教第二十世祖誕生於此，王舍城亦被視爲耆那教聖地。

〔參考資料〕《佛國記》；《大智度論》卷三；《善見律毗婆沙》卷八；《長阿含經》卷三、卷二十二；《阿闍世王經》；《十二遊經》。

王重陽（1113～1170）

金代全眞教的開山祖師。陝西大魏村（咸陽市）人。初名中孚，字允卿。少時入京兆府府學，曾參加齊國劉豫的武科舉，成績優異，乃易名世雄，字德威。然僅擔任酒稅監之職，遂乖於世，過著放蕩的生活。

氏曾一度歸依佛教，但相傳在宋・紹興二十九年（1159），於甘河鎭遇一據稱是呂洞賓化身的異人傳授口訣後，修業得道，因而創立全眞教。並再度更名爲喆，字知明，道號重陽子。其開宗精神載於《立教十五論》文中，內容述說令心安定、鍛鍊性命、令神氣和暢的重要性，宣稱基於上述因素，應避免博覽，而應以打坐爲修行法。

紹興三十二年（1162）氏開始布教，但不爲人所接受，遂轉往山東半島北部沿海地區傳教，收馬丹陽等七人爲弟子，並成功地創立了三教金蓮會等五會，奠定了教團的基礎。後來，於返鄉途中逝於開封。

氏性格明敏，通儒釋道三教，常勸教徒讀誦《道德經》、《淸靜經》、《般若心經》及《孝經》，闡述儒釋道三教一致之理。所撰《重陽全眞集》、《重陽教化集》二部詩集，以及《重陽十五論》、《重陽授丹陽廿四訣》等著作，均被收入道藏之中。

〔參考資料〕李道謙《甘水仙源錄》；《終南山重陽眞人全眞教祖碑》；吉岡義豐《中國民間宗教概說》第二章；《王重陽の遇仙說話に就いて》。

王恩洋

現代佛教學者。爲唯識學大師歐陽漸的學生，精唯識。字化中，四川南充人。初就讀北大，兼圖書館職務，因黃樹因引見，從歐陽漸學，專究法相唯識。西元1922年支那內學院成立，王氏任導師，曾講《菩薩藏經》、《二十唯識論》、《唯識通論》等課。1925年法相大學特科開辦，任該校主任，並繼續擔任講席。

王氏在支那內學院期間，曾作《大乘起信論料簡》，從義理上辯破《大乘起信論》，評駁該論等同外道，因而引起了太虛一派挺身爲《起信論》辯護，釀成一次極熱烈的法義之爭。

1931年左右，抱病家居，偃息山林。後得黃聯科資助，於四川南充建修龜山書房，弘講佛學，並出版《人生學》、《世間論》、《唯識研究》諸書。

對於王恩洋其人，歐陽漸曾評說：「化中蓋以導俗繩衆爲歸竟也」（《與李正剛書》）。王氏著作，除唯識學的疏釋外，確有許多基於佛教立場的導俗繩衆之作，譬如其《人生學》就是一部以佛教精神爲內涵的人生哲學鉅著。由此可見，王氏確是一位致力推廣佛教的精神與義理於現代社會的學者。所著諸書，曾被輯爲《龜山叢書》行世。

〔參考資料〕東初《中國佛教近代史》第二十二章。

王梵志

隋唐時的詩人。河南黎陽（河南濬縣）人。生卒年及生平事蹟均不詳。所作詩句夾雜頗多俗語，淺顯簡明，詩中多以現實事物表明佛教的無常與因果之理，與寒山詩頗多共通之處。其詩集於宋末失傳，至二十世紀初，才在敦煌的唐代寫本中發現。被收在《大正藏》第八十五册。

◉附：劉大杰《中國文學發展史》第十三章（摘錄）

據馮翊的《桂苑叢談》（《唐代叢書初集》）中說：

「王梵志，衞州黎陽人也。黎陽城東十五里有王德祖者，當隋之時，家有林檎樹，生癭大如斗。經三年，其癭朽爛，德祖見之，乃撤其皮，遂見一孩兒抱胎而出，因收養之。至七歲能語。問曰：誰人育我？及問姓名，德祖具以實告，因林木而生，曰梵天，後改曰志。我家長育，可姓王也。作詩諷人，甚有義旨，蓋菩薩示化也。」

這些神話式的材料，雖不可信，然而他却給我們幾個重要的暗示。(1)王梵志的籍貫是河南黎陽（今河南濬縣）。(2)他是生於隋代的。(3)他必是一個佛徒，因有作詩諷人，是菩薩示化的神話。因爲這個原故，所以他的詩大半是屬於說理的格言，有些很像佛經中的偈語，而其內容都是表現人生的幻滅以及貧窮的快樂的生活。詩格的來源與生活的基礎，雖與王績不同，然在其以平淺的語言作詩，追求自由浪漫的生活，這些觀點上，他倆完全是一致的。因此除去那些純粹的說理詩以外，有些描寫個人的生活的詩句，却往往同王績的作品，有相似的情調，這就是浪漫的情調。例如：「吾有十畝田，種在南山坡。青松四五樹，綠豆兩三窠。熱即池中浴，涼便岸上歌。遨遊自取足，誰能奈我何！」「草屋足風塵，牀無破氈臥。客來且喚入，地鋪稿薦坐。家裏元無炭，柳麻且吹火。白酒瓦鉢藏，鐺子兩脚破。鹿脯三四條，石鹽五六課。看客只寗馨，從你痛駡我。」

這完全是以語體的文句，來白描自己的生活和心境，從樸質淺顯中，能表現出眞情實意，所以成爲好詩。王梵志在詩史上能夠占一席地位，是要靠這種詩的。前一首顯然是當日流行的律體，一到了他的手裏，也完全解放得成爲一首民歌，沒有半點富貴氣味，也沒有一點拘束做作的痕跡，可知任何文學的體裁的本身並沒有罪過，最重要的是作家的態度。我們看了王績、王梵志的律體，便懂得這點道理了。然而在王梵志的存詩中，這種好詩並不多，主要的却是那些偈文式的格言詩。例如：「世無百年人，强作千年調。打鐵作門限，鬼見拍手笑。城外土饅頭，餡食在城裏。一人喫一個，莫嫌沒滋味。梵志翻著襪，人皆道是錯。乍可刺你眼，不可隱我脚。」

作者的心境自然是非常空靈，但這麼表現出來，却只是格言，而缺少那種詩情與人間味。令人讀了，既感不到喜悅，也感不到悲傷，這些作品在詩歌的藝術價值上，自然是不高的。然比起東晉那些佛徒詩人如孫綽、許詢之徒，用古典的文體，莊嚴的態度所寫的那些說理詩來，他這種平淺通俗而又帶有諷刺味的作品，是大爲進步的了。

王梵志及其作品，宋朝以後，雖沉晦無聞。然在唐宋間却頗流行。《歷代法寶記》中〈無住語錄〉引過他的詩，北宋・黃山谷也很推崇他的詩，南宋人的詩話筆記裏（如費袞的《梁谿漫志》，陳善《捫蝨新話》等），也時常記述他的故事。但宋朝以後，這位詩人便完全淹沒了。敦煌文庫的出現，他的作品，也有幾卷雜在裏面。現巴黎圖書館藏有《王梵志詩》三殘卷，伯希和另藏別本一卷，有日本・羽田亨影印本。這四個殘卷的年代，都是十世紀中葉，可見王梵志的作品，在唐末五代年間的流行。由我們現在的推想，他的作品，在當日一定是佛教的副宣傳品，而爲一般佛徒所必讀，因此得同那些佛教經典，一同保存在那作爲佛教藏書室的石洞裏。自從胡適之氏寫《白話文學史》時，替這位詩人大大地表揚一番以後，於是王梵志這個名字，漸爲世人所知，同時在初唐詩壇，獲得了一個與王績同等的地位。

〔參考資料〕 胡適《白話文學史》；入矢義高〈王梵志について〉（《中國文學報》）、〈王梵志詩集攷〉（《神田論集》）。

王統史（巴Rājavaliya）

錫蘭史書。與《大史》、《小史》同是有

關錫蘭佛教的史書，但後二書用巴利語寫成，而本書是以錫蘭語書寫。書中首先敍述世界開闢說、人類的誕生；接著敍述拉瓦那（Rāvaṇa）支配錫蘭、佛陀來訪、摩哂陀傳入佛教等事，以及與王統有關的辛哈巴夫（Siṁhabāhu）及辛哈瓦利（Siṁhavalli）的故事、首任國王毗遮耶（Vijaya）以後至葡萄牙人進入錫蘭的史事，最後寫到毗摩羅曇摩須利耶二世（Vimaladhammasuriya Ⅱ，1687～1707在位）的治世為止。

本書具有與《大史》完全不同的獨特意義，根據本書所作的歷史書為數不少。版本有1926年瓦杜瓦達．佩瑪汗達（Vatuvattā Pēmāhanda）所編著的書，及1900年古那色卡拉（B. Gunasekara）的譯本。

〔參考資料〕 C. E. Godakumbura《Sinhalese Literature》。

王審知（862～925）

五代十國閩王。字信通，光州固始（河南省固始縣東）人。唐末天下混亂，審知與兄王潮跟隨流寇王緒侵襲各地，後入福建，占有福建五州（福、泉、漳、建、汀）。唐．乾寧四年（897），任武威軍節度使，封琅邪王。唐室滅亡後，受後梁太祖册封為閩王。

其人雖出身盜賊，但生性儉約，能禮賢下士，頗孚人望。此外，亦保護佛教，並致力於興寺建塔。天祐二年（905），將五〇四八卷大藏經珍藏於青山。又歸依雪峯義存，對興隆福建地方的佛教功績頗著。後唐．同光三年（925）卒，享年六十四。諡號「忠懿王」。

〔參考資料〕 《舊五代史》卷一三四〈王審知傳〉；《新五代史》卷六十八〈王審知傳〉；常盤大定《支那佛教の研究》（續）。

王法正理論（梵Rājadharma-nyāya-śāstra）

一卷。彌勒菩薩造，唐．玄奘譯。收在《大正藏》第三十一册。全書主要敍述王者的正道正理。包括：(1)王之過失，(2)王之功德，(3)王衰損門，(4)王方便門，(5)王可愛法，(6)能引發王可愛法。其中，(1)、(2)各舉九事，餘各舉五事加以說明。此外，也說三士區別、四種補特伽羅、三種補特伽羅、三圓滿、四語、三種受欲、三種貪染，與六波羅蜜。本論為《瑜伽師地論》卷六十一之別譯；然兩譯本之間略有小異。

〔參考資料〕 《內典錄》卷五；《譯經圖紀》卷四；《開元釋教錄》卷八；《貞元新定釋教目錄》卷十一；《英譯大明三藏聖教目錄》。

牛頭山

山名。位於我國江蘇省南京市西南。又作牛首山（以雙峯對峙宛如牛角狀而有此名）、天闕山或仙窟山。高百四十丈，周迴四十七里。傳說文殊師利菩薩與一萬菩薩夏居五台山，冬居此山。現今北呼牛首山，南稱祖堂山。

東晉元帝曾於此地造宮殿。宋初劉司空建佛窟寺（一說為梁．天監年間司空徐度所創建。另一說謂係梁武帝所造），又傾巨富之財，訪寫佛經、道書、佛經史、俗經史、醫方圖符等書，收之於寺。宋．大明三年（459）有幽棲（栖）寺之造建。唐．貞觀十八年（644）法融來山，於幽棲寺北巖下建禪室，日夕瞑思，息心習禪之衆有百餘人。其法系稱為牛頭禪。爾後，法持、玄素、慧忠等人，皆於幽棲寺受學。後改稱祖堂寺，光啟四年（888）一度廢絕。後唐．長興元年（930）重建，改稱延壽院，後再復幽棲寺舊稱，清．康熙六年（1667）重修。

民國以來之幽棲寺以金剛殿、大雄殿、毗盧殿為中心，大小伽藍並排。其中，大雄殿安置光緒年間所造之三尊及觀音像等。寺之左方有祖洞，為昔法融降伏蛇神處。寺後有獻花巖，是法融講《法華經》處。傳說有百鳥獻花而有此名。

佛窟寺以有辟支佛窟而得名，亦是法融所住之處。唐．大曆九年（774），代宗夢見辟支佛來，勅太子詹事古侁建七級浮圖。後來改

稱長樂寺、資善院，或福昌院。後唐時改稱弘（宏）覺寺，宋・太平興國二年（977）改爲崇教（敬）寺。明・洪武元年（1368）復佛窟寺之舊稱，永樂十八年（1420）春重建佛殿，宣德十年（1435）正月諸堂落成。正統十四年（1449）又改稱弘（宏）覺寺，至清代又稱普覺寺。

佛窟寺原爲金陵八大寺之一，現今衰頹，有大雄殿、毗盧殿、觀音窟、文殊窟及塼塔等。塼塔存大小二座，大者八角七級，其各層之木造斗拱及屋蓋均毀，唯存塼築之壁體；小者四角五級，構造甚簡，均屬宋代之建築。小塼塔之最下層，有題爲「聖宋江寧府江寧縣牛首山崇教寺辟支佛塔記」之壁碑，爲皇祐二年（1050）長干圓照大師普莊所記。

〔參考資料〕《牛首山志》；《續高僧傳》卷二十（附載）；《金陵梵剎志》卷二十八、卷三十三、卷四十三；《古今圖書集成》〈山川典〉卷八十二；《支那佛教史蹟評解》第四。

牛狗外道

印度受持牛戒、狗戒的外道。爲古代印度六種苦行外道之一。此類外道以爲其前生係從牛狗來生人中，或見牛狗死後生於天上，乃持牛戒、狗戒。模倣牛狗之生活方式，吃草噉汚，以期來生可以上生天界。《大毗婆沙論》卷一一四有載：（大正27・590a）：

「有二外道：㈠名布剌拏憍稚迦，受持牛戒，㈡名頞制羅栖爾迦，受持狗戒。此二外道於一時間同集會座，作如是言：世間所有難行禁戒，我等二人修學已滿，誰能如實記別我等所感異熟？（中略）於是二人來至佛所。（中略）佛以慈愍告言：諦聽！吾當爲汝如實記別，受持狗戒，若無缺犯，當生狗中，若有缺犯，當墮地獄。（中略）受持牛戒，若無缺犯，當生牛中，若有缺犯，當墮地獄。」

〔參考資料〕《大般涅槃經》卷十六；《百論》卷上；《十住毗婆沙論》卷三；《俱舍論》卷十九。

牛頭馬頭

指地獄的獄卒。其相貌是牛頭人身或馬頭人身，故稱牛頭馬頭。俗稱牛頭馬面。《五苦章句經》云（大正17・547b）：「獄卒名阿傍，牛頭人身，兩腳牛蹄，力壯排山，持鋼鐵叉。叉有三股，一叉罪人數百千萬，內著鑊中。」《賢愚經》卷十三〈蘇曼女十子品〉云（大正4・441a）：「夫殺生之罪，當入地獄，受諸苦惱。數千萬歲，常爲鹿頭、羊頭、兔頭，諸禽獸頭阿傍獄卒之所獵射。」《佛說地藏菩薩發心因緣十王經》偈云（卍續150・770下）：「二七亡人渡奈河，千羣萬隊涉江波。引路牛頭肩挾棒，催行馬頭腰擎叉。苦牛食牛牛頭來，乘馬苦馬馬頭多。」

但是《立世阿毗曇論》卷八卻說牛頭馬頭是地獄罪人的相貌，與上述諸說相異，其文云（大正32・208c）：

「是地獄人，頭如象頭，身似人身；復有罪人，頭如馬頭，身如人身；復有罪人，頭如牛頭，身亦似人；如是等類，種種不同。是中獄卒取諸罪人駕以鐵車（中略）。彼是何業，受此果報，令諸衆生於此中生？昔在人中，或調象師，或調馬師，或復調牛諸騎乘師等，由此業報，彼中受生。」

〔參考資料〕《佛名經》卷六；《法苑珠林》卷七。

牛頭栴檀（梵gośīrṣa-candana，藏ba-mchog-paḥi tsan-dan）

印度產香樹名。又稱赤栴檀、牛首栴檀、赤檀。產於印度摩羅耶山（牛頭山），《翻譯名義集》卷三云：

「華嚴云：摩羅耶山出栴檀香，名曰牛頭（中略）。正法念經云：此洲有山，名曰高山，高山之峯，多有牛頭栴檀，（中略）以此山峯狀如牛頭，於此峯中，生栴檀樹，故名牛頭。」

此中，所謂摩羅耶山爲南印度山脈，其西南稱摩羅耶（Malaya）地方，以產栴檀而著名，

故旃檀一名摩羅耶產（malaya-ja）。

此牛頭旃檀，爲旃檀中最香者，且亙久不朽，故古來多用以造佛像、殿堂、器具等；粉末多供醫藥之用，油則供作香水原料。

〔參考資料〕《悲華經》卷二；《經律異相》卷六；《觀佛三昧海經》卷一；《十誦律》卷三十九；《大唐西域記》卷九。

五　劃

世友（**梵Vasumitra，藏Dbyig-bshes**）

音譯爲婆蘇蜜多羅、和須蜜等，譯爲世友，舊譯天友。依山田龍城《大乘佛教成立論序說》所載，在印度佛教史上，共有十四位名爲「世友」的人。其中：

⑴論師有八位：①編纂《大毗婆沙論》時的上首。②婆沙四大論師之一。③《品類足論》的作者。④《界身足論》的作者。⑤《問論》的作者。⑥《五事論》的作者。⑦《俱舍論註》所提之人。⑧玄奘旅印時之人。

⑵菩薩世友有三位：即①《尊婆須蜜菩薩所集論》的世友。②《異部宗輪論》的作者。③《薩婆多部記目錄》中的世友。

⑶與譬喻文學有關的有三位：①《達摩多羅禪經》中所載之世友。②《惟日雜難經》中之世友。③《師子月佛本生經》中之世友。

雖然無法確定這些人是否爲同一位世友，但可確知說一切有部、經量部有位卓越的世友論師。以下略述十四位中之重要人物。

⑴**婆沙四大論師之一的世友**：這位世友是在說一切有部教理之集大成的著述《大毗婆沙論》中，占有重要地位之論師。尤其是「婆沙四評家」對「三世實有說」之主張中，此一世友的主張被認爲是有部之正說。他主張諸法之作用依未發生作用時、發生作用時、發生作用後的不同而有不同狀態。而謂之爲「未來」、「現在」、「過去」。即所謂的「位不同說」。由於「三世實有說」與主張一切法實有的有部之存在理由有關，因此，其主張被有部視爲正統的世友，在有部中是占有極重要地位的人物。

⑵**《品類足論》的作者**：他在該論中提出的「五位」法，及心所法的詳細分類與有部核心教理有深切的關係。由此看來，可知他是重要人物。依《大智度論》卷二載，《品類足論》並非由世友一人所著，而是由許多論書編輯成書的。但是，該論特別重要的〈辯五事品〉有單行本流通，而且其成立與世友有密切關係。

⑶**《五事論》的著者**：被認爲與〈辯五事品〉同源的《五事論》，其著者也被推定爲世友。而同樣是有部「六足論」之一的《界身足論》，是提倡「十大地法」、「十大煩惱地法」、「十小煩惱地法」等心所法之獨創性分類的重要論書。中國傳承均視此論作者爲世友。但是，依稱友（Yaśomitra）《俱舍論註》所載，《界身足論》的著者是富樓那（Pūrṇa）。

⑷**撰《俱舍論》註釋書的世友**：該註釋書今已佚失。

⑸**《尊婆須蜜菩薩所集論》及《異部宗輪論》之作者世友**：此二論書具有史料價值。但世友是否確爲這二部論書的作者，仍是問題。

若依較寬鬆的看法，或許論師八位中的前六位世友，及《尊婆須蜜菩薩所集論》的世友，可視爲同一人。但是此世友與《俱舍論註》中的世友及玄奘訪印時的世友、《異部宗輪論》的作者，絕不是同一人。又若依嚴格的說法，則前述的十四人，都應該是不同的人。進一步說，也可以認爲後世成立的一些論書，都被歸爲部派佛教初期的世友論師所撰。

◉附一：呂澂《印度佛學源流略講》第二講第三節（摘錄）

世友著有《五事論》、《問論》，兩書都編入《品類論》內，即玄奘所譯《品類足論》。他還著有釋經的一般毗曇，叫《解經論》，漢譯題名《婆須蜜所集論》（婆須蜜即世友）。世友的著作相當多，漢譯還有一部《異部宗輪論》。他的年代，傳說不一，有人認爲《品類足論》、《婆須蜜所集論》、《宗輪論》的作者不是一個人，只是同名而已。現在看來，可能還是一個人。玄奘說他與迦王同時，實際上怕要早一點。

◉附二：印順《說一切有部爲主的論書與論師

之研究》第六章第三節(摘錄)

世友的思想,與專宗《發智論》的毗婆沙師,最爲契合。在《大毗婆沙論》引述的諸家中,世友說是多受尊重,少受評責的第一人。世友依作用而立三世,爲毗婆沙師——說一切有部正統所稟承。因此,世友被誤傳爲「四大評家」之一,誤傳爲《毗婆沙論》結集法會的上座。佛教的故事,是有模倣性的。王舍城(Rājagṛha)第一結集時,阿難(Ānanda)還沒有證阿羅漢果,五百比丘少一人。等阿難證得羅漢,才來參加法會,集出經藏。毗舍離(Vaiśālī)第二結集時,也就有一位級闍蘇彌羅(Kubjaśobhita),見七百人少一人,以神通來參加,被推爲代表之一。《大毗婆沙論》的編集,被渲染而傳說爲第三結集,那也就應該有這麼一位。《大毗婆沙論》所重的大論師,是世友;恰好有一位未證羅漢,要證並不難的菩薩,也叫世友。於是乎被牽合於《大毗婆沙論》的結集,推爲上座了。總之,世友的被稱爲菩薩,爲一項古老的傳說,其實是別有其人的。至於《品類論》作者世友,被傳說爲婆沙法會的上座,那只是王舍城結集時阿難故事的翻版,與世友是毫無關係的。

世友(Vasumitra)爲西方的發智學者。他的論義,大都爲迦溼彌羅(Kaśmīra)東方學者所採用。舉最重要的論義來說,如依作用而安立三世,成爲說一切有部的正宗。又如說:「我不定說諸法皆空,定說一切法皆無我」,爲西北印學者「他空說」的定論。世友思想的卓越,是非常難得的。

然而,世友的論義風格,多少與迦溼彌羅系不同。舉例來說:

(1)**傾向於組織化**:如《發智論》,雖含有五法的分類,但沒有綜合的統攝一切法。《大毗婆沙論》,體裁爲註釋的,雖極其嚴密深細,終不免有雜亂的感覺。世友《品類論》〈辯五事品〉,就以五法爲分類,統攝一切法,條理分明。色、心、心不相應行、無爲,都達到完成的階段。

(2)**代表性的重點研究**:阿毗達磨曾經過「隨類纂集」工作,所以在說明上,不免重複。《品類論》開始了一種新的方向——選擇具有代表性的法門,作重點論究。如〈處品〉,以十二處爲代表,攝一切法,作法門分別:不再列舉蘊、處、界了。〈智品〉,以十智爲代表,不如《發智論》那樣,廣辯見、智、慧、明,三三摩地,三無漏根,七覺支,八正道支。〈隨眠品〉,以九十八隨眠爲代表,不像《發智論》那樣的廣列十五章。這樣的論究,阿毗達磨論才會遠離古典的重複,進入更精嚴的領域。

(3)**著重於名義的確定**:每一法的名義,是需要明確論定的。《大毗婆沙論》所引的世友說,對名義非常的重視。如阿毗達磨,以六復次來解說;自性不知自性,以十復次來解說;等無間緣,以七復次解釋等。每一定義,世友總是從多方面去說。一一的分別起來,每一解說都不夠圓滿;如總和起來,却與實際相近。這也可說是《發智論》精神——從彼此關係中去了解的表現。

(4)**好簡要**:對佛說的法數,或三或四而不增不減,世友總是以隨機所宜——有餘說、略說等去解說。如三不善根、四果、四食、九有情居、七識住等。世友是阿毗達磨論者,然不作不必要的推論。這種好簡要的學風,到脇尊者(Pārśva)而到達極點。

世友論師的論義特色——重組織,重扼要,重簡明,重定義,對後來的阿毗達磨,給予深遠的影響,引起阿毗達磨西方系的新發展。這裏有不容忽略的,世友《品類論》的立義,每被毗婆沙師稱爲西方師、外國師說。如《大毗婆沙論》卷一五六說(大正27·795b):「西方諸師說:無記根有四,謂無記愛、見、慢、無明。」

四無記根說,出於《品類論》的〈辯五事品〉。這也就是大乘唯識學者,末那四惑相應說的淵源。又如《大毗婆沙論》卷五十說(大正27·257b):「外國諸師作如是說:由四種

義，故名隨眠。謂微細義，隨入義，隨增義，隨縛義，是隨眠義。」

隨眠四義說，是出於《品類論》〈辯隨眠品〉的。世友爲摩盧（Mara）的大論師，是西方學者。他的思想，並非與迦溼彌羅——毗婆沙師相對立；他的論義，大都爲毗婆沙師所採用。由於世友的生長西方，論義的風格，爲阿毗達磨西方學者所推重。這才與迦溼彌羅系形成對立的情態，世友說才被傳說爲西方別系了。

世俗（梵samvrti，巴sammuti，藏kun-rdsob）

音譯三佛栗底。泛指佛法勝義諦以外的一切世間規範及事物。單稱世或俗。相對於「勝義」而言。亦即被一般世人施設安立的虛妄假有法。《顯揚聖教論》卷十六云（大正31・559a）：「宣說我法用，皆名爲世俗。」《俱舍論》卷二十二云（大正29・116b）：「施設有故名爲世俗。」《成唯識論》卷一云（大正31・1b）：「境依內識而假立，故唯世俗有。」皆謂我、法等並非眞實有，只是隨著世情而假設，故稱爲世俗。

又，《顯揚聖教論》卷六云（大正31・509c）：

「問：何因緣故名爲安立。答：由三種俗所安立故。㈠由世間俗，㈡由道理俗，㈢由證得俗。世間俗者謂安立田宅瓶盆軍林數等，及安立我有情等。道理俗者謂安立蘊界處等。證得俗者謂安立預流果等，及安立彼所依住法。」

此中，如田宅等是有名無實，唯依名言而安立，故稱世間俗；如蘊處界等是隨體事而安立，故名道理俗；如四沙門果等是爲了證得的方便而安立，故稱證得俗。《成唯識論》卷八亦分別三種世俗，而以遍計所執爲假世俗，依他起性爲行世俗，圓成實性爲顯了世俗。另外，同論卷九將此三種世俗總攝於依他起性，其文云（大正31・48b）：「復有二性，一者世俗，謂依他起。二者勝義，謂圓成實。爲簡世俗故說實性。」亦即相對於圓成實的實有性，謂遍計所執是妄有，依他起性是假有，故總稱二者爲世俗。

至於其他諸論則謂有漏心是世俗心，緣世俗境的有漏智是世俗智，以世俗智來斷諸染者爲世俗道，其他凡有漏心之所行皆稱爲世俗。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷七十七；《俱舍論》卷二十六；《順正理論》卷五十八；《辯中邊論》卷中；《顯揚聖教論》卷十九；《大乘阿毗達磨雜集論》卷三；《二諦義》卷上；《俱舍論光記》卷二十二。

世界（梵、巴loka-dhātu，藏hjig-rten-khams）

音譯路迦馱覩。意謂可毀壞的處所。略稱爲界。即衆生居住所依處，如山川國土等。依《大樓炭經》卷一〈閻浮利品〉、《長阿含》卷十八〈閻浮提洲品〉、《起世經》卷一〈閻浮州品〉等所說，一日月所照的四天下，即一世界；一千個一世界爲一小千世界；一千個一小千世界爲一中千世界；一千個中千世界爲一大千世界；此爲一佛所化之土。

佛教的世界說，乃以一須彌山世界爲單位，合聚建立爲一大千世界（因包含小、中、大等三種千世界，故又稱三千世界），宇宙中存在無數個三千世界。由《大智度論》卷五十所載，更可看出佛教世界說之廣大無邊。該論謂一佛世界有五重之別。第一重：三千世界之數如十方恒河沙，即一佛世界。第二重：佛世界之數如恒河沙，名一佛世界海。第三重：佛世界海之數如十方恒河沙，即一佛世界種。第四重：十方無量佛世界種，名一佛世界。第五重：於一切世界中如是取分，名一佛所度分。

住於一世界之有情，可類別爲地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人間、天界等六道。此中，地獄等五道有情所住的世界，名欲界。天界之中，有色天所住的世界爲色界，無色天所住的世界名無色界。依大乘經論所載，三界外另有諸佛淨土。如《大智度論》卷九十三云（大正25・714a）：「有淨佛土出於三界，乃至無煩惱之名。」

此外，《摩訶止觀》卷五（上）於六道外

，另立聲聞、緣覺、菩薩及佛等四聖，合稱爲十界，並論各界所居國土之別。又，《華嚴五教章》卷三依據《華嚴經》所說，謂十佛境界之所依可別爲國土海、世界海兩種。國土海，即十佛自體之所居，爲不可說圓融自在之依報。世界海，乃舍那十身攝化之處。又可分爲蓮華藏莊嚴世界海、十重世界海、無量雜類世界等三類。

〔參考資料〕《楞嚴經》卷四；《雜阿含經》卷三十四；《別譯雜阿含經》卷十六；《起世因本經》卷一；舊譯《華嚴經》卷三十七〈離世間品〉；《大佛頂首楞嚴經》卷四；《大毗婆沙論》卷一三四；《立世阿毗曇論》卷二；《雜阿毗曇心論》卷八；《俱舍論》卷八、卷十二；《瑜伽師地論》卷二。

世間（梵、巴loka、laukika，藏ḥjig-rten）

泛指遷流變化的現象世界。略稱爲世。此詞原意係指可毀壞，或可對治的有爲有漏現象。梁譯《攝大乘論釋》卷十五云（大正31・264b）：「世間法或自然壞，或由對治壞。」《俱舍論》卷一云（大正29・2a）：「此有漏法亦名有諍，（中略）亦名世間。可毀壞故，有對治故。」《佛性論》卷二云（大正31・796b）：

「世有三失：㈠對治可滅盡故名爲世。此法則無對治故名出世。㈡不靜住故名爲世，由虛妄心果報念念滅不住故。此法不爾故名出世。㈢由有倒見故，心在世間則恆倒見。如人在三界心中決不得見苦法忍等。以其虛妄故名爲世。此法能出世間故名眞實，爲出世藏。」

據稱友（Yaśomitra）所述，世間的梵語loka，原是從有「見」義的語根lok或自有「毀壞」義的語根luj（ruj）而來的名詞。其中，後者應作loga，但今不規則變化爲loka，因此有可毀滅、可破壞、可滅等義。又，梵語laukika有世俗或凡俗之義，即意味非學。今以世爲有漏的略名，認爲此語有可對治義，乃是約其義而言。舊譯《華嚴經》卷十〈夜摩天品〉云，說三世五陰之法名爲世間，斯由有虛妄。《大方等大集經》卷十七云（大正13・116a）：「善男子，五受陰名爲世間。」《大智度論》卷六十三云（大正25・507b）：「世間所謂三界。」《大乘起信論》云（大正32・582c）：

「一切世間有爲之法無得久停，須臾變壞，一切心行念念生滅。以是故苦。應觀過去所念諸法恍惚如夢，應觀現在所念諸法猶如電光，應觀未來所念諸法猶如於雲忽爾而起，應觀世間一切有身悉皆不淨，種種穢汚，無一可樂。」

《大乘阿毗達磨雜集論》卷三云（大正31・707b）：

「三界所攝及出世智後所得，似彼顯現是世間義。似彼顯現者，謂似三界所攝相顯現。似眞如等所現相貌是出世間，未曾得故。如是諸蘊一分十五界十處全及三界二處一分是世間。一分者謂除正智所攝，及後所得似出世間相顯現，並無爲法。」

以上所引，皆將有漏有爲虛妄三界諸法總稱爲世間，可見彼等亦是基於凡俗之意。

另外，《勝鬘寶窟》卷下（本）闡明界外的變易生死亦可名爲世間，其文云（大正37・70a）：「三種意生身人無復分段，名爲涅槃，猶有變易名爲世間。故此人亦是涅槃人，亦是世間人。」《華嚴經探玄記》卷三更根據此意分別成四句，云（大正35・160a）：

「初中有四句，㈠或唯世間，謂地前及凡位所居。㈡或唯涅槃，謂諸佛果位所住涅槃。設自受用土亦得是彼大涅槃攝。㈢或亦世間亦涅槃，依寶性等論，依無漏法界中有三種意生身。應知，彼因無漏善根之所作，故名爲世間，非是有漏業煩惱作亦名涅槃。依此義故，勝鬘經云，世尊有有爲世間，有無爲世間，有有爲涅槃，有無爲涅槃。解云：有爲世間是凡位，無爲涅槃是佛果，有爲涅槃無爲世間是變易報。所望異故屬俱句。㈣義準諸佛清淨法界，是非世間非涅槃。以非是二乘涅槃故。」

此謂除無爲涅槃外，其餘之有爲無爲世間及有爲涅槃，總名爲世間。

關於世間的種類，諸家亦有紛說，如《俱舍論》卷八等分爲有情世間、器世間二種，《大智度論》卷七十等說五陰、衆生、國土三種世間，《華嚴經孔目章》卷三等出器世間、智正覺世間、衆生世間三種，《因明入正理論疏》卷中（本）分非學世間、學者世間二種，《大般涅槃經疏》卷十八亦舉五陰、五欲、國土、衆生及佛等六世間。

◉附一：印順《佛法概論》第九章第一節（摘錄）

有了有情，必有與有情相對的世間，如說：「我與世間。」有情與世間的含義，可以作廣狹不同的解說：(1)世是遷流轉變的意思，凡有時間的存在者，即落於世間。世間即一切的一切，有情也即是世間的。(2)假名有情爲我，我所依住的稱爲世間：所依的身心，名五蘊世間；所住的世界，名器世間。(3)有情，攝得五蘊的有情自體，身外非執取的自然界，稱爲世間。(4)器世間爲「有情業增上力」所成的，爲有情存在的必然形態，如有色即有空。所以雖差別而說爲有情與世間，而實是有情的世間，總是從有情去說明世間。

佛法對於世間，有幾點根本認識：

(1)世間無數：佛陀不像神教者那樣淺狹，專以渺小的區域爲天下，以爲神但創造這個天地。佛陀從無限時空的體驗中，知道世界是多得難以計算的。這在過去，每被譏笑爲懸想。由於近代科學的成就，證實了世界無數這論題，像我們所住的那樣世界——星球，確是非常的多。利用望遠鏡的精製等，宇宙在不斷的擴大發現中。

(2)世界是不斷的成壞過程：世界不是永久不變的，每一世界都在不斷的凝成、安住、破壞的過程中。破壞又凝成，凝成又破壞，世界是無始終的成壞過程。現在的世界，有的在凝成中，有的在安住中，有的在破壞中，有的已破壞無餘——空。任何時間，世界都在此成彼壞，此有彼無中，如大雨時雨滴的急起急滅一樣，世界是難以數量計的。

(3)世界爲有情的世界而又是不一定有的：如世界已成而住，或住而將壞，這世界是有情的世界。如開始凝聚而沒有完成，破壞到快要毀滅，這世界是沒有有情的。近代的科學者，由於千百年來神教的惡習，以爲星球那樣多，但都不宜於生物以及人類的發生，獨有這個地球，才適宜於生物，而且進化到人類的出現。地球有人類，可說是宇宙間的奇蹟！這那裏是奇蹟？不過是神蹟的變形！無論科學的也好，神教者上帝但創造這個世界，但創造這世界的生物以及人類也好，都是荒謬而難以相信的，都是從我慢中流露出來的！有無量無數的世界，却僅有一個世界有生物以及人類，而這個又恰是我們這個世界，你能相信嗎？

(4)世界的淨穢是業感的：這無數的世界，形態不一，穢惡與莊嚴也大有差別。我們所處的地球，被稱爲五濁惡世，屬於穢土。莊嚴清淨的世界，不但是無數世界中的現實存在，而這個世界又可能成爲莊嚴的。世界的進展到清淨，或退墮到穢惡，爲有情的共業所造成；是過去的業力所感，也是現生的業行所成。常人誤信世界或有情爲地球所獨有的，於是由於地球初成時沒有有情，即推想爲物質先精神而存在，即世界先於有情。佛陀體驗得時空的無始終，無中邊，體驗得心色的相依共存，所以能徹見世間爲有情的世間，有情依世間而存在。這才否定了神教的創造說、數論的發展說、勝論的組織說，樹立緣起的世界觀。

◉附二：〈三種世間〉（摘譯自《望月佛教大辭典》等）

(一)天台宗將世間諸法分爲衆生世間、國土世間、五陰世間：即天台宗依據《大智度論》卷四十七在解釋百八三昧之一的「能照一切世間三昧」時，所列舉的衆生、住處、五陰等三世間而立。

(1)衆生世間：又稱假名世間，指能居的正報，即五陰所成的一切衆生。

⑵國土世間：也稱爲住處世間，指所居的依報，即衆生所依住的國土，如山河大地等。

⑶五陰世間：又名五蘊世間或五衆世間，指依正二報的通體，即色受想行識之五陰。

世間猶如世界。世是隔別義，間是間差義，顯示衆生、國土、五陰三種各各差別。此三種世間，與十法界、十如是，皆爲三千諸法的要素，形成天台宗實相論的精髓。此外，《止觀輔行》卷五之三對此三世間也有詳解。

㈡指華嚴宗所立之器世間、衆生世間、智正覺世間三種。

⑴器世間：指依報的山河大地等。器是容受依用之義。山河大地等容受衆生，又爲衆生所依用，故稱爲器世間。

⑵衆生世間：指正報中除佛以外的一切有情。此等有情爲五陰所成，而其生不同，故名爲衆生世間。

⑶智正覺世間：指正報中的佛。佛具有大智慧，脫離偏邪，覺了世出世法，故名爲智正覺世間。

《華嚴經疏》卷三將此三世間作「生佛對望」解。以器世間爲佛的化境；衆生世間爲所化之機；智正覺世間爲能化的佛。又，《華嚴經探玄記》卷十四，將解境的十身配此三世間，以十身中的第一位「衆生身」配衆生世間；第二位「國土身」配國土世間；第三位「業報身」配感得前二世間的業煩惱；第四身以下是就智正覺世間所立，即所謂融三世間的佛身。

㈢指行世間、衆生世間、處世間：如《善見律毗婆沙》卷四載（大正24．696b）：

「世間者，有三。何謂爲三？一者行世間，二者衆生世間，三者處世間。問曰：何謂行世間？答曰：一切衆生從飲食生，是爲行世間。何謂衆生世間？答曰：常世間無常世間，是爲衆生世間。何謂處世間？以偈答曰：日月飛騰，照于世間，光明無比，無所障礙；此是處世間。」

㈣指世間、出世間、出出世間：陳譯《攝大乘論釋》卷十五載（大正31．263b）：「二乘善名出世，從八地已上乃至佛地，名出出世。出世法爲世法對治，出出世法爲出世法對治。」《華嚴經孔目章》卷三載（大正45．561a）：「從初歡喜地至第三地，是世間法，相同三界。第四地已去至第七地，相同無流，於世間身中，得彼三乘無流德，名爲出世。第八地已去至第十地，名出出世，即得成佛。」《華嚴五教章》卷一（大正45．477c）：「如本業經、仁王經及地論、梁攝論等，皆以初二三地寄在世間，四地至七地寄出世間，八地以上寄出出世間。」

一般皆以三界苦集爲世間，以離脫三界苦集的二乘等無漏功德爲出世間，然今以初、二、三地爲世間，以四、五、六、七地配出世間，係暫就其相同處所作的配列。

㈤指數論外道所立之天上、人間、獸道三種。

⑴天上世間：指居於天界的諸天衆，如梵天、世主、天帝、乾闥婆、阿修羅、夜叉、羅刹、鬼神等。

⑵人間世間：指居於大地的人類。

⑶獸道世間：指居於天地間的禽獸，又可細分爲四足類、飛行類、胸行類、傍行類及不行類等。

據《金七十論》載，此三種世間本生自唯一的自性，然因自性諦所具薩埵、羅闍、答摩三德和合的多寡，而有勝劣的三世間之別，該論云（大正54．1249a）：

「若一因不能生多種果，此義中自性若是一，云何得生三種世間？（中略）從一自性生三德不同故。天上薩埵多，是故諸天恒受歡樂。人中羅闍多，故人多受苦。獸道多摩多，故獸等恒癡闇。是等諸道中三德恒相應，以有偏多故，故如此差別，如是一自性能生三世間。三德不同故，是故有勝劣。」

〔參考資料〕《大般涅槃經》卷十八〈梵行品〉；《大智度論》卷二十七；陳譯《攝大乘論釋》卷三、卷八；《摩訶止觀》卷五（上）；《華嚴經探玄記》卷一、卷十七；《異部宗輪論述記》；《大明三藏法數》

卷十八。

世愚（1301～1370）

元末明初臨濟宗楊岐派僧。號傑峯。西安（長安）人，俗姓余。自幼好禮佛塔。及長，依蘭谿（浙江省）顯教寺孤嶽剃度，刺血書寫《金剛經》。曾參斷崖了義、中峯明本諸善知識，復謁大慈山止巖普成，蒙指示力究而得大悟，偈云：「夜半忽然忘月指，虛空迸出日輪紅。」獲止巖印可，服勞役三載。其後重修西安福慧古剎，獲賜「佛智弘辯」之號。歷住石溪興龍、連應古望、龍眼、寶蓋、普潤諸剎。明・洪武三年臘月十日，書偈辭衆，偈曰：「生本不生，滅本不滅，撒手便行，一天明月。」擲筆而逝，世壽七十，戒臘五十。塔於烏石慈雲院。弟子十五人。著有二會語錄行世。

〔參考資料〕《增續傳燈錄》卷五；《續稽古略》卷二；《五燈嚴統》卷二十二；《五燈全書》卷五十七。

世誠（1270～1342）

元初臨濟宗僧。號絕學。吉水（江西省）人，俗姓鄒。年十七時，伯叔迫使行商，途遇異僧無相，勉以學佛，故棄商出家。曾歷參吳中之蒙山德異、及庵宗信、吉水之徙崖戒公，又往湘南謁鐵牛持定，盡釋所疑而開悟。其後，洪州（江西省）凌景仁於靈鷲峯建般若庵，請師居之，學者雲集，西域、高麗、雲南、日本諸師聞風趨慕。至正二年示寂，世壽七十三，僧臘四十二。

〔參考資料〕《增續傳燈錄》卷六；《續燈存稟》卷七。

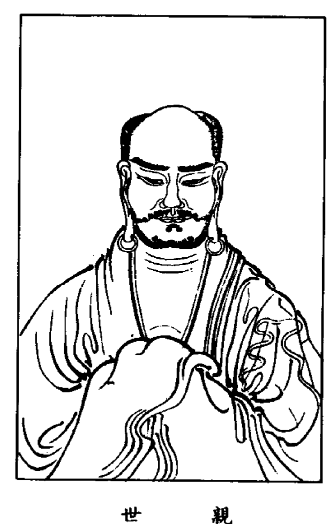
世親（梵Vasubandhu，藏Dbyig-gñen）

又作天親。音譯婆藪槃豆、筏蘇槃豆、筏蘇畔徒、婆藪槃頭、婆修槃頭。四世紀或五世紀時印度小乘《俱舍論》的作者，也是大乘瑜伽行派的重要學者。與其兄無著，並爲瑜伽行派的兩大核心人物。大約在佛滅九百年左右，出生於北印度犍馱羅國，世壽八十，寂於阿踰陀國。

世親最初在小乘的說一切有部出家，受持小乘三藏。其人博學多聞，神才俊朗，曾著小乘論書多種。其中，最膾炙人口的是《俱舍論》。這部論書的基本態度是「理長爲宗」，而不完全立足在說一切有部的立場。在某些重要觀點上，也採取有異於說一切有部的經量部說法。因此，所論迷悟因果之理，乃能獲得歷史的肯定。該書不只在當時被譽爲「聰明論」，即使到現在，還是廣爲佛學界人士所愛讀。

在弘揚小乘教義若干年之後，由於受到其兄無著的苦心勸告，世親終於迴小向大，成爲大乘佛教的健將。一直到逝世爲止，他都一直致力於大乘法門的弘通。其一生聲譽至隆，不論大小乘學者，甚至外道對他都深爲畏服，並且還獲得當時國王（超日王）及貴族階級的誠心護持。

世親轉入大乘之後，盡全力於瑜伽、唯識之學的弘揚。相傳他造論甚多，有「千部論師」的雅譽。所著諸書，除《俱舍論》外，《唯識二十頌》、《唯識三十頌》、《十地經論》、《無量壽經優波提舍願生偈》（《淨土論》）等書，對後世也都有極深入與廣泛的影響。這四部書分別是我國唯識宗、地論宗與淨土宗的思想核心。從佛教思想史的觀點看，他實在是一位以著述改變歷史的偉大思想家。



世　親

關於他的生卒年代，異說紛紜，有西元420～500年（J. Takakusu《A Study of Paramārtha's Life of Vasubandhu》，JRAS，1905）、390～470年（U. Wogihara《

Asanga's Bodhsiattvabhumi》，1908）、350年歿（N. Péri《A props de la date de Vasubandhu》，BEFE O. 11）、320～400年（宇井伯壽《印度哲學史》，1932），以及320～380年（E. Frauwallner《On the Date of the Buddlist Master of Law Vasubandhu》OR. 3）諸說。

在佛典中，名爲Vasubandhu之人物，有若干名。如《雜阿毗曇心論》卷一所載之「無依虛空論師」，以及《景德傳燈錄》卷二所載之「付法藏第二十一祖」，其原名皆與世親相同。但其人可能不是無著之弟世親。甚至於瑜伽行派中之若干署名爲世親所撰之書，有人也以爲並非同爲一人所撰。

有關瑜伽行派之世親之思想及其他相關問題，請參見附錄諸文。

◉附一：梶谷宗昭撰・李世傑譯〈瑜伽行派的文獻〉（摘錄自《唯識思想》）

據傳，世親是無著的弟弟，他繼承哥哥的思想，同時，奠定了後來瑜伽行派發展之基礎，在這一點，他是承擔了思想史上之重要角色的人。他最初出家於說一切有部，通曉於毗婆沙師傳統的教義，成爲阿毗達磨的學者。後來，將其教義，從經量部的立場，批判整理，而著了《阿毗達磨俱舍論》（Abhidharmakośa-bhāsya）。從此著述以後，他更傾向於經量部。但在最後，由於其兄之感化而轉向大乘佛教，這是傳記所說的。轉向大乘之後所著的代表作，可能是《唯識三十頌》，但在此頌中，仍可看出留存有經量部的要素。例如：所謂「認識的變化（vijñana parināma，識轉變）」等之用語就是。但世親對彌勒五法中的《大乘莊嚴經論》、《中邊分別論》、《法法性分別論》，或無著之《攝大乘論》等之註釋，則完全看不出有經量部的要素。因此，如果重視這個差異的話，那麼，就會有此種見解出現：即將著有《阿毗達磨俱舍論》、《成業論》、《唯識二十頌（論）》、《唯識三十頌》等留有經量部要素的獨立作品的世親，和因受其兄之感化而著了無著系統的註釋之世親，視爲是不同的兩個人。這就是由奧地利學者E. Frauwallner所主張，而再由L. Schmithausen所增補修正的世親二人說。日本的學者多半認爲同一的世親是經過經量部而終於轉向大乘的人，而沒有積極支持二人說的。不管如何，世親的獨立作品中有經量部的要素這一點，我認爲我們也必須加以相當的考慮，以注視今後研究的進展。

◉附二：呂澂《印度佛學源流略講》第五講（摘錄）

世親的著作比較多，發揮彌勒學說的，有《大乘莊嚴經論釋》、《辯中邊論釋》、《金剛經論釋》；解釋無著著作的，有《攝大乘論釋》、《習定論釋》；闡述自己觀點的，主要有《成業論》，是對小乘關於「業」說所作的批判，《二十唯識論》（論本二十頌，自作解釋），《三十唯識論》（有頌無釋，恐怕是他晚年的作品），都是很重要的。此外，他對大乘經還做了許多註釋，如解釋華嚴系統的《十地經論》，漢譯之後，影響很大，以至出現了一批「地論師」；對《無量壽經》所作的註，漢譯之後，也成爲我國淨土宗的根本典據。其他還有註釋《法華經》、《緣起法門經》、《無盡意經》、《寶髻經》等等的著作。關於小乘的著作《俱舍論》，儘管他本人不怎樣重視，但影響很大，他的門人廣爲傳播，還流行了相當長的一個時期。（中略）

唯識說，是無著、世親整個學說體系必然導致的結論。早在無著所著《攝大乘論》裏已有發端，如在講三性的〈所知相分〉中，即講到依他起是諸識（共十一類）的分別，這就是說，諸法皆待緣生。而其實，所謂緣生，也就是識的分別。到世親時，唯識說更加細密，並提出了種種論證，可以說唯心論就此完全建立起來了。

世親敍述唯識說的著作有兩部：《二十論

》與《三十論頌》。前者有他自己的長行解釋，後者只有頌。這兩部書，都是用心、意、識來說明唯識理論的。《二十論》主要以成立唯識學說爲宗，據早年發現的梵本，它的書名即題爲《成唯識》，護法爲它作的註解亦題名《成唯識寶生論》，即此可見它的內容與性質之所在了。

〔參考資料〕 《婆藪槃豆法師傳》；《大唐西域記》卷二、卷四、卷五；多羅那他《印度佛教史》第二十二章；印順《印度佛教思想史》；A. K. Warder著．王世安譯《印度佛教史》第十一章。

世界海

華嚴宗用語。指十佛攝化的諸種世界。「國土海」的對稱。華嚴宗約因、果而分佛土爲二類，以「果分不可說土」爲國土海，即圓融自在不可言說的佛境界。以「因分可說土」爲世界海，即因位菩薩所居、佛所教化之世界。

依《華嚴五教章》卷三〈攝化分齊〉所載，世界海有三類：

⑴**蓮華藏莊嚴世界海**：又稱蓮華藏世界，略稱華藏界，主伴具足，通因陀羅等，相當於十佛的境界，係就「證入生」之位而言。

⑵**三千界外十重世界海**：又作界外十重世界海、十重世界，相當於地上菩薩的境界，係就「解行生」之位而言。十重爲：世界性、世界海、世界輪、世界圓滿、世界分別、世界旋、世界轉、世界蓮華、世界須彌、世界相。

⑶**無量雜類世界海**：又作雜類世界，即指以須彌山形，乃至衆生形等遍滿法界、彼此無礙的世界，係就「見聞生」之位而言。

該經復云（大正45・498b）：「此上三位並是一盧舍那十身攝化之處，仍此三位本末圓融相收無礙，何以故？隨一世界即約麁細有此三故，當知與三乘全別不同也。」又，關於雜類世界之形類，舊譯《華嚴經》卷四〈盧舍那佛品〉載列九種，新譯《華嚴經》卷八〈華藏世界品〉載二十種。

〔參考資料〕 《華嚴經探玄記》卷三；《華嚴經搜玄記》卷一（末）；《華嚴孔目章》卷一；《華嚴經疏》卷十一；《五教章通路記》卷五十二。

世自在王佛

指救度世間衆生而得自在的佛。過去佛之一。音譯作樓夷亘羅佛，又作世間自在王佛、世饒王佛、饒王佛。據《無量壽經》卷上所載，此佛爲法藏比丘的本師，其文云（大正12・267a）：「有佛名世自在王如來應供等正覺。（中略）時有國王聞佛說法，心懷悅豫，尋發無上正眞道意，棄國捐王，行作沙門，號曰法藏。（中略）於是世自在王佛，即爲廣說二百一十億諸佛刹土，天人之善惡、國土之粗妙，應其心願悉現與之。」

法藏比丘因此攝取二百一十億諸佛妙土淸淨之行，發起四十八願，成就佛果，即爲阿彌陀佛。

關於此佛的出世順序，依《無量壽經》卷上記載，此佛的出世年代晚於過去錠光佛等五十三佛。但其餘諸經，如《大阿彌陀經》卷上、《平等覺經》卷一、《無量壽經》（梵文本和藏文本）、《大寶積經》卷十七、《大乘無量壽莊嚴經》卷上、《十住毗婆沙論》卷五等處則另有異說。

又有主張世自在（Lokeśvara）即是觀自在（觀音，Avalokiteśvara）者，如日本荻原雲來認爲觀自在係avalokita（觀）和īśvara（自在）的合成語，並主張avalokita乃由avalokitṛ（觀者、能觀者）轉訛而來，因此「觀自在」意即「能觀的自在者」。世自在（Lokeśvara）是loka（世）和īśvara（自在）的合成語，而loka的語根爲lok（見），因此可將lokeśvara別譯爲觀自在、光自在。如密教中，金剛界的阿彌陀（Lokeśvararāj）譯作觀自在王。寂天《入菩提行經》第二章第十三頌的世自在（Lokeśvara），據推測乃指觀音。達斯（S. Candra Das）的藏英辭典即以世自在爲觀自在的通名，並列出Ḥjig-rten *mgon-po*（世主）、Thugs-rje-chen-po（大慈）等異

名。

〔參考資料〕 《玄應音義》卷五；《決定總持經》；《謗佛經》；《理趣釋》卷下；《荻原雲來文集》；本田義英《法華經論》。

世界救世教

日本新興宗教。係岡田茂吉（1882～1955）所創立。屬於大本教系。原稱日本觀音教團、世界彌賽亞教。

岡田因自幼體弱多病，致青年時期即熱衷民間療法。1928年成爲大本教布教師，未久接受神示，而於1934年開始推行「岡田式神靈指壓療法」，並創立「大日本觀音會」。以大光明眞神爲宇宙的主神，聲稱由他的手所放射出的觀音力可治療一切疾病。其後信徒日增。然因違反醫師法，故屢遭檢舉，遂於1936年改稱「大日本健康協會」。戰後，岡田復於1947年重建「大日本觀音教團」於熱海。提倡不用化學肥料及農藥的農作物栽培法。1950年合併弟子所設立「五六七教」等相關教團爲「世界彌賽亞教」（即世界救世教）。

岡田被信徒稱爲「御光樣」與「明主」（彌賽亞）。他認爲，人間之苦在於病、貧、爭，以及由病貧爭所引發的其他災難。每一個人都應該做活的神（即救世主），以共同建設一個沒有病貧爭的地上天國。爲此，岡田在箱根建設「神仙鄉」，在熱海桃山建「瑞雲鄉」，在京都嵯峨造「平安鄉」，以爲地上天國的模型。更於1952年、1957年分別設立箱根美術館、熱海美術館（1983年改稱MOA美術館）。

岡田逝世後，其妻岡田良子、女岡田齋依次繼任教主。現有教會五百餘所，本部設在靜岡縣熱海市桃山町。該教自1962年起，開始在台灣傳教。1974年在台北成立「中華民國世界救世教」。

〔參考資料〕 藍吉富《二十世紀的中日佛教》；《新宗教事典》（弘文堂）。

世間相違過（梵lokaviruddha，藏grags-pas bsal-ba）

因明學用語。因明三十三過中之宗九過之一。指因明論式中，所立的宗依與世間周知的事實相違所招致的過失。佛家認爲世間有兩種：一是非學世間，一是學者世間。非學世間包括世俗及佛家所說的「外道」，學者世間即佛家各宗派、學派。立宗如果違反非學世間或學者世間，就有世間相違之失。如《因明入正理論》云（大正32・11b）：「世間相違者，如說：懷兔非月，有故。」

《因明入正理論》所舉的這個例子，是與世間相違的。因爲在古代印度，一般人都認爲「月是懷兔」，所以如果有人竟說「懷兔非月」，這就犯「世間相違」之過。其實，說「月是懷兔」，純粹是受了印度古代神話的影響，原是無稽之談。說「懷兔非月」者，倒是並非「愚人」，而爲卓有見識者。但是因明學的過失論並不問命題本身是否眞實，而把凡是違反公衆輿論的，一概列入「世間相違」的過失之中。所以《入論》將「懷兔非月」作爲「世間相違」的例子。不過因明學允許簡別。「若有簡別，便無過失」。如果是共比量，立論者認爲自己是依據眞理立論的，可以「眞故」、「第一義」等標幟來簡別。是自比量，就以「自許」言簡。如是他比量，則以「汝執」言簡。上述共比量如果列成下式，即可無違世間。

眞故，月非懷兔；
以有體故；
如日星等。

（沈劍英）

〔參考資料〕 《因明入正理論疏》卷中（本）；《因明入正理論義斷》；《因明入正理論義纂要》；《因明論疏明燈鈔》卷三（末）；《因明論疏瑞源記》卷四；《三十三過本作法纂解》卷中；晃耀《因明活眼》。

世界佛教青年會（World Fellowship of Buddhist Youth）

國際性佛教組織之一。中文簡稱「世佛青」，英文簡稱WBFA。成立於西元1972年五月

二十六日。其前身為世界佛教徒友誼會（World Fellowship of Buddhists，簡稱世佛友）之第六委員會（即青年委員會）。1972年世佛友在斯里蘭卡可倫坡舉行第十屆大會時，與會人士一致認為佛教青年應有獨立的組織，大會因而通過了第六委員會的獨立案，世佛青於是誕生。

該會的宗旨在於鞏固佛教青年之間的統一、團結與友愛，並籌辦有關社會、經濟、教育、育樂、文化、宗教以及其他服務全人類的活動。發展至今，世佛青會員組織涵括十三個國家與地區，中華民國中國佛教會青年委員會、中華佛教居士會青年委員會均為其會員之一。又，該會曾於1985年在台灣佛光山舉行「世界佛教青年學術會議」。1992年又在佛光山召開大會，會中選出帕洛格連任會長，心定、黃書瑋等八人為副會長。

世界宗教研究所

中國大陸社會科學院所屬的分支機構之一。中國社會科學院乃大陸最高的社會科學研究機構，下設三十餘所研究所，專研世界各國的歷史、哲學、文學、語言、經濟、政治、法學、社會學、考古和民族學等。其中，世界宗教研究所係國家級之宗教學術研究機構。

世界宗教研究所成立於西元1964年，1979年後迅速發展。其宗旨是運用科學的立場、觀點及方法，並積極吸收、借鑒古今中外一切有關的學術成果，對宗教學基礎理論和世界各類宗教的教義、經典、歷史、現狀，以及宗教與中國傳統文化的關係，進行多方面的研究，從而增進對人類觀念形態和社會文化發展的整體認識，加强對世界面貌與中國國情的全面了解。全所設有佛教、藏傳佛教、基督教、伊斯蘭教、道教、儒教、宗教學原理等研究室，以及編輯室、圖書館、科研組織處等機構。

該所之佛教研究室以撰寫佛教學術著作，編輯系統性學術資料為主，並從事專題研究。近年出版有《中國佛教史》（全書共八卷，正陸續出版中）、《中華大藏經》（全書共約二二〇卷，正陸續出版中）等。另外，《宗教詞典》之佛教部分亦由該室撰稿，而其研究人員個別的專著及譯述亦豐。

佛研室的成員包括前任主任任繼愈（後為北京圖書館館長）、現任（1992年）主任楊曾文、副主任李富華、研究員杜繼文、副研究員李冀誠、丁明夷等人，皆是研究中國佛教、藏傳佛教、佛教藝術、日本佛教及南傳佛教的專家學者。該室並常與美、日等國舉辦學術交流活動。

世界宗教研究院

位於美國紐約州威徹斯特郡。沈家楨於1970年所創立。其主要作業原設於紐約州立大學長島石溪校區內總圖書館五樓，1991年七月起遷駐新落成的和如紀念圖書館。該研究院設立的目標，主要在提供資訊及服務，協助個人或團體研究、教導、實施宗教生活。

研究院內設有圖書館，館中擁有三十二種亞洲語文，及十一種非亞洲語文藏書，共計七萬零五百册，九三二種期刊，五萬三千項稿本及論文（製成微粒影片）等。中以佛教資料收藏最豐富，包括中文版、日本版及韓文版的大藏經，多種版本的《甘珠爾》、《丹珠爾》經文再版本或微粒片，緬甸文、高棉文、印度天城體文、寮文、羅馬文、錫蘭文、泰文及越南文的巴利大藏經，以及以上各國語文及西方語文的翻譯與研究著作。

此外，該研究院在資訊服務方面，收集有各種有關亞洲宗教思想或習俗的研究工作與作品出版消息，尤其著重佛學方面的報導。並收集有關亞洲宗教團體、學術組織及其相關資料，又編纂編輯書目摘要專文與期刊，提供從事亞洲宗教或比較宗教學者等參考。1974年以來，且發行期刊「佛典資訊」；此期刊已成為國際間佛學研究者之重要刊物。

世界佛教徒友誼會(World Fellowship of Buddhists)

國際佛教組織，又稱世界佛教徒聯誼會、世界佛教徒會議，簡稱世佛友誼會、世佛聯、世佛友。由錫蘭(今之斯里蘭卡)佛教學者馬拉拉西克拉所創辦。1951年五月於錫蘭可倫坡舉行第一屆大會，共二十九個國家與地區的代表出席。宗旨爲普及佛陀的教義，促進佛教徒之聯合，致力護持人類的安和樂利與世界和平。並經會議決定以陽曆五月之月圓日爲佛誕節，選舉馬拉拉西克拉爲主席，發行會刊「世佛聯評論」。總部初設錫蘭可倫坡，1958年遷緬甸仰光，1969年四月決定永設於泰國曼谷。

該會自成立迄今(1992)，先後召開十八次大會，即(1)錫蘭可倫坡(1951)；(2)日本東京(1953)，在本屆大會決定以六色旗作爲世界佛教教旗；(3)緬甸仰光(1955)；(4)尼泊爾加德滿都(1957)；(5)泰國曼谷(1959)；(6)柬埔寨(今高棉)金邊(1961)；(7)印度薩那(1964)；(8)泰國清邁(1966)；(9)馬來西亞吉隆坡(1969)；(10)錫蘭可倫坡(1971)；(11)泰國曼谷(1976)；(12)日本東京(1978)；(13)泰國清邁(1980)；(14)錫蘭可倫坡(1984)；(15)尼泊爾加德滿都(1986)；(16)美國洛杉磯(1988)，爲佛光山美國西來寺所主辦；(17)韓國漢城(1990)；(18)台灣佛光山(1992)，佛光山主辦會中選出佛光山星雲爲永久榮譽會長，泰國桑雅達瑪薩連任會長，趙樸初、慈惠、游祥洲等十五人爲副會長。

綜觀此十八次大會的舉辦地點，除第十六屆在美洲舉行外，餘皆在亞洲佛教國家舉行。每隔兩年，或三年，或四年召開一次，會期不定，短則六日，最長爲十五日。

台灣亦爲該會會員之一。惟於第三、四、五、六、十等五屆，因政治關係未派代表前往參加。

且却・妥噶(藏Khregs-Chod・Thod-Rgal)

西藏佛教用語。爲寧瑪派(紅教)大圓滿法之兩種修行方式。且却又譯且伽或澈却，即「立斷」之意。妥噶又譯脫噶，即「頓超」之意。

依西藏所傳《大圓勝慧澈却脫噶全書》載，這兩種修法的來源及傳承，如下所述：

「澈却、脫噶二法，係由原始普賢王如來證得本具五智之體性，顯現五方佛，傳金剛薩埵爲心印，遞傳極喜金剛(嘎拉多傑)，遞傳妙法喜，遞傳希立省(漢人)，遞傳住羅叔扎，遞傳波媽拉別扎，遞傳蓮華生大士，蓮祖遠紹普賢王如來，將顯密分爲九乘：外三乘，內三乘，內密又分三，共九乘。外三乘爲聲聞緣覺，內爲菩薩，即普賢王如來度滿一切世界之應化身所說之四諦、十二因緣、六度等等屬之。內三乘分尖雅馬巴瑜伽，及作密、行密、瑜伽密之三部密法，爲普賢王如來之報身金剛薩埵在奧明淨土所說之難行苦行修持方法云。」

有關且却、妥噶之修持原理及方法，依該書所說，大致如次：

(1)且却：「只在一切法之顯現中，於當體明空不二之剎那上，無修無證，無散亂定住，明明了了，覺照認識，認識這個就是自己本心，勿令間斷即是，過去諸佛也是得見此本性而成佛，除此之外，再無殊勝之法可修，若錯失了這剎那，第二剎那起了執著，就是妄念識心。若依妄念去修澈却，猶蒸沙成飯，終不可得。是故我人於此剎那上，不想過去，不計未來，不著現在，明明白白認識此明空不二之體性，就是吾人本心，能所一體，無過去現在未來，無東南西北上下長短之分，無青黃赤白之色，猶如虛空，一切法就在這空體上任運顯現，能顯是這個，所顯也是這個，即吾人的自心。一切法均是同一體性，內既明了證得，外境也同時明白證得，所謂一點水具濕性，一切水皆具濕性，如到金洲，一切皆金，凡所顯現，皆是自明自顯，當下解脫。解脫二字，亦是假名，當體認識，是名澈却與大手印相同，無修之修，乃最殊勝之修，一切煩惱，於自顯自解脫上，根本清淨。」

⑵妥噶：「以本覺智慧，能依自體光明現量眞實顯現。以是之故，虛妄凡夫血肉之體，及幻化不淨之境，均於本覺智光上而得解脫。心與本覺光明，原是不二。然心須於勝義的智慧氣脈上依靠，始能由妄歸眞。心如無足之人，氣如無眼之馬，心依氣存，氣從心使，氣住於肺，有主要脈管及支脈管散布全身，故心想何處，即氣達何處，通於六根，則根塵分別而煩惱生，故有生死輪迴，只須此心能契合勝義智慧之氣脈上修而得解脫。法界本具六光：㈠肉團心光，即氣脈是；㈡白柔脈光，由肉團心經兩耳後通之路；㈢遠通水光，即眼能遠見之虛空；㈣界清淨光，即晴空之境；㈤明點空光，即界清淨光中所顯；㈥本覺智光，即性光。行人於界清淨光中，顯明點空光，即五智光明體，五色紅光顯現，如投石水中圓波，再見明點空光如波狀馬尾串珠之金剛練，及現金剛薩埵，五方佛像及五方佛刹土，乃至無量刹土，徧露空界，皆圓滿無餘。」

〔參考資料〕 吳家樑編《普賢王如來大圓滿心要總集》；劉銳之譯《大幻化網導引法》；陳健民《曲肱齋文二集》；藍吉富〈六祖壇經中之修證理論與藏密寧瑪派大圓滿法門之比較研究〉。

丘處機（1148～1227）

金末元初道士，爲全眞教敎祖王重陽的七名高足（全眞七子）之一。字通密，號長春子，世稱長春眞人。登州棲霞（山東省棲霞縣）人。大定六年（1166）十九歲時，登寧海軍（山東省烟台市）崑崙山修道教，翌年入王重陽門下，於大定十年（1170），與馬丹陽、譚長眞、劉長生隨師移至汴（河南省開封）。爾後王重陽去世，守師喪，並將遺體葬於終南山麓劉蔣村磻溪（陝西省鳳翔縣）。

大定二十八年（1188）應金世宗之請，至京師（河北省北京），住萬寧宮西。爾後屢獲金宣宗、南宋寧宗召請，但皆不就。興定三年（1219）受成吉思汗之邀，於翌年率十八名弟子西行。一路上翻山越嶺，終在元光元年（1222）至今阿富汗北部，興都庫什山脈之南謁見成吉思汗，其同行弟子李志常記錄此次旅行，編成《長春眞人西遊錄》，成爲有關十三世紀東西交通的貴重資料。

氏曾向成吉思汗講述節欲保躬與好生惡殺，獲賜「神仙大宗師」的爵號，授予道教最高管理者之職。正大元年（1224）回到燕京（北京），住太極宮四年後去世。朝廷勅諡「全眞敎五祖七眞長春演道主敎眞人」。著作有《磻溪集》六卷、《大丹直指》二卷、《攝生消息論》一卷、《磻溪詞》一卷。

〔參考資料〕 李道謙《七眞年譜》、《甘水仙源錄》；秦志安《金蓮正宗記》；耶律楚材《玄風慶會錄》；陳銘珪《長春道教源流》。

主巴噶舉派（藏'Brug-pa Bkah-brgyud-pa）

藏傳佛教噶舉派帕竹噶舉派支系之一。創始於帕木竹巴之弟子林熱．悲瑪多傑（1128～1188），而由林熱．悲瑪多傑之弟子藏巴甲熱．也協多傑（1161～1211）發展完成。此派注重苦修。派名因其代表寺院爲「主」（藏語意爲龍）寺而得名，流傳甚廣，有「藏人半數爲主巴，主巴半數爲乞丐，乞丐半數得成就」之諺。後來，根本寺院轉至熱壠寺而自熱壠寺傳出之支系，稱作中主巴。中主巴又分出一些支系，其中以上、下主巴較爲有名。此外，另有南主巴一系，流傳於不丹。

〔參考資料〕 王輔仁《西藏佛教史略》第六章；常霞青《麝香之路上的西藏宗教文化》第五章。

他力

爲「自力」的對稱。意即自己以外的力量。常用以泛指佛、菩薩等的加被力、加護力。如《菩薩地持經》卷一論及四力時，云（大正30・890b）：「云何四力？一者自力，二者他力，三者因力，四者方便力。菩薩自力發菩提心，是名自力；因他發心，是名他力。」《大寶積經論》卷一云（大正26・208a）：「何等四力？一者自力，二者他力，三者因力，

四者修行力。是中自力者，以自力故，堪樂欲發阿耨多羅三藐三菩提心，是名自力；他力者，以他所勸令發心，是名他力。」

此外，《十地經論》卷一於列舉二種辯才時，云（大正26・125b）：「一者他力辯才，二者自力辯才。他力辯才者，承佛神力故。」因此，佛教宗派之中有自力教、他力教之別。如：天台、華嚴、禪、法相宗等，均主張依自力獲得解脫，即屬自力教，而淨土宗與日本眞宗主張藉他力以成佛，故屬他力教。但是，自力教並非全無佛菩薩的加被力，他力教也絕非完全無需自力。

在往生思想興起之後，國人多以佛的加持力解說他力。如曇鸞《往生論註》卷上在說明龍樹的難易二道時，將其中的易行道解說爲依靠佛的願力或加被力以求往生的法門。道綽《安樂集》卷上則以起心立行、願生淨土屬於自力，而說（大正47・12c）：「阿彌陀如來光臺迎接，遂得往生，即爲他力。」此外，另有智顗、善導、懷感等人，也多將他力的根源歸於諸佛的願力。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷四；《往生論註》卷下；《十住毗婆沙論》；《淨土十疑論》；《瑜伽師地論》卷三十五；《淨土論》卷下；米澤英雄《自力と他力の一致點》；曾我量深《他力の救濟》、《他力の大道》。

他心通（梵 para-cetaḥ-paryāya-jñāna-sākṣāt-kriyābhijñā）

五通之一。六通之一。又名他心智證通、智心差別智作證通，或觀心心數法智證通、心差別通。即指證得他心智，能如實了知他人心中差別相的神通力。《集異門足論》卷十五云（大正26・432b）：「云何他心智證通？答：於他有情補特伽羅尋伺心等，皆如實知，謂有貪心如實知，有貪心、離貪心如實知。（中略）不解脫心、解脫心皆如實知，是名他心智證通。問：此中通者何所謂耶？答：於他心等所有妙智。」依《俱舍論》卷二十七載，欲修他心通者，應以色界四根本靜慮爲依地，首先審察自己身心二相之前後變異展轉相隨，後觀他人身心，如此加行成就，遂得如實知悉他人種種心相。

此他心通與神境通、漏盡通共爲神變等三示導的自性。聲聞在千世界、麟角在二千世界、大覺在三千諸世界中，能自在無礙了知他人心念。此通緣心心所法，故攝於三念住中。此外，在十智中，他心通爲法、類、道、世俗、他心五智所攝。

他心智（梵 para-citta-jñāna，藏 gshan-gyi sems śes-pa、pha-rol-gyi sems śes-pa）

知他心之智。十智之一。又作知他人心智、心差別智。在六神通之中，則謂爲他心通或他心智證通。即指知道他人現在之心心所相之智慧。《發智論》卷八云（大正26・956b）：「云何他心智？答：若智修所成，是修果，依止修，已得不失，能知他相續現在欲色界心心所法，或無漏心心所法，是謂他心智。」《大毗婆沙論》卷九十九載，他心智以修慧爲自性、四根本靜慮爲依地，了知他人現在之欲、色界繫及無漏之心相，由加行能證得此智。

又，他心智由法智、類智、道智及世俗智所成，通於漏、無漏，必以同類法爲所緣，不知勝位者之心及過去未來之心。唯以現在之一念，緣實有之一事而取其自相，不能取其他能緣心及所緣行相。又因僅在四禪，故僅知欲色界繫及無漏法，且不緣於無色界繫。

然《清淨道論》〈說神通品〉則以爲，此智依天眼而起。此智若得成就，則能從心至心，以輾轉了知一切欲界、色界及無色界之心。

〔參考資料〕《大般若經》卷四八九；《集異門足論》卷七；《大毗婆沙論》卷一〇九；《雜阿毗曇心論》卷六；《入阿毗達磨論》卷下；《順正理論》卷七十三；《解脫道論》卷九；《成實論》卷十六〈六通智品〉；《顯揚聖教論》卷二；《法界次第初門》卷中；《清淨道論》第十三。

他化自在天（梵 Para-nirmita-vaśa-vartin，巴 Para-nimmita-vasa-vattin，藏 Gshan-ḥphrul-dbaṅ-byed）

天界之一。爲欲界最高處的第六天。音譯爲波羅尼蜜和耶越（拔）致、波羅維摩婆奢、波羅尼蜜、娑舍跋提，意譯爲他化樂天、他化自轉天。簡稱自在天、他化天、第六天。此天有情能於他所變化的欲境自在受樂，因而得名。如《俱舍論》卷十一云（大正29・60b）：「有諸有情樂受他化諸妙欲境，彼於他化妙欲境中自在而轉，謂第六他化自在天。」

此天界位於距大海百二十八萬由旬虛空密雲之上，縱廣與忉利天相同，皆爲八萬由旬。此天有嬈害正法的天魔，及其宮殿，如《大智度論》卷十云（大正25・134c）：「魔王常來嬈佛，又是一切欲界中主，夜魔天、兜率陀天、化樂天皆屬魔王，（中略）魔是他化自在天。」

此天天衆初生時，即如人間十歲的孩童，色貌圓滿，衣服自備，壽量爲一萬六千歲（亦有中夭者）；身高十六由旬，衣長三十二由旬，廣十六由旬，重僅半銖，食用自然食，男女互視即成淫，意欲求子時，應念即化生。總而言之，此天優於閻浮提者有三，即：長壽、端正、多樂。

又，密教中，此天位於胎藏現圖曼荼羅外金剛部院的北方，共有三位。關於其形像，居中央者，右手豎掌持箭，左拳豎立，朝身舒張頭指持弓；居外側者，右掌豎立，屈中指及無名指，左手持蓮華作拳置於胸前；居內側者，右掌豎立，屈頭指及中指持合蓮，左掌覆於腰際。三昧耶形爲弓箭，表徵此天的欲樂自在。

〔參考資料〕《立世阿毗曇論》卷六、卷七；《俱舍論》卷八、卷十一；《大智度論》卷五、卷九、卷十；《彰所知論》卷上；《祕藏記》；《大樓炭經》卷四；《法苑珠林》卷二、卷三。

仙人（梵 ṛṣi，巴 isi）

印度的宗教修行者。音譯利師、哩始。又作僊人、神仙、大仙、仙聖。略稱仙。早在佛教出現之前，印度的宗教修行者已被稱爲仙人，此一名稱始見於《梨俱吠陀》，其中尤以七仙人廣爲人知。他們住在森林的洞窟裏，過著簡樸的隱居生活。在最早的佛教時代（尚未有多數人共同生活的形態），修行者並不稱爲比丘，而是稱爲仙人。佛陀也曾經被稱爲仙人、大仙人（mahesi）或是神仙（devisi, devarsi）。

佛典中曾經列舉衆多仙人的名字，並描述他們修苦行、行占卜及顯現神通。例如佛陀誕生時，曾經預言佛陀未來成就的阿私陀仙人；佛陀出家後，曾經請教過的阿羅邏仙人和鬱陀迦仙人。此外，日本歌謠中所採用的一角仙的故事，都極爲有名。這些仙人住在森林中，極爲長壽；此與中國的神仙思想非常接近。

仙巖寺

朝鮮三十一本山之一。號曹溪山，位於朝鮮全羅南道順天郡（或作昇州郡）。乃新羅・憲康王元年（875），道詵依唐・一行的指示而創建。或說爲新羅・眞興王三年（542），或法興王十七年（530），由阿度（或作阿道）所創立。山名清涼，寺稱海川。

高麗・宣宗三年（1086），國師義天由我國（宋）請回佛經典籍，來駐本寺，重興堂宇。李朝宣祖三十年（1596），燬於兵火，顯宗元年（1660），敬俊、敬岑、文正等人協力重建。不久，枕肱入住，改前此朋飲之風，主張持律。肅宗二十四年（1698），若休（護巖）於寺北建圓通閣，又造觀音像，重修大法堂、五十殿等。英祖三十五年（1759，一說三十三年）春及純祖二十三年（1823，一說二十四年），兩度遭火神肆虐，幸有訥庵、海鵬等人，方得興復。

現有大雄殿、捌相殿、三層石塔、昇仙橋等寶物級建築，又有塔中大覺、大乘、青蓮、雲水、禪助、香爐、毗盧七庵，山外另有興國寺、香林寺等十四座屬寺。

〔參考資料〕《全南順天郡曹溪山仙巖寺事蹟》；〈全南順天郡曹溪山仙巖寺重修碑并序〉；《朝鮮寺剎史料》卷上；《朝鮮佛教通史》上編；《朝鮮寺剎三十一本山寫真帖》。

令知會

日本眞宗系社團。係由進步派的眞宗僧侶所發起，以島地默雷（會長）、南條文雄等爲中心，而創辦於明治十七年（1884）。此會名稱源自島地默雷載於該會雜誌《令知會雜誌》的社論文意。其宗旨爲研究教法及與教法有關的各種學術，並致力於興學弘教。又以結合啓蒙思想爲目標，對於佛教內外進行「破邪顯正」。會員多半爲隸屬進步派的眞宗僧侶。此外，另有大谷派的吉谷覺壽、平松理英、渥美契緣、井上圓了，以及本願寺派的大洲鐵然、赤松連城、梅上澤融等人。

以心傳心

禪宗用語。指不立文字，不依經論，師徒當面相接，心鏡相照，以傳承佛法大義。其義同於以心印心、以佛傳佛、以法傳法。據禪宗所傳，釋尊於靈鷲山說法，拈華示衆，八萬人中，唯迦葉領會其意而微笑；禪門歷代祖師依此故事，而以「不立文字，以心傳心」爲特有宗風。《禪源諸詮集都序》卷上云（大正48．400b）：「達磨受法天竺，躬至中華，見此方學人多未得法，唯以名數爲解，事相爲行，欲令知月不在指、法是我心故，但以心傳心，不立文字，顯宗破執，故有斯言，非離文字說解脫。」又，禪家主張視衆生與我，乃至萬物爲同根一體，進而了悟我即佛、佛即我。是故，「以心傳心」意指不依言語文字的說明，依衆生的自覺，直接以佛祖之心，傳入衆生之心。

付法

指付囑佛法。又作付衣、傳衣、傳法。即選擇根器以付囑佛法，令相續傳持，不使斷絕。如《付法藏因緣傳》卷二云（大正50．303b）：「阿難臨當滅度，而告之曰：佛以法眼付大迦葉，迦葉以法囑累於我，如我今者涅槃時至，以法寶藏用付於汝，汝可精勤守護斯法，令諸衆生服甘露味。」《景德傳燈錄》卷三菩提達磨條云（大正51．219c）：「今傳燈乃於付法傳衣之後言」。

在禪家，古來於付法時，常授與衣鉢等物，故付法又稱付衣或傳衣。《百丈清規證義記》卷七（下）云（卍續111．822下）：「付法原名付衣，從上祖祖相傳，藉衣表信，至東土六祖以此爲爭端，止而不付。近來付法亦謂付衣者，持仍其名耳。」而日本眞言宗，則授付法狀爲傳法之證，稱爲印信，淨土宗則稱爲璽書。

◉附：印順《中國禪宗史》第五章（摘錄）

在佛法中，「付法」有古老而深遠的意義。佛法的三藏，尤其是定慧修持，都是重傳承的。在師資授受的傳承中，發展爲「付法」說。如南方（錫蘭佛教所傳）的五師相承說，北方（罽賓佛教所傳）的五師相承說。在阿育王時代，南北都有五師相承的傳說，可推見當時是有事實根據的。《付法藏因緣傳》（此下簡稱《付法藏傳》）的二十三（或四）世說，是《阿育王傳》五師相承說的延續。付法的情形，如《阿育王傳》卷四說（大正50．114b）：「尊者迦葉以法付囑阿難而作是言：長老阿難！佛以法藏付囑於我，我今欲入涅槃，以法付汝，汝善守護！阿難合掌答尊者言：唯然！受教。」

一代一人的付法（與悟證沒有關係），在《付法藏傳》中，是將入涅槃而付與後人的（這就是「臨終密授」說的來源）。所付囑的，是「正法」、「法藏」、「勝眼」、「法眼」（禪者綜合爲「正法眼藏」一詞）。付囑的主要意義，是「守護」、「護持」。古代的「付囑正法」，是付與一項神聖的義務，該括佛法的一切——三藏聖典的護持，僧伽律制的護持，定慧修證的護持。守護或護持，都有維護

佛法的純正性，使佛法久住，而不致變質、衰落的意義。這是在佛教的發展中，形成佛法的領導中心；一代大師，負起佛教的攝導與護持的責任，爲佛法的表率與準繩。佛法沒有基督教那樣，產生附有權力的教宗制，却有僧衆尊仰，一代大師的付法制。五師相承的付囑，原是表徵佛法的統一，佛法的純正。五師以後，印度佛教進入了部派分化階段。然每一部派，都以佛法的眞義自居，都自覺爲佛法的根本、正統，所以代表全佛教統一性的付法，雖不再存在，而一部一派間，各有自部的付囑相承。《付法藏傳》，是北方佛教——說一切有部譬喻師，與盛行北方的大乘者的綜合說。《付法藏傳》的付法，一代一人的付囑，有否百分之百的眞實性，那是另一問題。而這樣的付法制，深深地影響中國佛教，是不容懷疑的事實。天台學者早已以《付法藏傳》，說明自宗的法門淵源了。

《付法藏傳》的付法，表示爲師長與弟子的關係（一二例外），與師資相承的關係相統一。付法，本是通於一切佛法的，當然禪也不能例外。東晉・佛陀跋陀羅來傳禪，也就傳入了禪法的師資相承，如《達摩多羅禪經》卷上說（大正15・301c）：「佛滅度後，尊者大迦葉，尊者阿難，尊者末田地，尊者舍那婆斯，尊者優波崛，尊者婆須密，尊者僧伽羅叉，尊者達摩多羅，乃至尊者不若密多羅：諸持法者，以此慧燈，次第傳授。」

這一禪者的次第傳授，「持法者」也就是護持正法者。從大迦葉到優波崛，就是古傳的五師相承。僧祐所傳的《薩婆多部記》，雖看作律學，而實是禪法的相承。中國禪者付法說的興起，也可說早已有之了！

達摩禪的傳來中國，到了黃梅的道信，弘忍，經五十多年的傳弘，形成當時達摩禪的中心。道信爲四祖，弘忍爲五祖，就是遞代相承的「付法」實態。

〔參考資料〕《傳法正宗記》卷一、卷二；《眞言付法傳》。

付囑

原爲付託、寄託之意，在佛經中，被引申爲佛陀付託弘法布教的使命。又作咐囑、囑累。如《法華經》卷六云（大正9・52c）：「爾時釋迦牟尼佛從法座起，現大神力，以右手摩無量菩薩摩訶薩頂，而作是言：我於無量百千萬億阿僧祇劫，修習是難得阿耨多羅三藐三菩提法，今以付囑汝等。」

又，禪宗常用以指囑託袈裟等物，並轉而表示師父以佛法的奧義授予弟子，故「付囑」乃成禪宗的傳統用語。如《景德傳燈錄》卷一云（大正51・206a）：「迦葉乃告阿難言：我今年不久留，今將正法付囑於汝，汝善守護。」《六祖大師法寶壇經》云（大正48・349a）：「（五）祖知悟本性，謂惠能曰：不識本心，學法無益，若識自本心，見自本性，即名丈夫天人師佛。三更受法，人盡不知，便傳頓教及衣鉢，云：汝爲第六代祖，善自護念，廣度有情。」此亦有付囑，或付法之意。

〔參考資料〕《付法藏因緣傳》；《傳光錄》；《歷代法寶記》；《寶林傳》；《傳法正宗記》；《五燈會元》；忽滑谷快天《禪學思想史》。

付法藏因緣傳

略稱《付法藏傳》，或《付法藏經》，六卷。各經錄原來題作元魏・西域三藏吉迦夜共曇曜譯。收在《大正藏》第五十册。

本書的記錄，最初見於梁・僧祐《出三藏記集》卷二〈新集經論錄〉載（大正55・13b）：「付法藏因緣經六卷（闕）。（中略）宋明帝時西域三藏吉迦夜於北國以僞延興二年共僧正釋曇曜譯出，劉孝標筆受。（中略）並未至京都。」其後，隋・費長房《歷代三寶紀》卷九載，《付法藏傳》四卷，見菩提留支錄；和平三年（462）昭玄統沙門釋曇曜譯。同卷又載（大正49・85b）：「付法藏因緣傳六卷（或四卷，因緣廣，曇曜自出者）。（中略）西域沙門吉迦夜，（中略）延興二年爲沙門統釋曇曜於北台重譯，劉孝標筆受，見道慧宋齊

錄。」同書卷十又載，《付法藏經》六卷（見《李廓錄》），涼州沙門寶雲譯。跟著唐・道宣《大唐內典錄》和智昇《開元釋教錄》都依《三寶紀》重複記載。實際存在的本子，只有曇曜和吉迦夜共出的一種，但各種經錄記載不一而已。所謂曇曜自出的，或者是種略抄本，至於寶雲譯本，則全屬誤傳。其卷數多少，乃因抄寫的開合而異，不足爲不同本子的依據。

本書編譯的因緣，大概如《內典錄》等所說：北魏太武帝太平眞君七年（446）信崔浩之言，下詔大殺沙門，毀佛經像，詔書中並談到佛法「皆是前世漢人無賴子弟劉元眞、呂伯彊之徒，乞胡之誕言，用老莊之虛假，附而益之，皆非眞實。」七年後，文成帝即位重興佛法，曇曜等感奮之餘，乃於北台石窟和吉迦夜編譯此書，以明釋教之由來，歷然可考。

本書列舉印度傳法世系二十四人，從佛滅度時以最勝法咐囑大迦葉起，其後以次傳法爲阿難、摩田提、商那和修、憂波毱多、提多迦、彌遮迦、佛陀難提、佛陀蜜多、脇比丘、富那奢、馬鳴、比羅、龍樹、迦那提婆、羅睺羅、僧伽難提、僧伽耶舍、鳩摩羅馱、闍夜多、婆修槃陀、摩奴羅、鶴勒那、師子。其內容多取材於舊籍。像優波毱多傳記的一部分，就是大體上採用安法欽譯《阿育王傳》的原文。又像龍樹提婆傳記部分，也是用羅什所譯兩傳原文而略改動。這些都表明本書大部分出於編纂，而非翻譯。本書所述傳承出處，多無可考。在此以前，僧祐《出三藏記集》卷十二，曾自編薩婆多記傳承世系，又錄佛馱跋陀羅師承一種，次序紊亂，不可盡信。本書所列傳承和它又有異同，其正確性如何，也很難決定。

不過本書流行之後影響極大，它使中國佛教形成了一種法統之說而影響到宗派的建立。在隋、唐時代，台、禪兩宗的法統說，均以本傳爲依據。天台智者大師在《摩訶止觀》卷一中，歷述天台傳法世系，就是將《付法藏傳》中和商那和修同時而得法於阿難的摩田提也作爲一代，遂成二十四祖。他還認爲諸師的相承都屬「金口所記」。智者係慧文禪師的再傳，慧文用心一依龍樹所作的《智論》，龍樹是《付法藏傳》中的禪師，而爲東土傳承的高祖，這樣相承而下，智者是東土第四代，這就成爲後來天台家共認的法統。禪宗最初在古本《壇經》裡，依著《付法藏傳》，略加增減構成二十八祖之說（在阿難後加摩田提，提多迦後略去彌遮迦，又在師子後加舍那婆斯、優婆崛、僧迦羅、婆須蜜，下接達摩）。唐・貞元中，智炬《寶林傳》又加修正，遂成定論（於《付法藏傳》彌迦後加婆須蜜，又於師子後加婆舍斯多、不如蜜多、般若多羅、菩提達摩，仍爲二十八代，《宗鏡錄》卷九十七，《景德傳燈錄》卷一至卷三之說同）。到了宋代，台、禪兩家在法統的議論上，互相是非。像契嵩，甚至以爲《付法藏傳》說師子尊者後法統斷絕，實是謬書，但他對於《付法藏傳》所編譯之法統則依然信以爲眞。（田光烈）

◉附：藍吉富〈付法藏因緣傳解題〉（摘錄）

本書所記載者，爲自釋迦以降，迄師子比丘爲止，二十餘人之傳法與弘法事蹟。此二十餘人即釋迦、迦葉、阿難、商那和修、憂波毱多、提多迦、彌遮迦、佛陀難提、佛陀蜜多、脇比丘、富那奢、馬鳴、比羅、龍樹、迦那提婆、羅睺羅、僧伽難提、僧伽耶舍、鳩摩羅馱、闍夜多、婆修槃陀、摩奴羅、鶴勒那夜奢、師子比丘。師子比丘時，北印度罽賓國王彌羅掘排斥佛教，殺師子比丘。本書謂此後乃再無付囑佛法之人。全書前四卷所記爲釋迦至憂波毱多等五人之學法及傳法之故實。此諸人所佔全書篇幅較多。末兩卷則敍述其下二十人事蹟，所佔篇幅較少。敍事較簡略。

本書作者不詳。其書或係後世佛教徒受《阿育王傳》五師相承傳說之暗示，而發展成爲二十餘師遞次付囑之史傳。據《大正藏》本所載，此書爲吉迦夜與曇曜兩人所共譯。然依費長房《歷代三寶紀》卷九所記，在北魏太武帝毀法之後數年，曇曜爲復興佛法，故譯有三部

經傳，其中之一即《付法藏傳》。然爲四卷本。其後，宋明帝時，吉迦夜「爲沙門統釋曇曜於北台重譯」此傳，由劉孝標筆受。即爲六卷本。今傳《大正藏》本（即高麗藏本），當爲吉迦夜所重譯者。

所謂「付法藏」，係指諸師間之付囑佛法。亦即將佛法護持、弘法之責任，一代一人地付囑下去。本書內容以付囑佛法之事蹟爲中心，故云《付法藏因緣傳》。全書所載之代代遞相付法之事蹟，近人頗有疑其不可信者。胡適即嘗斷其書爲天台宗徒所僞造（《胡適禪學案》三〇九頁）。印順法師嘗云：「（阿育王傳內所載之）五師以後，印度佛教進入了部派分化階段。然每一部派，都以佛法的眞義自居，都自覺爲佛法的根本、正統。所以代表全佛教統一性的付法，雖不再存在，而一部一派間，各有自部的付囑相承。《付法藏傳》是北方佛教——說一切有部譬喩師，與盛行北方的大乘者的綜合說。《付法藏傳》的付法，一代一人的付囑，有否百分之百的眞實性，那是另一問題。而這樣的付法制，深深的影響中國佛教，是不容懷疑的事實。天台學者，早已以《付法藏傳》，說明自宗的法門淵源了。」（《中國禪宗史》一九四頁）此段話，扼要地說明了本書的特質及影響。

一代付囑一人之傳法形式，在中國佛教中甚爲流行。如各宗所謂之第幾祖者即是。然以天台宗與禪宗之法統意識最爲強烈。二宗間，且常各據不同典籍，互相指斥對方法統之並非正統。禪宗所常根據者爲《達摩多羅禪經》與《寶林傳》二書中所載之西土諸祖系統說；而天台宗主要則根據本書。代表天台宗的《釋門正統》一書曾云：

「……契嵩進定祖圖、正宗記。自慧炬撰寶林傳，稱有二十八祖及此土六祖。厥後傳燈錄復踵其訛。嵩遂欲小乘禪經及寶林傳等定之，以謂付法藏傳可焚。吳門子昉法師著論辨之。去其僞謬四名，復准付法藏傳，止二十四代。」（文載卷四〈興衰志〉，另卷七〈子昉傳〉所載亦可參考）。

按契嵩爲宋代禪宗名僧，曾力排天台宗之祖統說而非毀《付法藏傳》。其所撰《傳法正宗論》卷上第一篇云：

「後魏毀教，其時有僧曇曜，於倉皇中單錄乎諸祖名目，持之亡於山野。會文成帝復教，前後更三十年。當孝文帝之世，曇曜遂進爲僧統。乃出其所錄。諸沙門因之爲書，命曰付法藏傳（原注：付法藏傳，亦云曇曜所撰）。其所差逸不備，蓋自曇曜逃難以來而致然也。……若寶林傳者，雖其文字鄙俗，序致煩亂，不類學者著書。然其事有本末，世數名氏亦有所以。」

從上引諸文，頗可以窺見天台與禪宗之法諍。實則以今日史學研究立場衡之，《付法藏傳》與《寶林傳》二書內容所載之史事，皆頗多不可信者。雖然如此，其對天台與禪宗之影響，今之研究者亦不能忽視。

〔參考資料〕《往生論註》卷上；《法經錄》卷六；《大唐內典錄》卷四、卷七、卷九；《續高僧傳》卷一〈曇曜傳〉；《開元釋教錄》卷五、卷六、卷十三。

冉雲華（1924～　）

加拿大華裔學者。四川廣元人。畢業於陝西師範專科學校，後入四川大學專攻歷史。西元1953年，赴印度國際大學，從學師覺月（P. C. Bagchi，爲法國漢學家烈維之高足）、譚雲山、賈太吉（D. R. Sudhakar Chatterji）等人，修習佛學、印度宗教史學。並獲該校哲學博士學位。畢業後，歷任國際大學講師，中國學院中文圖書館館長，加拿大麥克馬斯特大學宗教系副教授、教授、系主任，東京大學東洋文化研究所，英國劍橋大學克萊爾學院客座研究員等職。1989年應聘來台灣，擔任法光佛教文化研究所教授，及中華佛學研究所研究員。爲台灣作育不少佛學專才。著有《中國佛教紀年》、《宗密》等書，並有研究論文近百篇，發表於歐、美、英、日、台、港等地之學

術雜誌。

出世

(一)謂諸佛出現於世間成正覺並教化衆生：《金剛三昧經》卷一云（大正9・366b）：「佛言：善男子！汝能問我出世之因，欲化衆生，令彼衆生獲得出世之果，是一大事不可思議。」《瑜伽師地論》卷二十一云（大正30・396c）：

「云何名爲諸佛出世？謂如有一普於一切諸有情類，起善利益增上意樂，修習多千難行苦行，經三大劫阿僧企耶，積集廣大福德智慧二種資糧，獲得最後上妙之身，安坐無上勝菩提座，斷除五蓋，於四念住善住其心，修三十七菩提分法，現證無上正等菩提，如是名爲諸佛出世。過去未來現在諸佛，皆由如是名爲出世。」

經論中，對於佛陀出世之動機，頗多描述。《法華經》卷一〈方便品〉謂佛以一大事因緣出現於世，即欲令衆生開示悟入佛之知見。《大般若經》卷五一一則謂佛爲宣說甚深般若波羅蜜多，而出現於世。此等出世之動機，是爲佛陀出世之「大事因緣」。又稱出世本懷，或出世大事。

(二)禪宗用語：指修禪者在得法且潛隱修行之後，爲信徒迎請出來住持寺院，接引後學，謂之出世。蓋仿經論所謂「佛陀出現於世」之意。《禪林象器箋》〈叢軌門〉出世條云：「有一菴主。人謂之曰：南泉近日出世，何不去禮拜？主云：非但南泉，直饒千佛出興亦不去。」

(三)指捨世俗事，趣入佛門以修淨行：即所謂出家或出塵。此爲世俗所常用之「出世」意義。

〔參考資料〕 (一)《賢愚經》卷八；《心地觀經》卷七；《大智度論》卷四；《中阿含》卷二十九〈八難經〉。

出定（梵vyutthāna，巴vyuṭṭhana）

指由禪定狀態回復一般狀態之謂。又作出起、起出、出離。爲「入定」（samāpatti）之對稱。《觀無量壽經》云（大正12・343b）：「出定、入定恒聞妙法。行者所聞，出定之時憶持不捨。」比丘修習禪定時，須善巧通達入定和出定，此稱入定善巧、出定善巧。所謂出定善巧，《集異門足論》云（大正26・371a）：「出定善巧云何？答：定謂八部八蘊定，即四靜慮、四無色定。出定善巧謂如實知見如是補特伽羅，出初靜慮定，（中略）乃至出非想非非想處定。復次，（中略）於出初靜慮定，有善巧作意，（中略）乃至於出非想非非想處定，有善巧作意，（中略）於如是出種種定中解了，乃至毗鉢舍那，是謂出定善巧。」

又，出定有出自須陀洹果等果定者，也有出自滅盡定者，《俱舍論》卷二十九云（大正29・151b）：「從滅定出，或起有頂淨定心，或即能起無所有處無漏心。如是入心唯是有漏。通從有漏、無漏心出。」

總之，出定是出離四禪、四無色的根本定，而入欲界心。「定」是通於世間的，因此除了佛教聖者能入現法樂住和滅盡定之外，外教人士也可入無想定，而在預定期限來臨時出定。

〔參考資料〕 《清淨道論》卷二十三；《攝阿毗達磨義論》卷九；《俱舍論》卷二十八。

出家（梵 pravrajyā，巴 pabbajjā，藏 rab-tu ḥbyuṅ-ba）

「在家」之對稱。指辭別家庭眷屬、棄捨世務而專心修行佛法。又稱出塵。《顯揚聖教論》卷三云（大正31・494c）：「出家者，謂持出家威儀相貌，棄捨俗境，受持禁戒，如法乞求清淨自活。」

出家的行爲自古即行於印度，吠陀時代已有捨世捨家而求解脫之人。之後，婆羅門教徒等亦承受其風，多入山林閑寂處專心修道。在佛教而言，以釋尊之出家學道爲始，乃至爾後之教團乃以出家人爲核心。

有關釋尊之出家記事，依《修行本起經》卷下〈出家品〉、《太子瑞應本起經》卷上等記載，謂釋尊於半夜明星出時，令車匿備愛馬犍陟，騎馬出城，至閑靜處下馬，脫寶冠瓔珞等與車匿，又取利劍剃除鬚髮，現出家相，後往跋伽婆仙人處問道。故凡欲出家者，先起善法欲，次從師剃除鬚髮，著袈裟，受戒為法，是名正出家。《瑜伽師地論》卷二十一云（大正30・397a）：

「云何善法欲？謂如有一或從佛所或弟子所，聞正法已，獲得淨信，得淨信已，應如是學。在家煩擾，若居塵宇，出家閑曠，猶處虛空，是故我今應捨一切妻子眷屬財穀珍寶，於善說法毗奈耶中，正捨家法趣於非家。既出家已，勤修正行，令得圓滿，於善法中生如是欲，名善法欲。云何正出家？謂即由此勝善法欲增上力故，白四羯磨，受具足戒，或受勞策所學尸羅，是名正出家。」

經論中，有關出家的敍述，不勝枚舉，如《大乘莊嚴論》卷十三〈行住品〉謂出家有三種：(1)受他人慫慂而出家（受得，samādāna-lābdha），(2)自己發心出家（法得，dharmatā-lābdha），(3)藉變化而示現出家（示現，nidarśaka）。《瑜伽師地論》卷二十九謂出家有二種：(1)於善說法毗奈耶中而出家者，謂苾芻、苾芻尼、式叉摩那、沙彌、沙彌尼。(2)於惡說法毗奈耶中而出家者，謂諸外道，或全無衣，或壞色衣，或塗灰等增上外道。《摩訶僧祇律》卷二十三、二十四列舉盜住、越濟、五無間、太幼、太老，乃至外道、陋形等二十六種不許出家之人。《四分律行事鈔資持記》卷下四之二引齊文宣王蕭子良之說，謂出家有十八難行：(1)辭父母親情，(2)割妻子恩染，(3)棄權勢地位，(4)忍飢苦而節食，(5)絕好滋味而甘噉蔬食，(6)不厭劬勤而精苦，(7)不吝惜七珍而捨離，(8)不畜聚錢帛而棄散，(9)不恃奴僮而自給，(10)不覩五色，(11)不聞八音，(12)不藏飾玩，(13)不溺安身養體而忘形捨命，(14)不貪眠臥晝夜不寢，(15)息交遊而處寂，(16)飲饌不入口，(17)午後不取食，(18)處塚間而離愛著。

大乘以發菩提心及修利他行為出家之要諦，而不拘於出家之形服持戒，故反對聲聞僧單以剃髮得戒為出家之本義。如《維摩經》卷上云（大正14・541c）：「維摩詰言，然汝等便發阿耨多羅三藐三菩提心，是即出家，是即具足。」《大莊嚴法門經》卷下亦云（大正17・830b）：「菩薩出家者，非以自身剃髮名為出家。何以故？若能發大精進為除一切衆生煩惱，是名菩薩出家，非以自身披著染衣名為出家。勤斷衆生三毒染心是名出家，非以自持戒行名為出家。（中略）勤行精進為令衆生滿足一切佛法故，名為出家。」

此外，有關出家與在家之不同，諸經論各有比較。如《中阿含經》卷三十六〈何苦經〉舉出家、在家都有自在、不自在之苦樂，謂在家以錢、金銀、眞珠、畜牧、穀米及奴婢使人等不增長之不自在為苦；出家則以其行隨貪、瞋、癡欲之自在為苦。在家以錢、金銀、眞珠，乃至奴婢使人之增長自在為樂；出家則以其行不隨三毒之不自在為樂。《大寶積經》卷八十二〈郁伽長者會〉亦廣說出家、在家之優劣，謂在家多塵污，出家妙好。在家具縛，出家無礙云云。

《大智度論》卷十三載有在家、出家行道之難易情形云（大正25・161a）：

「居家生業種種事務，若欲專心道法，家業則廢，若欲專修家業，道事則廢，不取不捨乃應行法，是名為難。若出家離俗，絕諸紛亂，一向專心行道為易。復次居家憒鬧多事多務，結使之根，衆惡之府，是為甚難。若出家者，譬如有人出在空野無人之處，而一其心，無思無慮，內想既除，外事亦去，（中略）以是故知出家修戒行道為易。」

而《瑜伽師地論》卷四十七則揭示在家、出家之修學功德之勝劣，謂出家之功德廣大，遠勝在家。《賢愚經》卷四〈出家功德尸利苾提品〉及《出家功德經》亦廣說出家之功德。

◉附：木村泰賢著．歐陽瀚存譯《原始佛教思想論》第三篇第四章（摘錄）

㈠**眞正出家與其動機**：凡在家者，苟信仰佛陀，依其教法而修行，即能達於解脫之大目的。雖然，要而言之，世間乃以欲爲根基而成立，則於此世間，而行眞正無欲無我之修養，固屬非常之難事。此所以僅於表面上，限定在家之得果，爲第三不還果，而不承認其現法涅槃也。是故驀直突進於大理想，可推獎爲克使此現實顯現之方法，即在依於出家與爲乞士，而得無我無欲之生活。夫捨家、捨財、捨恩愛，斯乃離捨我執我欲之修道也。如《中部》第三十八經〈Mahātaṇhāsaṅkhaya-sutta〉云：

「居家生活有障礙、有塵埃，出家生活則豁達自由。凡在居家，則難於純一專心奉持梵行，迄於壽命盡，不如我今剃鬚髮、著袈裟（壞色衣）。由居家而至於無家，如是彼遂捨少財或多財，捨多少之親屬，剃鬚髮，著袈裟，由居家出離於無家。」

此蓋佛陀於力陳世間修行難於徹底後，常時極力稱道之文句也。夫剃鬚髮著壞色，寖至無一定住所，非僅爲出家之儀表，乃在對於世間執著之種因，眞能離捨，集注精神，專肆力於永遠之解脫。顧自歷史言，亦如前所常述，此亦因襲於婆羅門之第三期，或第四期之制度。惟婆羅門教制度，須至老年期，方得出家。佛陀則不問年齡之老幼，凡屬感念人生痛苦者，皆得勸令出家，此與婆羅門之制度大異。蓋如佛說，若人生年齡，具有一定，則耄歲出家，雖亦具有用意，然謂必俟年老，方志於道，是爲對於永遠之不忠實者，故不必以此爲限。此佛教團所以有老少男女之種種出家者，即據此理由，而爲佛陀所獎勵之結果是也。

是故佛陀之所謂出家，須有非常巨大之決心。自原則言，苟非眞在期諸永遠之解脫，暨眞能體驗人生之無價值者，終莫能有此期望。何則，夫人當毛髮未燥，血氣方盛之時，欲其遺棄人世，自非易事。試徵諸佛弟子之先例，曷嘗不以動機眞純，道念堅鞏，牢不可拔哉。今吾人雖無暇一一記述之，若略舉先例，則如賴吒惒羅（Raṭṭhapāla）誠爲其中之一人也。按賴吒惒羅者，生於俱盧國，爲長家之單傳子。自受佛陀教誨，即痛念人生，力求解脫，難以休止，雖父母涕泣勸阻，亦弗聽順，遂至絕粒，下伍乞丐，期修正道。似此態度之堅決，即以全世界畀之，亦莫之能奪也。此項事蹟，具載於《中阿含經》卷三十一〈賴吒惒羅經〉（《中部》第二十八經〈Raṭṭhapāla sutta〉）與《長老歌》（《Theragātha》，776～805）等，尤其《長老歌》且敍及其出家後之抒懷，益使人肅然正襟。迨佛教詩人馬鳴出，撰《賴吒惒羅歌》，相傳謂多有因誦此歌而出家者，信非妄語。綜之，佛教教團，眞正理想的出家，實以如斯動機與決心爲原則，即佛陀自身，亦係由於純眞之動機而出家，故以如斯出家，推獎爲眞正之出家也。

茲宜注意者，佛弟子中，由於個人之特殊經驗，痛感人生，因而出家者，固屬不少。但爲佛教之儀表者，則謂由於個人之經驗，毋寧以爲由於人生全體之無常、苦、空、非我而出家，乃爲眞正。如佛陀及前述之賴吒惒羅，與長者子耶舍，其個人均無別項罪惡，亦未受特殊之悲慘，然亦有此偉大之發心是也。尤其爲無常與業相結之觀念，更屬最大之動機，與佛陀以至衆弟子，皆多因此而出家，蓋如前述。吾人之生命，常望其持續發展於無窮，然事實則與此相反，固屬人事之常，苟加深念，洵爲最大悲痛者矣。矧欲世界所最重之財力、權力、名譽、恩愛等，胥不能爲誰何，此所以不能不離捨之，而別謀拯救之道，凡此在賴吒惒羅之述懷中，言之綦詳。綜之，斯即前篇末所述，適應於窺見人生全體價值判斷之出家，乃得謂爲出家之哲學的根據是也。

㈡**由於不眞純之動機而出家**：自實際言，現今亦如此。凡爲佛弟子，未必均由於純眞之動機而出家。尤其當佛陀僧伽勢力強盛之時，依附之人既多，故由於不眞純之動機而出家者，亦殊不少。蓋有以出家爲佛弟子，雖無特定

職業，然當勿慮衣食，而以此爲樂事者。亦有以國事多艱，盜賊憑陵，債務相逼，心生恐怖，乃至爲謀衣食之安全而出家者。甚或有外道欲盜佛法而出家者，是故雖爲佛弟子，不必咸屬熱心行道。其中固多有不可信賴之徒，亦奚足異。故佛陀分出家之種類爲四：第一爲道行殊勝者。第二爲能說道義，而不必能行者。第三以修道爲名，而圖生活者。第四爲道行之玷者。夫此非專以佛弟子爲標準之分類，而得應用於一般之沙門團，固不待論，惟佛弟子亦當包括於其中。即須知眞正出家者，僅爲第一種。至於第四種，則爲玷辱教團，不足與伍者也。

然則佛陀何以不完全排斥此類不純之動機者歟？按佛陀爲絕世大教主，自信於出家後，能使彼輩變爲純正之動機也！蓋如佛弟子中，其初由此道，後卓然成爲羅漢者，亦不乏人。試觀《長老歌》與《長老尼歌》之所言，其事甚著。即佛陀不別四姓，不分男女，均認爲道器。由其出發點言，雖以純粹之動機爲貴，然其不純正者，亦姑許之，並指導一切，俾至於眞道，所謂具有教誡示道之妙術是也。佛陀之所以成爲三界導師，固即以此，然自僧伽言，其由於不純之動機，歸依佛陀，是爲違反佛陀，汚轅僧伽，乃所最忌者，當不待言。故自上引之《賴吒惒羅經》，以至《沙鷄帝三族子經》等之說法，皆不外爲記錄佛陀之勸誡，排斥不純動機，而使之轉變於眞正之動機也。

〔參考資料〕《雜阿含經》卷一；舊譯《華嚴經》卷四十三；《四分律》卷三十三、卷三十四；《五分律》卷二十九；《大比丘尼三千威儀》卷上；《大毗婆沙論》卷六十六；《翻譯名義集》卷一；《支那佛教史跡》卷四；早島鏡正《初期佛教と社會生活》；宮本正尊編《大乘佛教の成立史的研究》；壬生台舜編《龍樹教學の研究》。

出離（梵naiṣkramya，巴nekkhamma，藏ṅes-par-ḥbyuṅ-ba）

指超脫生死輪迴之苦而成辦佛道。《長阿含》卷一〈大本經〉云（大正1・9a）：「讚歎出離，爲最微妙清淨第一。」《護國經》云：「我若在家永處輪迴，佛難值遇，以信出家，爲求出離。」《發菩提心破諸魔經》卷上云（大正17・897a）：「若有衆生樂出離，應當發起菩提心。」以上所述，乃以出三界牢獄，離脫惑業之繫縛，名爲出離。又，依《瑜伽師地論》卷七十所述，出離有二因緣，一爲出離三惡趣，往人天善趣；一爲出離輪迴生死，趣三菩提。此外，《華嚴五教章》卷三謂聲聞修道者有漸出離、頓出離之別，其文云（大正45・492c）：

「又進修道人有其二種：(一)漸出離者，斷欲界九品中前六品，盡得一來果，斷九品盡得不還果；斷上二界，盡得阿羅漢果。(二)頓出離者，謂得初果已，即頓斷三界，漸除九品，即得阿羅漢果，更無餘果。」

此外，在經論中，「出離」一詞常與「出要」混用。如《十地經》卷二〈菩薩離垢地〉云（大正10・543c）：「是諸有情隨貪瞋癡因緣而轉，常以種種煩惱火焰之所燒爇，不復訪求出要方便。」又，《長阿含經》卷十六〈三明經〉云（大正1・105b）：「時婆悉咤白佛言：此道彼道皆稱眞正，皆得出要，至於梵天。」《摩訶止觀》卷七亦云（大正46・94a）：「眠不安席，食不甘哺，如救頭然，（中略）以求出要。」

◉附：呂澂〈正覺與出離——佛學基本問題之一〉（摘錄自《呂澂佛學論著選集》卷三）

我們在這裏提出了「正覺與出離」的一個題目來，是要分析、說明佛家對於人生趨向有怎樣的看法和主張。概括地講：在全人類的社會問題未得徹底解決之前，人生的需求會時常跟環境不合而發生種種痛苦。一般人不能深刻地了解它的原因，只在表面求解決，結果是陷溺日深，痛苦亦絡繹不絕；其間即使偶然好轉，也不會長久。這樣下去，只是隨波逐流，一聽環境的安排。一個人如此，大多數人也如此

；一時如此，乃至整個時代也如此。這種始終迴旋、起伏、不得著落的人生，佛家謂之「流轉」（佛家對於流轉的解釋，有時比較寬泛，這裏衹就人的本位而言）。要是人們眞正找到了人生欠缺的原因，從根本上予以解決，這在形式上看來，對流轉的生活是取相反的趨勢，並還有破壞它、變革它的意義，所以謂之「還滅」。由此，佛家區別人生趨向爲兩途：一是流轉的，不合理的，不應當的；一是還滅的，合理的，應當的。所有人生行事，都可用這種標準來分爲兩個系列。它的名目有種種：流轉一系或名有漏，或名有垢等等；還滅一系或名無漏，或名無垢等等。從有漏等說，是染污的、不善的，繫屬於世間的（「世間」一詞是取它「應可破壞」的意義）；從和它相對的無漏等說，是清淨的，純善的，出離世間的。佛家對於人生趨向的看法，著重無漏，所以歸結於出世。但它所出離的並不是整個的現實世界，而祇是屬於世間即所應破壞、變革的一切染污、不善成分。人生要走向這個趨向，有待於一種自覺，即所謂「發心」，明白了這趨向的合理、當爲，有了覺悟之後，一切行爲才可以歸向這一目的，成就這一目的。這就始終在覺悟的狀態中，最後到達最完善的地步——正覺。如此佛家講人生趨向以正覺爲究竟，而成就正覺的則在於出離，因而我們便構成「正覺與出離」一命題來表示這樣的意義。

在佛家的學說裏，有兩個迥異的系統：一是聲聞乘（小乘），一是菩薩乘（大乘）。聲聞乘著重他們所依據的「佛的言教」，言教由聞而得，所以重教即是重聞。他們絕對相信佛敎，視爲神聖，不可改動一毫。另一系統菩薩乘則著重行爲。菩薩本是成就正覺的準備階段，所以他們主張以菩薩行爲行，而對於佛說並不像聲聞乘那樣拘泥，卻帶有自由解釋的色彩。這兩個系統都由根本佛說開展出來，只是解釋的方式不同，因而影響到實踐的規範也不同。它們的流行雖有先後，聲聞乘學說且比較佔先，卻不是純由聲聞乘演變或發展而成菩薩乘。到後世來，聲聞菩薩兩乘的人曾發生過激烈爭論，互相是非，但仍共同承認兩乘的原來並存。

對於「正覺與出離」這一問題，聲聞乘的解釋不大正確，應該加以簡別。他們以爲人生欠缺、痛苦的原因，即在人生的本質上。分析人生，因的方面是「業」「惑」，果的方面即是「苦」。要去掉苦果，應該斷業，滅惑，不使再生。但業是種種行爲，惑是種種煩惱，業惑之生起，在人事上隨時隨地幾乎無法避免，要斷滅它們，很容易走向禁欲一途，企圖由隱遁的方式擺脫糾纏，而此種消極辦法又必然遠離社會而變成自私、自利。其結果雖不能說完全落空，但終非究竟解決。因爲他們的出離世間竟是捨棄世間，本來要對人生有所改善，反而取消了人生，所以說它是不徹底、不究竟的。在印度，佛家以外的學派也很多帶著這樣傾向，一般人受著熏陶，對於聲聞乘的說法就很易予以接受，因而使它流行了很久。後來佛學傳到中國，儘管那時菩薩乘的勢力已極發展，主要的義學也都以菩薩乘爲依據，但實際上仍離不掉聲聞乘的作風。這給與佛學的流行以很不好的影響，向來中國佛學受到外來的批評、攻擊，即是集中在這方面的。所以，我們現在要明白佛學對人生趨向的眞正看法和主張，必須先揀除了聲聞乘的說法。

菩薩乘的學說，從佛滅度後六百年（西元第一世紀）開始抬頭，一直發展到佛滅度後一千三百年（西元第八世紀），在這七百年裏，雖也有些曲折變化，但對照聲聞乘來看，精神上仍是前後一貫的。這可擧幾點說：第一，他們看人生問題，常就全面去解決，不像聲聞乘那樣但從自己或一小部分人出發。因此，他們也著重「業」，卻由自業推究到共業，以爲即使業力不可轉，而由共業的相互增上，可以因勝掩劣，也可以增減、變化，這樣人們對於未來的境遇，就能有切實的把握。其次，他們也注意折伏煩惱，但以爲煩惱從對他的關係而生，人生不能避開所對的一切而獨存，就得由煩

惱中發生作用，終至於轉化煩惱爲無煩惱。再次，對於苦，菩薩乘也一樣的厭棄，不過用全體的看法，由厭棄更進一層，產生了「悲心」。他們瞭解到自己感覺是苦而別人不覺，自己能解除痛苦而別人不能，即會有一種不忍的心情，以至有不容自己的感受，這就是悲心的開端。又次，菩薩乘對於現實世界並不逃避，而要從各方面去理解它的實際，以求踐行的實在。因此，他們對佛所說純由「依義不依語」的路子，活用語言文字所構成的概念（想），契合實際而發生眞正的智慧，這樣得著概念與實際的統一認識。最後，菩薩乘的悲、智，都不是抽象的、廣泛的毫無區別，而是隨處和種姓思想聯繫著的。假使從社會的關係上看，這思想與階級制度是有交涉的。印度社會原有四種階級，佛家立說之始，便要打破這不平等的制度，而另外提出一種理想的種姓主張來。佛家以爲眞能破除階級的人生，一定要依靠佛說的那樣生活，構成那一類的羣衆，才做得到。所以佛徒並不限於某一階級，而四姓（即階級）歸佛，如同四河入海，成爲一味；他們都可稱沙門釋子，即是表示同屬於釋迦這一種姓的。菩薩乘因有這些特點——也可以說是和原來佛說極相符合的精神，對於「正覺與出離」一問題，就能追究到深處。像「常」「樂」「我」「淨」這些人生的基本要求，聲聞乘不能得其著落，便一概予以否定，而走上消極以至於斷滅的道路。菩薩乘則不然，硬要找到人生眞正的常樂我淨，並從那上面見出由染趨淨的向上發展，而爲人生另開闢一條新途徑出來。

菩薩乘裏的重要學說，起初有龍樹——提婆一系。他們依據《般若》、《寶積》等經典，由「法性本寂」這是從諸法實相不爲煩惑所囂動變化而言，也可謂之「法性本淨」的看法立言，以爲人們對於一切事物現象，如沒有眞正智慧，就不會得其實在，由此發生顚倒分別、無益戲論（執著），而招致人生的無窮痛苦。但這種迷執可以從根本上解除，最重要的是體會一切事物現象實際和那些執著無干，並不像分別戲論那一回事，也就是沒有分別戲論所構畫的那樣實體，這謂之「無自性」，謂之「空」。在形式上，這無異把分別戲論給現象的染汚去掉了，而見著它原來的寂靜面目，所以謂之「法性本寂」。他們用這樣的看法解釋一切，到了「正覺與出離」這一問題上，也把世間和出世（涅槃）統一起來，以爲不是離開世間而有出世，卻是得著世間的實際，依著世間實際而踐行，謂之出世。這樣地看得世間和出世爲一，我們曾經說它是「即世而出世」。

龍樹學系說世間的實際即是涅槃，所以按照實際而行就和道理相應，成爲瑜伽行。但從人生全體來看，這種踐行雖趨向涅槃，卻是不住著於世間，也不住著於涅槃的。全體人生有一部分未曾清淨，就不算圓滿，自然不容住著；同時，它既趨向涅槃，和世間流轉相反，也是無由住著的。在這中間，會有逐漸轉變，逐漸將世間染汚改向清淨，即是由駁雜而純粹，由部分而全體等等意義。只是這些都還含蓄著未能發揮出來，後來到了無著——世親一學系，方纔特加闡揚，而另創一格。無著世親並還運用了《阿毗達磨經》和《瑜伽師地論》的教典，這些都是「本母」「對法」體裁，並且用批判的態度來解釋佛說的。依據於此，他們便提出了好些新範疇來，像「瑜伽師地」的位次，「無住涅槃」的行、「轉依」的果等等。其中尤以「轉依」一個範疇，用作「解脫」的代替語，更能顯出解脫的積極意義。由此，他們對於「正覺與出離」一問題的解答是採取「轉世而出世」的說法的。但是，宇宙人生的範圍極大，要說轉依，又從何處下手？無著學系特別重視認識論，以爲宇宙人生在踐行中都是所知的並且是應知的對象，而藉以證知的方便則爲種種名想——概念。一切名想都須經過長久的時間，應用於無數次的經驗中，才會成功「世間極成」，即同一社會中人們的共同理解。這些不但是言傳的，並還是意會的；也就是不但表現於語言文字之上，並還存在於心思分別之中，所以在不解語的嬰兒啞子一樣有名想的

認識。這樣推究到一切名想慣習究竟依存之處，他們便提出一種與生俱來而且相續不斷的意識狀態即「藏識」，稱之爲「所知依」。說轉依，就在這上面著眼。這要由於人們認識的轉變，影響到行爲，改革了客觀環境，而形成種種向上的、清淨的名想慣習，在所知依的藏識裏逐漸替代了陳腐的、染汚的名想慣習。如此不絕地轉換，到了整個的認識、行爲、環境都變化了，也就是染盡而淨滿了，那纔是轉依的歸宿。這樣的轉依，原是結合著內外、自他而成，在所知方面並不單限於物象，他人也概括於內的。另外，轉依的學說與種姓思想也有密切關係。無著學系建立五種姓，以三乘差別爲骨幹。在聲聞乘，向來有一種僻見，硬想排斥菩薩乘於佛家之外，所以時唱「大乘非佛說」的論調。菩薩乘卻不然，他們取兼收並蓄的辦法，以爲三乘雖有優劣，但同出於佛說，本可用大涵小的（這種主張最具體地表現於《瑜伽論》十七地的組織）。由此推究建立種姓的用意，應該是側重於後天的修養，即所謂「新熏」，要由以爭取「不定姓」人們的從小入大，並非將一切種姓都看成固定不變的。在這上面並還有它社會的意義。菩薩乘流行的開頭，便已打破了沙門出家生活的限制，而有種種職業者爲其成員，這樣組織了一類社會關係。從另一方面看，也可說他們是對於人生改革最負責任感的一類人。無著學系後來發展到極端，不免帶了唯心的偏向，於是內部分化，一部分學者像陳那、法稱等，擺脫了藏識的說法，要另從世間共認的意識現象上來解決認識的問題。但是「轉世而出世」的主張未變，這是可以看成佛學上最後又最要的主張的。

從上面的敍述看來，佛家所提出的人生趨向問題，可說是全面的而且是接觸到人生本質的。人們生活在社會裏，應該最好的爲自己、爲他人而生，這就須明白人生的意義，並能自己掌握著未來的命運。但這在一般人很不易做到，而他們所得的只是種種糾紛、痛苦而已。癥結究何所在？又應該怎樣解決？這些問題，不拘時代，不拘地點，凡對人生有高度覺悟的人，隨在都能提了出來並想到解決辦法的。要是解決得合理，就會得著多數人的擁護、支持而暢行久遠。但因爲時節因緣，他們表現得不一律，當然也不能強求其同的。在佛家，最初提出來解決人生趨向的方式，當時也可算是很適宜的。後來它發展了而有種種分歧、轉變，甚至於歪曲走樣，但從它的本質上說，重要而有進步意義的成分一向都是保留著的。因此，我們對於這一點，要好好地把它從各樣誤解裏區別出來。例如，有些人這樣說：佛家所提到的人生問題只是種生死問題，著重在人們死後的解決，對於現實生活反而忽略了。此說實在是被惑於佛家後來夾雜了宗教成分（即相信靈魂不滅要求來世的慰藉等等）之談，並不正確。實際上，佛家根本反對靈魂變相的「我」，而對於當時婆羅門、沙門等的遺棄現實、寄託未來也是破斥不遺餘力的。又有些人說：佛家對人生問題的解答是否定人生價値的；人有生即有苦，要免苦除非不生，他們不是信奉「諸行無常，是生滅法，以生滅故，彼寂爲樂」這一個頌，以爲金科玉律的麼？這種說法只理會到聲聞乘的見解，仍舊是不正確的。聲聞乘拘牽於文句、以爲無常和苦連帶著，要消滅一切無常的有爲法才達到涅槃的樂境，殊不知佛說那一個頌文，原意衹離開生滅法中和能生種種惑業的「欲取」相聯繫的「諸行」，並非一切行；即從那一類生滅法的寂靜來構成涅槃境界，也並非舉一切生滅現象皆空之。由此佛家的解決人生問題不能看作否定人生，而是改革人生的。另外還有些人說：菩薩乘對於世間，表面上好像肯定它，但實際不外擴大追求解脫的範圍，不爲一己而爲一切人類，所以最後仍舊歸到否定上去的。這種看法，是認爲菩薩乘所說人生歸宿的涅槃和聲聞乘完全相同，卻不知菩薩乘中涅槃的意義一開頭便改變了。最顯著之點，即在舉出涅槃的成分爲三德——般若、法身和解脫。他們爲著涅槃所作的、所行的，不衹是解除一切苦惱，並還要累積一切功德

，這樣來構成法身境界。這要打通了自他的界限而就整個的人類社會來說，功德的積集正是爲著人類長期間的打算，最後化除私我爲大我，乃構成涅槃的法身。也就由於這樣的因緣，它會具足常樂我淨的特徵，符合於人生基本的要求。這豈是聲聞乘拘拘於一己利害的所能理會、所能解說？又豈是究竟歸於人生的否定？總之，我們要瞭解佛家如何解決人生歸趣的問題，必須撇開以上各種不正確的說法，才能得著它的眞意。還可以附帶說幾句：佛家在這一方面牽涉到世出世的問題，依著菩薩乘的踐行，是要投身於世間，滲透於世間，而求世間本質上的變革，並無脫離世間生活的說法；前面所提到的「轉世而出世」，正是這個意思。

〔參考資料〕《瑜伽師地論》卷八十三；《顯揚聖教論》卷五；《俱舍論》卷十；《俱舍論光記》卷三、卷十；《法界次第初門》卷上；Genjun H. Sasaki《Linguistic Approach to Buddhist Thought》。

出世間（梵lokottara，巴lokuttara，藏ḥjig-rten-las ḥdas-pa）

「世間」之對稱。又單稱出世。世間是有漏的別名；出世間即謂出離有漏繫縛的無漏解脫法。《法華經》卷二〈譬喻品〉云（大正9・15a）：「令諸衆生知三界苦，開示演說出世間道。」《大方等大集經》卷十七云（大正13・116a）：「善男子，五受陰名爲世間，菩薩善分別五陰，觀是無常乃至如涅槃性，已知此道中無有世間及世間法，知此道是無漏是出世間無所繫著，是名出世間。」又，《六妙法門》云（大正46・553a）：「世間果者即是苦諦，世間因者即是集諦，出世間果者即是滅諦，出世間因者即是道諦。」蓋以三界有漏之因果爲世間，以無漏滅道二諦爲出世間法。

若就修道者的位次而言，地前是屬於世間，見道初地以上是屬於出世間。如舊譯《華嚴經》卷二十三〈十地品〉云（大正9・544c）「菩薩發如是心，即時過凡夫地入菩薩位，生在佛家，種姓尊貴，無可譏嫌，過一切世間道，入出世間道，住菩薩法中。」梁譯《攝大乘論釋》卷三云（大正31・172c）：「正思正修慧從四念處至世第一法是其位。此心未證見四諦，故名世間心。已證見四諦，故名出世離自性法。」

然《大乘義章》卷五（本）〈二障義兩門分別〉條依《十地經論》卷二等之意，將地上境界分爲世間、出世間二類，以初、二、三地爲世間；四地以上爲出世。又，《華嚴五教章》卷一云（大正45・477c）：「如本業經、仁王經及地論、梁攝論等，皆以初、二、三地寄在世間，四地至七地寄出世間，八地以上寄出出世間。於出世間中，四地五地寄聲聞法，六地寄緣覺法，七地寄菩薩法，八地以上寄一乘法。」此以爲初地至三地爲世間行，以唯斷煩惱障故配於世間；四地至七地斷除知障，故配於出世間；入八地斷除體障，八地以上至如來地斷除治想，故配於出出世間。

此外，《楞伽阿跋多羅寶經》卷三以外道凡夫之智爲世間智，以聲聞緣覺之智爲出世間智，以諸佛菩薩之智爲出世間上上智。《俱舍論》卷二十八則說等持有世間與出世間之別。《法界次第初門》卷下（上）則於九種大禪中之一切禪及清淨淨禪各立世間禪、出世間禪二種。又，《增一阿含經》卷四十一、《華嚴經疏》卷二十八等說食有世間食及出世間食之別。

〔參考資料〕新譯《華嚴經》卷三十五；《菩薩本業經》；《大智度論》卷二十七、卷六十三；《瑜伽師地論》卷七十、卷七十一；陳譯《攝大乘論釋》卷十五；《俱舍論》卷二十三。

出行會

日本日蓮宗爲慶祝「荒行」圓滿所舉行的法會。在日本，修行者於險峻的山中、飛瀑，或火中修苦行，是爲「荒行」。就日蓮宗而言，傳授祕法的修行所設於中山法華經寺（千葉縣市川市）。該寺每年自十一月一日起的一百日內舉行荒行，參加荒行的修行僧首先在祖師

堂舉行入行式。其後，在寒冷的天氣裡，修行僧每天粗衣粗食，並且從早到晚以冷水淋浴身體六次；除專心讀誦《法華經》外，也書寫經典及祕傳。到次年的二月十日，嚴酷的荒行終於結束。當天早上，靈力被身的修行僧出關，出現在信徒面前，而在加行所庭前佇候的信徒，便爲修行僧舉行盛大的出行會。

出離依

「耽嗜依」之對稱。指與善心相應的喜受、憂受、捨受三者。此三者能於六塵境界不生愛著，心湛然安住，爲出離三界、證得涅槃之所依，故稱「出離依」。如《俱舍論》卷三云（大正29・13c）：「出離依喜及憂、捨。」卷十亦云（大正29・54b）：「出離依者，謂諸善受。」

又，此三者約其所對的六塵而言，又稱「六出離依」，以其心恒住妙清淨受（捨），又稱「六恒住」、「六常行」。而喜、憂、捨三受，皆屬心受，依意識而行，故又特稱「意近行」。此「意近行」以意識爲近緣，於色、聲、香、味、觸、法等六塵生十八受，稱「十八意近行」。而所對治的「六耽嗜依」亦有「十八意近行」，二者合爲三十六師句（三十六受），若二者互於三世，則有一百八受。

〔參考資料〕《品類足論》卷二；《大毗婆沙論》卷一三九；《順正理論》卷九；《顯宗論》卷五。

出曜經

三十卷。印度・法救菩薩造，後秦・竺佛念譯。又稱《出曜論》。收在《大正藏》第四册。全經係由詩頌（udāna，即優陀那，感興偈），及註釋此詩頌之故事（avadāna，即阿波陀那、譬喻）所組成。

關於「出曜」一詞，僧叡〈出曜經序〉云（大正4・609b）：「出曜之言，舊名譬喻。即十二部經第六部也。」故知「出曜」可能是譯自十二部經之一的阿波陀那，即謂本經係以譬喻或寓言方式說明深遠甚妙之教義。又，「出曜」一詞可能是出自《詩經》的「日出有曜」。若果如此，則出曜即意爲「出現的光明」，亦即將經中的種種譬喻故事，以「光明」爲喻。

全經三十卷三十四品，係對《法句經》所作之解釋。其中所揭偈頌，多與吳・維祇難譯《法句經》一致。而用以解釋偈頌的因緣故事，則與晉・法炬、法立共譯的《法句譬喻經》相符，惟前者所舉較後者爲廣。

本經的偈頌部分（即《法句經》），據《大毗婆沙論》卷一、《俱舍論》卷二、多羅那他《印度佛教史》所載，作者爲法救，僧叡的〈出曜經序〉即根據此說。然《大智度論》卷三十三則謂「佛入滅後，諸弟子所集。」至於長行的譬喻部分，作者不詳。關於本經的傳譯，僧叡〈出曜經序〉所述頗詳。據其所述，罽賓沙門僧伽跋澄於前秦・建元十九年（383）至長安。後秦・皇初五年（398）秋，依太尉姚旻之請，僧伽跋澄執梵本，竺佛念宣譯，道嶷筆受，和、碧二師校合訂正。僧叡本人亦曾參預校訂。

◉附一：印順《原始佛教聖典之集成》第十一章（摘錄）

《出曜經》，罽賓僧伽跋澄（Saṃghabhūti）執梵本，姚秦・竺佛念譯出（西元399年譯）。全部三十卷，約九三〇偈；這也是《法句》的譬喻集。據僧叡〈出曜經序〉說：「錄其本起，繫而爲釋，名曰出曜。出曜之言，舊名譬喻，即十二部經中第六部。」出曜，是「阿波陀那」（譬喻）的義譯。然據《出曜經》卷六云（大正4・643c）：「六者出曜。所謂出曜者，從無常至梵志，采衆經之要藏，演說布現以訓將來，故名出曜。」

據此，「出曜」是「優陀那」的義譯。

◉附二：〈出曜經〉（摘譯自《佛書解說大辭典》）

《出曜經》係由佛教教訓式偈頌及其註釋之故事合輯而成。其偈頌部分稱爲「出曜」。

「出曜」係梵文「udāna」之譯語，又名「法句」（dhammapada），今巴利佛教所傳者，即以「法句」之名稱之。職是之故，此《出曜經》之詳稱，應爲《出曜譬喩經》。從而「出曜」雖屬十二部經中之「優陀那」，但是包含譬喩故事的《出曜經》全體，則應歸爲「譬喩」。

「出曜」之原語爲「優陀那」，此依藏譯之此偈頌名爲《Udāna-varga》，以及《大智度論》卷三十三、本經卷六有關「出曜」之解釋，即可證之。

與本經同類的經典，巴利系有《法句經註》（Dhammapada atthakathā），漢譯有《法句譬喩經》。《法句經註》係覺音所撰，《法句譬喩經》之譬喩部分，作者不詳。同此，此《出曜經》之「出曜」部分，作者爲法救，但譬喩部分的作者不詳。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷二；《開元釋教錄》卷四；〈出曜經解題〉（《國譯一切經》本緣部⑩）。

出定笑語

書名。四卷。日本・平田篤胤撰。嘉永二年（1849）刊行。係繼富永仲基《出定後語》之後，批判佛教的論著。全書敍述印度的風土民俗、釋尊一代事蹟及日本各宗派的宗旨，並一一加以批評。書中且謂經典並非全出自釋迦金口。在當時的日本佛教界，是一激烈的批判性作品。針對本書所說，日本佛教人士紛紛撰文加以駁斥，如興世《羊狗辨》三卷、中道《唾笑語》三卷等。另一方面，排佛論者則藉該書助長勢力，而導致明治年間廢佛毀釋事件的產生。

出定後語

書名。二卷。日本・富永仲基（1715～1746）著。延享二年（1745）刊行。收在《現代佛學大系》第二十九册。內容依歷史研究，認爲佛教聖典並非釋尊直說，乃隨時代之推移漸次添加而成。本書可謂爲日本「大乘非佛說論」的先驅。

全書係以隨筆體的漢文寫成，共分二十五章，上卷由第一章「教起前後」至第十三章「四諦、十二因緣、六度」，下卷由第十四章「戒」至第二十五章「雜」。其中，第一章「教起前後」，謂釋迦之教法，係就外道之教增添、整理而成。釋迦滅後，有經、律、論三藏的結集。其後，有文殊之徒，在小乘之外，作般若之教，爲大乘之始。之後出現法華、華嚴、涅槃等說，而形成所謂的大乘佛教。因此，他認爲佛教界謂「諸教皆釋迦之直說」爲至愚之事。且於以下諸章，對諸教、諸說加以詳論，且對種種異說及矛盾加以指摘，並認爲釋迦直說的僅《阿含經》而已。

本書出版之後，日本教界人士紛紛著書反駁，如放光作《辨出定後語》二卷、無相文雄作《非出定後語》一卷、慧海潮音作《摑裂邪網編》二卷。註釋有仲野安雄的《出定後語附解》，及吉川延太郎的《註解出定後語》等書。

◉附：村上專精著・楊曾文譯《日本佛教史綱》第四期第二十二章（摘錄）

富永仲基在延享二年（1745）作《出定後語》二卷，論旨十分尖銳，比在這以前的神儒學者的排佛論進了一大步。富永仲基是大阪人，通稱爲「道明寺屋吉右望門」，開始學儒學，後來據說曾幫助黃檗山校印《大藏經》，得以通覽研究佛教的經、律、論。他在《出定後語》中首唱大乘非佛說論，抨擊諸宗，並引據三藏作證明。淨土宗的文雄首先作《非出定後語》進行反駁，接著，眞宗的潮音作《摑裂邪網編》二卷，極力進行反駁論辯。服部天遊在富永仲基之後再次唱「大乘非佛說論」。服部天遊是京都人，家以織染爲業，在空餘時講讀儒佛之書，其中對佛教最留心，對天台宗、華嚴宗的教義發生疑問，最後作《赤裸裸》一書。此外，朝夷原生作《釋氏古學考》。文政

四年（1821），西教寺的潮音作《金剛索》一卷反駁《赤裸裸》。在仲基、天遊、厚生的前後，有本居宣長、中井積善、正司考琪出世，他們從各個方面抨擊佛教。其中本居宣長首次提倡所謂古道，研究神道，雖然對以前的神儒佛都進行排斥，但主要致力排斥佛教。至於中井積善、正司考琪二人，則專門從實際的方面論證佛教各宗的弊害。積善是大阪的儒者，在寬政初年作《草茅危言》六卷，講經世之策，在書中主張毀棄寺院，廢除僧侶，特別抨擊當時最盛行的淨土眞宗。考琪也作《經濟問答祕錄》，在其中論證諸宗的弊害。在天保年間（1830～1844），平田篤胤繼本居宣長之後，倡導所謂古道，大力抨擊佛教，作《出定笑語》、《古今妖魅考》、《巫學談弊》等，其中以眞宗、日蓮宗當作神道的二大敵宗。眞宗的曇龍、南溪等人，相繼作書，與他們對抗。

出三藏記集

十五卷。梁·釋僧祐（445～518）撰。又作《出三藏記集錄》、《梁出三藏集記》、《出三藏記》。收在《大正藏》第五十五册。是現存最古的三藏目錄和譯經文獻並傳記的撰集。後世經錄家又簡稱它爲《僧祐錄》或《祐錄》。

本書在宋、元、明三代各種大藏經刻本中均收入，惟淸藏獨闕。又明北藏分卷稍異，作十七卷。

中國佛典的翻譯，自後漢末安世高、支婁迦讖創始以來，歷代譯籍積累日多，學者整理著錄，因而有佛經目錄的編制。最初的完備經錄爲道安所作的《綜理衆經目錄》（又略稱《安錄》），同時有《支敏度錄》，稍後有《竺道祖錄》、《衆經別錄》、《王宗錄》、道慧《宋齊錄》等（這些錄早已遺佚）。僧祐於齊、梁間，以定林寺、建初寺造立經藏寫一切經的因緣，在《道安錄》的基礎上，旁考諸目，訂正經譯，撰成《出三藏記集》。它算是現存經錄中最古的一種，並還轉載道安等錄的重要材料而保存了佛家經錄的原始面目。

本書編纂的用意，重在對於三藏翻譯「沿波討源」，所以將全集分爲四個部分：(1)〈撰緣記〉，(2)〈詮名錄〉，(3)〈總經序〉，(4)〈述列傳〉。這些如僧祐的自序說（大正55·1b）：「緣記撰，則原始之本克昭；名錄詮，則年代之目不墜；經序總，則勝集之時足徵；列傳述，則伊人之風可見。」合攏四方面，翻譯的原委才說得完全。四部分的內容，大要如次：

(1)〈撰緣記〉：凡一卷。記經典的結集和翻譯的來源。首先引《智論》、《十誦律》，及《菩薩處胎經》文敍述三藏結集的緣起及經過和八藏的名稱，其次論胡漢譯經音義的同異，最後列舉新舊譯（以鳩摩羅什翻譯的前後區分）重要名相的不同，一共五篇。

(2)〈詮名錄〉：凡四卷（自第二卷至第五卷）。這可說是全書的正宗部分。從漢至梁六代四百多年間，譯出和撰集的一切典籍，不管有無譯人名氏，一一搜羅歸納爲十四錄。因對所依據的道安舊錄有所增訂，一律稱爲「新集」。內容是①〈經論錄〉，②〈異出經錄〉，③〈安公古異經錄〉，④〈安公失譯經錄〉，⑤〈安公涼土異經錄〉，⑥〈安公關中異經錄〉，⑦〈律分五部記錄〉，⑧〈律分十八部記錄〉，⑨〈律來漢地四部敍錄〉，⑩〈續撰失譯雜經錄〉，⑪〈抄經錄〉，⑫〈安公疑經錄〉，⑬〈疑經僞撰雜錄〉，⑭〈安公注經及雜經誌錄〉。末附錄小乘迷學竺法度造〈異儀記〉及慧叡造〈喩疑〉。在十四錄中，標題安公的，基本上保存了道安舊錄的原樣撰述，而加以補訂。其餘也都是按照《安錄》的規模加以擴大。

集中所補訂《安錄》的七錄內容是：

①〈經論錄〉。以譯人年代爲次，《安錄》自後漢安世高至西晉末法立，共著錄十七家（其中誤以竺法護和曇摩羅刹爲二人，所以實際只十六家），二四六部，四五九卷。僧祐對於這些譯本，都參照其他經錄，註出異同並補

缺，又標明當時有本或缺本。另外於法立以前補出張騫等七人，法立以後補出衛士度等五十五人，譯撰各書連前總共四五〇部，一八六七卷（這和《歷代三寶紀》及現刊本實際的數目均有出入）。

②〈古異經錄〉（《安錄》原來編在篇末，今移前）。大都是從大部中單篇譯出，沒有譯者名字，爲古代的遺文。共九十二部，九十二卷。僧祐也註出餘錄異同和存缺。

③〈失譯經錄〉。一般不詳譯者姓名的，這一類經《安錄》原列有一三一種，但經名簡略，未列卷數。僧祐均加以整理，註出異名、出據、存缺，並從《安錄》註經末移來十一種，十二卷，釐定爲一四二部，一四七卷。

④〈涼土異經錄〉。失譯經存在於涼土的，共五十九部，七十九卷。

⑤〈關中異經錄〉。失譯經存在於關中的，共二十四部，二十四卷。

⑥〈疑經錄〉。鑒定爲僞托的經典，共二十六部，三十卷。以上三錄，僧祐都加註異同具缺。

⑦〈注經錄〉。道安自己所註釋羣經的，共二十一種，三十五卷。僧祐又補入雜著經錄等五種六卷。

其次，僧祐擴充了〈異經錄〉的編制而續成〈異出經（即異譯本）錄〉和〈抄經（即別生經）錄〉，又續撰〈失譯雜經錄〉、〈疑經僞撰雜錄〉，另外又將列入〈經論錄〉裡的律藏譯書本源，別爲律分五部記等三錄。

以上十四錄共收經目二一六二部，四三二八卷（據《歷代三寶紀》卷十五所總計）。這比較《安錄》增加了一千五百餘部，三千三百餘卷。但他所搜羅到的寫本和參考的經錄，側重南方，因地區的限制，不免有遺漏，這是參考它的記載時應該預先注意到的。

(3)〈**總經序**〉：共七卷（自第六卷至第十二卷），可分兩類：前六卷是抄錄一些經律論的前序與後記，自〈四十二章經序〉起至〈千佛名號序〉止，共一一〇篇，爲〈序集錄〉；後一卷錄陸澄《法論目錄》、竟陵王〈法集錄序〉及僧祐自撰各書目錄序，共十篇爲〈雜錄〉（十篇中僧祐自撰者占八篇），序文以外備載篇目，現在根據篇目即可略知那些著述的內容。這一種體裁，創見於此書，價值極大，無異是一種佛藏提要，而且保存了許多可貴的資料。近世嚴可均輯《全南北朝文》，文廷式補《晉書》〈藝文志・釋家類〉，均採用本書這一類的材料。

(4)〈**述列傳**〉：敍述歷代譯家和義解僧人的生平事略共三卷（自十三卷到十五卷）。亦分兩類：前二卷主要著錄外國人如安世高等爲一類，共二十二人；後一卷中國僧人法祖等爲一類共十人（附見者尚有多人）。這是現存最古的僧傳，其史料多被寶唱《名僧傳》、慧皎《高僧傳》所依用。慧皎以後，各代僧傳的敍述方法，大致因襲本書，而略變其體例。

本書的優點，除在翻譯方面、傳記方面保存很多原始史料而外，它還爲後來經錄的編纂開闢了許多門路，如有名的法經《衆經目錄》，分一譯、異譯、失譯、別生、疑惑、僞妄等六類，幾乎全採本書分類方法。後來集佛教經錄之大成的智昇所撰《開元釋教錄》，分〈有譯有本錄〉、〈有譯無本錄〉、〈支派別行錄〉、〈刪略繁重錄〉、〈拾遺補缺錄〉、〈疑惑再詳錄〉、〈僞妄亂眞錄〉等七類，亦皆不出本書的範圍。至於作者對於一切經論都曾作過鑒定，甄別它的異同和眞僞，判明譯者和翻譯的地點時間，這些對學術研究的貢獻都是很大的。

不過本書也不是毫無缺點的，如後來《法經錄》所指出（大正55・148c）：「小大雷同，三藏雜糅，抄集參正，傳記亂經，考始括終，莫能該備。」至於智昇《開元錄》說它以法護與曇摩羅剎爲兩人，新舊譯名對照不盡符合等，則不過是小疵而已。（田光烈）

◉附：陳垣《中國佛教史籍概論》卷一（摘錄）

本書之體制及內容

本書爲簿錄體，在《漢書》〈藝文志〉之後，《隋書》〈經籍志〉之前。然其體制與外學目錄書不同。漢、隋志只一方式而已，所謂一方式者，志前有總序，中間分類排列書名、卷數、撰人，每一類畢，總其家數，條其派別而已。本書前有總序，與外學目錄書同，中間分四方式：

一曰〈撰緣記〉，一卷。所謂「緣記」者，即佛經及譯經之起源。

二曰〈銓名錄〉，四卷。所謂「名錄」者，即歷代出經名目。此方式等於外學之藝文志，但不以經之內容分類，而以時代撰人分類。其次則爲異出經、古異經、失譯經及律部。又次則爲失譯雜經、抄經、疑經、註經等。異出經者，胡本同而漢譯異者也。失譯經者，遺失譯人名字者也。律爲僧祐專門，故特詳律部。抄經者，撮舉諸經大要者也。註經者，經有註解者也。疑經者，眞僞未辨者也。

三曰〈總經序〉，七卷。經序即各經之前序及後記。爲文一二〇篇。支那內學院所單刻者即前六卷，後一卷則爲此土纂集諸書，如祐自纂《弘明集》等。載序之外，復載各卷篇目。幸而《弘明集》今存，不幸而其書不存，吾人亦可據此篇目，略知其書之內容爲何，此目錄學家亟當效法者也。明・智旭撰《閱藏知津》即仿此。旭俗名鍾始聲，字振之，蘇州人，號「蕅益大師」。

四曰〈述列傳〉，三卷。列傳即譯經人之傳。前二卷外國二十二人，後一卷中國十人。由後漢至蕭齊。其史料雖爲慧皎《高僧傳》所採集，然此尚爲今所存最古之僧傳，可以考後來僧傳之因革及異同也。

本書之特色及在史學上之利用

本書之特色，全在第三方式之經序，爲其他經目所未有，可以考知各譯經之經過及內容，與後來書錄解題、書目提要等用處無異。其後記多記明譯經地點及年月日，尤可寶貴。朱彝尊撰《經義考》，每經錄其前序及後跋，即取法於此。《四庫提要》〈釋家類〉謂其取法《開元釋教錄》者，非也。

至其中之經序及後記，皆爲六朝人著作。嚴可均輯《全南北朝文》，將此書七卷全數採取，散入南北朝文中，可謂探驪而得其珠者矣。

文廷式補《晉書》〈藝文志・釋家類〉，大抵採自此書。其不採《歷代三寶紀》及《開元釋教錄》者，以此書撰自梁代，去晉世最近，較可信據。特未思及其撰自偏安之朝，文獻未爲該備耳。

朱彝尊之用此書，仿其體制；嚴可均、文廷式之用此書，則取其材料，各有攸當。姚振宗撰《後漢書》〈藝文志〉，集部末附〈釋家類〉，全採《開元釋教錄》，蓋未見此書。其最後一條《沙彌十慧經》，引嚴可均《全後漢文編》曰：「嚴佛調沙彌十慧章句序，見釋藏跡字號十，又見僧祐出三藏記第十卷。」不知「跡字號十」，即《出三藏記集》卷十，是一非二。嚴可均《後漢文》一〇六原註云：「釋藏跡十、出三藏記集十。」無所謂又見也。即此可知姚實未見此書，且不知嚴所謂「釋藏跡十」者爲何語也。

至於本書經序及列傳中，有涉及各朝帝王及士庶者，均可爲考史資料。如吳主孫權之於支謙，宋文帝之於求那跋陀羅，以及宋・彭城王義康、譙王義宣、齊・竟陵文宣王子良等，皆與諸僧應接。此書撰自裴註《三國志》後，爲裴松之所未見，故魏吳諸僧事，可補《三國志注》者尚多。杭世駿撰《三國志補注》，未能採此書一條，此杭君之疎忽也。

明末李映碧清撰《南北史合注》，欲利用此等史料，合以八書，註《南北史》，實爲卓識。惜其採取未備，又不講著書體例，竄亂延壽原書，至不爲世人所重。然則此等史料之利用，尚有待於後人也。

功能（梵samartha，藏nus-pa）

指能生有爲法之果的功用勢力。有關其中義趣，諸論之解說稍有異同。如《大毗婆沙論

》卷三十九云（大正27・200a）：

「謂有爲法，得勢時生，失勢時滅。得力時生，失力時滅。得士用時生，失士用時滅。得增上時生，失增上時滅。得功能時生，失功能時滅。熾然時生，萎歇時滅。增進時生，衰退時滅。興舉時生，墮落時滅。猛利時生，遲鈍時滅。滋茂時生，枯萃時滅。和合時生，離散時滅。故有轉變。復次轉變有二種，一者自體轉變，二者作用轉變。（中略）若依功能轉變說者，應言諸行亦有轉變。謂未來世有生等功能，現在世有滅等功能，過去世有與果功能。故有轉變。」

此謂「功能」與「作用」兩者雖然相似，但「作用」只限於現在、未來；「功能」卻可通於三世。因此兩者並非完全相同。

《阿毗達磨順正理論》卷十四云（大正29・409c）：

「謂有爲法，若能爲因，引攝自果，名爲作用，若能爲緣，攝助異類，是謂功能。如前已辯。一切現在，皆能爲因，引攝自果，非諸現在，皆能爲緣，攝助異類。謂闇中眼，或有功能被損害者，便於眼識不能爲緣攝助令起。然其作用非闇所損，定能爲因引當眼故。由斯作用、功能有別。然於同類相續果生有定不定，攝引勢力名爲作用，亦名功能。若於異類相續果生，但能爲緣攝助令起。此非作用，但是功能。」

此謂能引生自果的力用稱爲作用，此種作用，也是引生自果的因。能攝助異類的勢力稱爲功能，此種作用是緣，不是因。經部及唯識家將生種子之果的力用稱爲功能。有部所說與此大致相同，也是將生果的一種力用稱爲功能，但因《婆沙論》未說種子，因此無法論述其作用。

又，經部與唯識雖皆立種子，但二說不同，然二者皆將種子生果的勢用稱爲功能。如《成唯識論》卷二云（大正31・8a）：「何法名爲種子？謂本識中，親生自果功能差別。」《成唯識論述記》卷二釋云（大正43・302b）：

「言本識者，顯種所在。簡經部師色、心等持種。親生自果，簡異熟因。望所生果非種子故。要望自品能親生故。功能差別，簡現行七轉識等。望所生種，雖是因緣亦親生果，是現法故，非名功能。故以功能顯種子相。」

◉附：熊十力《佛家名相通釋》卷下（摘錄）

一切心，各各總析爲相見二分。一切心所，亦各各總析爲相見二分。準此，則俗所謂宇宙，實只千差萬別之相分、見分而已（即心物兩方面）。此無量相見（亦名爲現行界），由何爲因，而得顯現？自世親迄護法諸師，則謂有實功能，得爲諸法因故（諸法即謂無量相見）。雖世親以前，已有功能之說（小乘已言之，大乘亦言之），但其爲說尚寬泛，要自世親而後，則功能之意義，便有實在性，而說爲現行界之原因或本質（因的觀念，《識論》以前之說法亦甚寬泛，至《識論》談因緣，則其意義便固定）。易言之，即一切功能，潛隱於現界之後，而爲現界作根荄（現行界亦省云現象）。唯建立本識以統攝之，不許其爲離自識而外在之物事，以此完成唯識，其理論亦可謂精密。（中略）《攝論》始立功能，而未詳所由。世親以後，十師迭起，遂以此爲興諍之事。略舉其概：㈠護月唯本，援附古典，以諸功能，法爾本有，不從熏生。㈡難陀唯新，謂由無始現行，熏習故有。㈢護法師，並取本有新熏。三師樹義，各引經論證成。《識論》則以護法爲歸。基師所以宗護法者，推其意，蓋謂現行強盛勢用，雖剎那乍現，而勢不休歇，即有所生，還成第八中種。故新熏義，堅立不搖。又此無始能熏之現，必有本有功能，爲其親因。若本有不立，成無因過，由此本新並建，極爲應理。護法雖分別本新，復以熏習爲此二共依，《識論》述其義云：然本有種，亦由熏習，令其增盛，方能得果（種生自後種，及其遇緣生現，名得果。）又云：內種，必由熏習生長（《識論》二、第十四葉，內種即功能，以隨俗假說外麥等名外種，故目功能爲內種

）。《述記》十四疏法爾種子必由熏長。新熏熏生，法爾種謂本有。此言本有種，依熏習方長，新熏種依熏習方生，故通本新。俱得別名之爲熏習等（此言熏習者，名詞等者，謂習氣氣分諸名），基師以此爲護法最精之誼。

〔參考資料〕《俱舍論神泰疏》卷四；《俱舍光記》卷四；《俱舍論要解》卷三；《成唯識論演祕》卷二（本）。

功德（梵guṇa，藏yon-tan）

功能福德之義。音譯作懼曩、麌曩。有關此詞之義趣，諸經論多有異說，如慧遠《維摩義記》卷一（本）云（大正38·429a）：「功德者，亦名福德，福謂福利，善能資潤福利行人，故名爲福。（中略）功謂功能，善有資潤利益之功，故名爲功。」吉藏《仁王般若經疏》卷上之一云（大正33·318c）：「功德者，施功名功，歸己曰德，亦云忘功遺德故云功德。」《勝鬘寶窟》卷上（本）云（大正37·11b）：「惡盡曰功，善滿稱德；又德者得也，修功所得，故名功德。」

功德有虛僞、眞實之分。依曇鸞《往生論註》卷上所說，功德有二，即：

(1)源自有漏心，不順應法性，如所謂凡夫人天諸善，人天果報的因或果，皆顚倒、虛僞不眞，因此稱爲不實功德。

(2)源自菩薩智慧清淨業，能莊嚴佛事，依順法性而入清淨相，此法不顚倒、不虛僞，因此稱爲眞實功德。

《景德傳燈錄》卷三〈菩提達磨〉條云（大正51·219a）：

「帝問曰：朕即位已來，造寺寫經度僧不可勝紀，有何功德？師曰：並無功德。帝曰：何以無功德？師曰：此但人天小果有漏之因，如影隨形，雖有非實。帝曰：如何是眞功德？答曰：淨智妙圓，體自空寂，如是功德不以世求。」

又，冠以功德的詞彙頗多，如：以「海」喻功德之深廣而稱「功德海」（guṇa-sāgara）；以「寶」形容功德之貴重而稱「功德寶」（guṇa-ratna）。此外，稱功德之積聚爲「功德藏」；稱佛爲「功德聚」等等。

〔參考資料〕《大乘義章》卷九；《金光明經玄義》卷下。

功過格

我國民間流傳的善書之一類。爲具體指示日常道德實踐的書籍。即書中分類列舉善惡事之項目，卷末則記載年月及善惡之點數，俾以點數計算個人行爲之優劣。亦即將每日所行之事分別善惡，就其善惡給予點數，或爲一功（加一點）或爲一過（減一點），如此每日在就寢前自己計點，至月末小計，至年末則作總計算。依此作爲權衡鬼神賜福降禍的依準。

此種功過格，係根據所謂「人類之禍福乃依其行爲之善惡而定」的因果報應原則而來。此種思想，最早見於東晉·葛洪《抱朴子》內篇卷三〈對俗〉、內篇卷六〈微旨〉中。現存最早的功過格，爲《太微仙君功過格》（收在《道藏》洞眞部戒律類）。明末，有《雲谷禪師授袁了凡功過格》、雲棲袾宏《自知錄》等傳世，功過格遂廣爲普及。至清代，進行功過格之整理集大成，而出版《廣功過格新編》、《彙編功過格》、《彙纂功過格》、《功過格輯要》等書。

功德直

劉宋時代的西域譯經家。生卒年不詳。劉宋孝武帝大明六年（462）抵達荊州，寓居禪房寺。後應沙門玄暢之請，譯出《念佛三昧經》六卷、《無量門破魔陀羅尼經》一卷，由玄暢刊正文義，詞旨婉密。其後，移居成都，駐錫大石寺（阿育王塔），遂於此親製金剛密迹等十六神像。居荊州數年，後不知所終。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷二；《高僧傳》卷八〈玄暢傳〉；《開元釋教錄》卷五；《貞元釋教錄》卷八；《翻譯名義集》卷一。

功德使

古代管理僧尼、道士女冠的官職名稱。始設年代不詳，然由唐迄元各代間均有此職之設。茲分述如下：

㈠**唐代**：唐初，天下僧尼、道士女冠皆隸屬於鴻臚寺。武后延載元年（694），僧尼改屬祠部。開元二十四年（736），道士女冠轄屬於宗正寺。貞元四年（788），罷崇玄館、大學士，後復置左右街大功德使、東都功德使、脩功德使等，總管僧尼之籍與功役。元和二年（807），以道士女冠隸左右街功德使。武宗滅佛之際，功德使亦被廢除。會昌六年，宣宗復之。昭宗時，由宰相兼任功德使。

㈡**五代**：後梁時，移僧尼、道士女冠爲祠部所管轄。後唐制度不明。後晉時，楊光遠任天下功德使。後周世宗於即位之前（廣順三年，953），曾受封爲晉王，並任開封尹兼功德使。

㈢**宋代**：依《大宋僧史略》卷中所載，宋代佛、道二教的管轄權，屬於功德使與祠部。又據《資治通鑑長編》卷二二八等資料所示，此制度延續至神宗元豐年間（1078～85）。宋代功德使無宦官，多由開封尹領功德使，左右街僧錄司則分掌事務。元豐年間改制，僧道管轄權由開封尹移至鴻臚寺，而廢除功德使。

㈣**元代**：至元十七年（1280），設置功德使司，管理國家修功德的事業。其後，時有中斷，約存續至文宗時代。又，功德使司長官曾多達十人，亦曾減至六人。

〔參考資料〕《舊五代史》卷一一四〈世宗本紀〉；《資治通鑑》卷二三七、卷二四〇；《入唐求法巡禮行記》卷四；《元史》卷十一、卷二十六；謝重光、白文固《中國僧官制度史》；《新元史》卷六；塚本善隆《唐中期以來の長安の功德使》、《中國中世佛教史論考》；高雄義堅《宋代の佛教諸制度》；野上俊靜《元の功德使司について》。

功德墳寺

指在墳墓旁所建立的私寺。又稱功德寺、功德院、墳寺、香燈院等。即由皇帝勅賜達官貴人，於祖墳旁附設的僧寺或尼院，稱爲功德墳寺，其地位僅次於帝后的陵寺。此種私寺，除負責看守墳塋外，又須於忌日、生辰設祀獻供，春秋二季並須祭掃。主要在藉宗教作用爲祖先祈冥福，並表達子孫之孝思，與佛教之福田思想關係頗深，因此其所冠之寺院名稱多爲報忠、教忠、褒忠、慈孝、顯孝、報親、崇恩、資福等。

此種寺院，唐代已經存在。《佛祖統紀》卷四十有載，唐睿宗景雲二年（711），勅貴妃、公主家始建功德院；卷四十一又載，代宗大曆二年（767），詔輔相大臣始建功德院。五代時，後唐同光三年（925），閩王於國夫人塋郭之西（福州懷安縣）建香燈資福崇壽院；又，汴梁天清寺爲周世宗的功德院（見丁傳靖所編《宋人軼事彙編》卷一）。

至宋代，勅賜功德墳寺之例甚多。如眞宗於天禧五年（1021），對已故太尉王旦墳側僧寺，賜額「覺林院」；仁宗慶曆四年（1044），范仲淹奏請以墳側白雲寺爲功德寺。其他，如岳飛的功德院爲褒忠衍福禪寺，史彌遠有教忠報國寺等六所墳寺，錢忱有崇親惠因禪寺等三所墳寺。

宋代，功德墳寺享有免租稅，及被賦予歲度僧的許可、紫衣師號的下賜等特典；而且，寺院住持的任免權與寺領管理事務的執行，均在官權治外。具有這些優惠條件，乃使營設功德墳寺者日益增多，並產生諸多流弊。如墳寺成爲王侯貴族私有財產的保障，或權貴有意指占有額寺院爲墳寺，甚或一人占數寺，亦有多產的寺院爲逃避科數而主動成爲達官貴人之墳寺等種種弊端。爲此，朝廷曾幾度實行防止弊風的對策，如《佛祖統紀》卷四十六云（大正49·419c）：「（徽宗大觀）三年，勅勳臣戚里應功德墳寺自造屋置田，止賜名額，蠲免科敷，從本家請僧住持，不許指占有額寺院充墳寺功德，許御史臺、內侍省彈劾施行。」

宋代的禪教律三宗寺院皆有此類寺院，其

中，以禪寺所佔比例最多，教律寺院不過數座而已。

此外，由於勅賜功德寺在宋代特別盛行，影響所及，一般有經濟能力之士庶亦多設置功德墳寺。此種風氣，至元代仍然風行。然而元代以後未有類似宋代的勅賜功德寺，唯存一般士庶之墳庵。

〔參考資料〕《范文正公集》附錄；《續資治通鑑長編》卷九十七、卷一八九；《淳熙三山志》卷三十八〈寺觀〉；《宋會要輯稿》〈食貨・免役下〉；《佛祖統紀》卷四十八；《宋代佛教史研究》（《世界佛學名著譯叢》㊼）；黃敏枝《宋代佛教社會經濟史論集》；小笠原宣秀《宋代佛教史の研究》。

加行（梵prayoga，藏rab-sbyor）

意指加功用努力而行。一般指相對於本來之修行（正行）的預備修行。《大乘法苑義林章》卷二云（大正45・282c）：「加行者，加功用行，欣求斷道。」《成唯識論》卷九認為，接近見道的四善根之位，特稱加行，然亦廣通資糧位。舊譯家則多譯為「方便」。《成唯識論述記》卷九云（大正43・564c）：「舊言方便道，今言加行。顯與佛果善巧差別。因中行未圓足，所行必須加功求後勝果，果上萬行既滿，所行唯是方便，利益有情，顯此二別，此名加行。」

由於諸宗的修行形態不同，其所修之加行亦有差異。日本眞言宗及天台密教，係指灌頂與傳法之前，行者為取得相應資格而修的行法為加行。如針對傳法灌頂之前行稱為四度加行。藏傳佛教也有四加行之修法。而日本淨土宗、時宗、禪宗，則指宗脈相承及受戒之前階段的修行為加行。又如日蓮宗，主要是指為祈禱法傳授的修行——大荒行為加行。

〔參考資料〕《俱舍論》卷二十五；《瑜伽師地論》卷三十一、卷三十七；《成唯識論》卷十；《大乘法相名目》卷五（下）；《栂尾祥雲全集》第二冊。

加持（梵adhiṣṭhāna，巴adhiṭṭhāna，藏byin-gyis rlob-pa）

為護念、加護之意。意謂如來以不可思議力護祐眾生。梵語adhiṣṭhāna（音譯作地瑟姹曩），係於「站立」一詞之動詞語根「sthā」附加前接字「adhi」而成之名詞。意指「側立」之意，又有「住處」等義，轉而用於加護之義。因此，自古多翻作所持、護念等。如《法華經》卷五〈安樂行品〉云（大正9・38c）：「此經是一切過去、未來、現在諸佛神力所護故。」又新譯《華嚴經》卷六云（大正10・26b）：「佛所加持無有邊，顯示此法令清淨。」

然而，密教以「加」為加被之義，「持」為攝持之義。謂加持即表如來之大悲與眾生之信心。亦即佛日之影現於眾生之心水中，稱為「加」。行者之心水能感佛日，稱為「持」。並謂佛與眾生之本性原是平等而且圓融，因此，如來之大悲大智應眾生之根機而加被之，眾生則受如來之加被力，兩者遂能相應一致。此稱生佛加持。又，行者依阿闍梨受灌頂，修三密妙行，使本尊之三密與行者之三業互相攝持，此稱三密加持，或稱三密瑜伽。

此外，加持有各種差別，實範《大日經要義》謂有法法加持、人人加持、人法加持、法人加持之別。另有同類加持（佛與佛的加持）、異類加持（佛與眾生的加持）之別。此外，依時間先後，也有同時加持、異時加持之別。

後來亦有將加持轉指消滅罪業或清淨供物、香水、念珠等的咒禁作法。又，佛之威神力加及祈禱中之修行者，亦稱加持，一般稱此為加持祈禱，如祈安的帶加持、消除亡者之罪的土砂加持即是。

〔參考資料〕《大日經疏》卷一、卷九、卷十五；《大日經義釋》卷十一；《即身成佛義》；《宗義決擇集》卷九；《大日經開題》。

加被

指佛施與某種力量於眾生身上。又稱加祐、加備、加威、加護，或單作加。如《菩薩瓔

珞經》卷三云（大正16・28c）：「大慈加被不捨施心。」善導《觀經疏》〈玄義分〉云（大正37・245c）：「請願遙加備，念念見諸佛。」而佛所加被之力，稱爲加被力或加威力；蒙受其力加被而說法者，稱爲加說。如《大寶積經》卷十八云（大正11・101a）：「由彼如來加威力故，能得如是廣大法門。」又如《摩訶止觀》卷六（上）云（大正46・73c）：「須菩提空智偏明，能於石室見佛法身，故大品中被加說空，身子被加說般若。」

〔參考資料〕《止觀輔行傳弘決》卷六之二；《阿彌陀經疏鈔》卷一；《慧苑音義》卷下。

加行位

謂加功力進修之位。爲唯識說所立五位中的第二位。又稱加行道、方便道。即在資糧位之後，入第十回向，爲住眞唯識性，更修煖、頂、忍、世第一法等四善根之位。《大乘阿毗達磨雜集論》卷八云（大正31・734c）：「方便道者，謂所有資糧皆是方便。或有方便非資糧，謂已積集資糧道者所有順決擇分善根，謂煖法、頂法、順諦、忍法、世第一法。」

另依《成唯識論》卷九之意，於第一阿僧祇劫已圓滿順解脫分之善根的菩薩，爲更入見道，住唯識性，而修加行之位，稱爲加行位。此位之菩薩未遣相縛，未斷麁重縛，唯伏除全部分別起之能所二取的現行，及俱生起之二取的少分，而未能全伏之。其文云（大正31・49a）：「菩薩先於初無數劫善備福德智慧資糧，順解脫分既圓滿已，爲入見道，住唯識性，復修加行伏除二取，謂煖、頂、忍、世第一法。此四總名順決擇分，順趣眞實決擇分故。近見道故立加行名，非前資糧無加行義。」

◉附：印順《辨法法性論講記》（摘錄）

「加行」是什麼意思？廣義的說，加行就是一種功用，努力去做。依這一意義來說，修行、修福、修慧都是加行。但加行有一特別意義，就是從凡入聖，所用（之）思惟，觀察；修止，修（勝義）觀，在沒有悟入以前的一切，就是加行道。從凡夫到成佛，唯識宗分成五道：

(1)**資糧道**：廣集無邊福德、智慧資糧，菩薩要自利利他，備一切功德，所以凡是福德、智慧，應儘量去修集。依唯識說，這要修行一大阿僧祇劫。

(2)**加行道**：分四位，煖、頂、忍、世第一法。四位時間不太長，就在一大阿僧祇劫的後期。

(3)**見道**：經加行道的修習，現證法性，如實的體見了眞理，名爲見道位。

(4)**修道位**：見道以後，隨順所悟而修習，名修道位，要經二大阿僧祇劫。

(5)**究竟道**：修到究竟圓滿了，究竟成佛，就是究竟道。這裏說的，是加行道，要依大乘經如理作意，再經煖、頂、忍、世第一法，漸觀二取都無所得，所修的加行，就是唯識觀。一般說，先觀所取性空；再觀能取也不可得；達到了能取、所取都無所得，但還有無所得的空相現前；等到空相也泯寂不現，那就證悟了。

〔參考資料〕《俱舍論》卷二十二；《俱舍論光記》卷二十二、卷二十三；《成唯識論述記》卷九（末）；《成唯識論了義燈》卷七（本）；熊十力《佛家名相通釋》。

加行得

謂由加行之力而得者。義同「修得」。指由後天之努力而證得者。「生得」或「離染得」之對稱。《俱舍論》卷四云（大正29・22c）：「善法有二，一者不由功力修得，二者要由功力修得。」不由功力修得者名生得，要由功力修得者名加行得。又《大毗婆沙論》卷一四四云（大正27・738a）：「善復有三，謂加行得、離染得、生得。」加行得者，謂由聞、思、修三慧證得。而離染得者，謂離染之際所得。生得者，謂生時所得。

〔參考資料〕《俱舍論》卷五、卷七；《大毗婆沙論》卷十；《阿毗達磨順正理論》卷十二；《俱舍論

光記》卷五。

加行善

謂由加行而得的善心。義同「方便善」或「修得善」。指由功夫方便而起的善心。「生得善」之對稱。《俱舍論》卷七云（大正29・39a）：「三界善心各分二種，謂加行得、生得別故。」即由加行得之善，稱加行善，由生得之善，稱生得善。又，《大乘法苑義林章》卷六云（大正45・354b）：「若於三藏要用功力，所生明勝覺慧善心，名加行善，能順出世，由功力起，性極明了，讀解文義，加行而起，名爲聞慧。（中略）此三種慧皆非生得，非闇昧故，並加行得，加行善故。」即謂由加行而得的聞、思、修三慧，能明了覺慧善心，故名加行善。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷十一；《阿毗達磨順正理論》卷二十；《顯揚聖教論》卷十八；《攝大乘論釋》卷三；《俱舍論光記》卷七。

加行道（梵prayoga-mārga）

指加功力進修之道。爲四道之一。又稱方便道。即修方便加行能引其後之無間道，而趣向涅槃之道；亦即加行道爲無間道之前的預備修行之道。《俱舍論》卷二十五云（大正29・132a）：「加行道者，謂從此後，無間道生。」《瑜伽師地論》卷一百云（大正30・881a）：「加行道者，謂爲斷惑勤修加行。」

《大乘阿毗達磨雜集論》卷八謂道有五種，其中加行道指煖、頂、忍、世第一法等四善根，即所謂的加行位。同書卷九又說修道中，有世間道、出世間道、軟道、中道、上道、方便道、無間道等之差別，其中所謂方便道（大正31・737c）：「謂由此道能捨煩惱。所以者何？由正修如是道時，能漸捨離各別上品等煩惱所生品類麁重，一分漸得轉依，是名修道中方便道。」即此道唯是有漏，伏除分別二取之全分，及俱生二取之少分。

另依《瑜伽師地論》卷六十九載，修道中的加行道，指於一切修道所斷軟中上等九品煩惱，隨其品數各各差別，能隨順斷。又，《大乘法苑義林章》卷二云（大正45・283a）：「一切二乘及餘異生有漏無漏道，皆唯無間正斷伏惑，解脫道中斷伏麁重，加行、勝進皆不說能，菩薩利根有漏無漏四道，皆能若伏若斷。」依此等所說，知修道中的加行通有漏、無漏，且有斷伏之義。

〔參考資料〕《俱舍論》卷二十一；《阿毗達磨順正理論》卷七十一；《顯揚聖教論》卷四；《成唯識論》卷九、卷十；《成唯識論述記》卷十（末）。

加持身

密教用語。指眞言行者修三密妙行，在三密相應時，出現於其瑜伽觀中的佛身。如《大日經疏》卷一云（大正39・583a）：

「即以平等身口意祕密加持爲所入門。謂以身平等之密印、語平等之眞言、心平等之妙觀爲方便故，逮見加持受用身。如是加持受用身，即是毗盧遮那遍一切身。遍一切身者，即是行者平等智身。是故住此乘者，以不行而行，以不到而到。」

此中，所謂行者平等智身，即行者由於三密妙行而感應於其心中的智法身。此加持身是自性法身的分身散影，也可說是行者自心淨菩提心的顯露。

關於加持世界的加持身，《大日經疏》卷一云（大正39・579b）：

「住於自在神力加持三昧，普爲一切衆生，示種種諸趣所憙見身，說種種性欲所宜聞法，隨種種心行開觀照門。然此應化非從毗盧遮那身或語或意生，於一切時處，起滅邊際俱不可得。譬如幻師以咒術力加持藥草，能現種種未曾有事，五情所對悅可衆心，若捨加持然後隱沒，如來金剛之幻亦復如是。緣謝則滅，機興則生，即事而眞，無有終盡。（中略）以自在神力所加持故，即從心王毗盧遮那現加持尊特身。」

此謂自證位中的加持門身，即前述加持世界

加持身的本質。同疏卷一又云（大正39・583c）：「如是毗盧遮那普於十方一切世界，一一皆現佛加持身。」

〔參考資料〕《大日經疏鈔》卷一；《大毗盧遮那經住心鈔》卷一。

加持物

密教用語。指與本尊相應的供物。因加持具有「相應涉入」之義，故加持物又稱爲相應物。在舉行護摩之時，根據其修法而選擇與本尊相應的供品，投入護摩爐中供養，觀想與本尊合一，此爲護摩法中最重要之修法。

加持物依息災、增益等修法的差別而各有不同，一般是用芥子、粳米、胡麻等物。修敬愛、調伏等法時也有人以鹽爲加持物。又，加持物之語似乎不見於經軌，而多出於護摩法文獻之中。

〔參考資料〕《護摩次第》；《阿娑縛抄》〈護摩要卷〉；《溪嵐拾葉集》卷六十七；《傳法院流傳授私勘》卷三。

加持世界

密教用語。指《大日經》教主大日如來由自性法身顯現他受用加持身，說三平等句法門時所顯現的世界。亦即生死凡夫生存的住處。也指佛與凡夫感應道交的世界。《大日經疏》卷一云（大正39・584b）：「當知金剛手等，亦復如是普見加持世界，唯說平等法門，即知如來將演遍一切乘自心成佛之教。」同疏卷二十亦云（大正39・788b）：「復以加持神力，普現身口意，遍滿生死中，當知此即是方便也。若離方便，如來本地尚不可說，何況以示人耶。」此謂於自性法身隨自意之說法席上，並無迷人（迷界之人）。爲導引迷者，大日如來乃現他受用身等瑞相三身（加持身）而教化之。因此，迷界乃大日如來加持身爲說法而現之世界；亦即離開佛界，即無迷界。

加持印明

密教用語。指密教修法中，爲使供物供具等清淨；或行者爲滅除自身過去罪業，而於加持時所結誦的印契與明呪。《大日經疏》卷十五云（大正39・734c）：「當以空、水二指頭相捻，餘三指皆舒散之。用此印加持諸物，乃至壇中一切供養之具，悉用加之，皆得成也。」此乃供物等或有污穢，若不如此加持，則不適供養之故。若不如此，則不僅行者之三業不得清淨，更給予外魔以障難行者之方便，不能成就行法之悉地。唯一般所稱的加持印明，多就供物供具而言，即用小三股印及軍荼利明王之小呪「唵阿蜜哩帝吽發吒（oṃ amṛte hūṃ phaṭ）」。

〔參考資料〕《阿娑縛抄》卷三十七〈十八道次第本の卷〉；《密教奧義》卷下。

加持香水

密教用語。指修法時，以結印、誦眞言加持香水之作法。「香」有遍至之德，表示「理」；「水」有洗滌之用，表示「智」。二者和合，故成滿理智不二甘露之平等性智。若結印誦眞言加持之，灑於自身及壇場供物等，行者即得去妄執，供物亦得清淨，速得悉地。

至於所結的印契及所誦的呪，依修法不同而有異，如《蘇悉地羯羅供養法》卷上云（大正18・694b）：「次以軍荼利眞言及手印，用作清淨（中略），取水念誦七遍，用灑諸物及身頂上，便成清淨。」而空海《十八道念誦次第》則云：「以右手作三股印，誦軍荼利小呪一百八遍。」

此外，依密教行法，在進入根本念誦之前，必須依一定程序誦若干種眞言，以加持念珠。又，爲防止修法時有夜叉、羅刹來盜食或觸污供物，亦須以印契、眞言加持供物。

〔參考資料〕《大日經疏》卷四；《不動立印軌》；《東寺長者補任》卷三；《初例抄》卷下。

加島法難

指日本日蓮宗教徒於弘安二年（1279）在

駿河（靜岡縣）富士郡加島庄熱原鄉遭受迫害的事件。又稱加島法亂，或熱原法難。即日蓮宗開祖日蓮與其弟子日興等人，至富士郡弘教時，四十九院、實相寺、瀧泉寺諸寺刹之住僧，與當地鄉紳、農民等紛紛前來受教。此舉引起岩本天台宗實相寺主嚴譽、下方眞言宗瀧泉寺主行智等人的不滿，而於弘安二年九月向鎌倉幕府提出控告，致使日蓮宗信徒慘遭殺害或逮捕。日興、日秀等乃提出申訴，結果神四郎等日蓮信徒反遭酷刑。其後，日蓮製「聖人御難鈔」訓誡門人。此外，日秀、日辨等人又作瀧泉寺申狀呈交幕府，說明事實經過，此事方告結束。

〔參考資料〕《弘安元年五月窪尼御前御返事》；《弘安二年十一月上野殿御返事》；《伯耆殿御返事》；《日興上人弟子分帳》；《日蓮照見記》卷十六；《祖書證議論》卷五。

加藤精神（1872～1956）

日本新義眞言宗豐山派僧。生於愛媛縣伊豫郡北伊豫村。明治十六年（1883），從松山石手寺松尾章純出家。畢業於哲學館（即今之東洋大學）、眞言宗新義派大學林等校。明治二十七年，遊學總本山奈良長谷寺，專攻眞言學與性相學。其後，任教於豐山大學、大正大學等，並擔任望馬縣普門寺住持、和歌山縣根來大傳法院座主與豐山派宗務長、管長等職。昭和二十三年（1948），以「大乘佛教の起源發達」一文獲得文學博士學位。三十一年示寂，年壽八十五。著有《大日如來の研究》、《成唯識論譯註》等。

加拿大佛教

加拿大（Canada）位於北美洲，佛教的發展較遲。早期傳入的主要宗派是日本淨土眞宗本願寺派。西元1904年，日本移民在太平洋沿岸的溫哥華組成佛教會，並向西本願寺申請派請「開教使」，這是佛教在加拿大的肇端。

第二次世界大戰時，加拿大佛教遭受强烈打擊，所有佛教活動一律遭加拿大政府禁止。日本人與「開教使」皆被遷至內陸城鎮或村落，並由政府接收沿岸各地的佛教會，寺院等建築物皆被拍賣。1945年戰爭結束時，大部份「開教使」被遣送返國，僅有三名「開教使」因信徒請願而倖免。戰後佛教又呈復甦現象，現今已有十餘所佛教會。西本願寺派的門主曾數度前往巡教，使該派教勢更爲强大。

目前西本願寺派的各個佛教會採行會員制，以會員繳納的會費維持會務的營運。佛教會下又分成人會、婦女會、青年會、星期日學校。依年齡、性別分別組成。而主要的行事、儀式都集中在星期日舉行。活動包括星期日學校舉行的禮拜與教化班，爲青年、成人組舉行的英語禮拜，爲老一代日本人舉行的日語禮拜等。

加拿大佛教除西本願寺派外，日蓮宗在東部安大略州設有教會，高野山眞言宗曾在西部不列顛哥倫比亞州組織「大師講」。此外，各大都市中另有部份禪宗小團體，以及西藏移民所組成的集團，但活動甚少。

中國佛教之傳入加拿大，爲時較晚。大約在二十世紀七十年代以後，陸續有當地華僑與台灣、香港、美國等地法師合作，在溫哥華、多倫多等地設立道場，但規模都不大。目前（1992）大約有二十個華人道場分佈在加拿大各大都市。

北宗

「南宗」之對稱。中國初期禪宗之一。五祖弘忍之門下神秀所倡。以弘法於北方，故稱北宗。又稱北宗禪、北禪。《宋高僧傳》卷八〈神秀傳〉云（大正50・756a）：

「初秀同學（慧）能禪師與之德行相埒，互得發揚，無私於道也。嘗奏天后請追能赴都，能懇而固辭。秀又自作尺牘序帝意徵之，終不能起。（能）謂使者曰：吾形不揚，北土之人見斯短陋或不重法，又先師記吾以嶺南有緣，且不可違也。了不度大庾嶺而終。天下散傳其

道，謂秀宗爲北，能宗爲南，南北二宗名從此起。」

神秀是尉氏（河南省尉氏縣）人。唐・永徽六年（655），於蘄州雙峯山東山寺服侍五祖弘忍，歷經六年。上元二年（675）弘忍寂後，移居荊州（湖北省江陵縣）當陽山玉泉寺，主張「漸漸修學悉當成佛」的漸悟主義，其教說盛行於長安、洛陽一帶。曾於大足元年（701）應則天皇后之請入內道場。神龍二年（706）示寂於洛陽天宮寺。

神秀之門人中，得神秀付囑者有四人，即：同爲則天武后、中宗、睿宗三帝之國師的普寂，以及以長安、洛陽爲中心，大振北宗門風的義福、敬賢、惠福等三人。普寂的弟子道璿，受日僧之招請赴日弘法，乃禪法初傳入日本之重要人物。北宗教勢因受朝廷的外護，曾凌駕於遠在南方邊地的南宗。但是，其後由於會昌法難、南宗隆盛及神會的排斥等因素，北宗漸告衰頹，至唐末，其傳承終至斷絕。

關於神會對北宗的排斥，依《神會語錄》載，開元二十二年（734），神會於滑台（河南省滑縣）設無遮大會抨擊北宗。又，宗密《中華傳心地禪門師資承襲圖》載，天寶初年，神會入洛陽，謂神秀法系之「師承是傍，法門是漸」，推舉自宗爲禪宗正統法系。

北宗禪的特色，由神秀所撰《觀心論》，及其所提出的「五方便門」之說，可知其主張是有修道次第階段的。此一論點，成爲神會攻擊北宗的目標。但是，從歷史性而言，神秀實是四祖道信、五祖弘忍東山法門的忠實繼承者。宗密的《圓覺經大疏鈔》卷三（下）所敍之七家，北宗爲第一家，其文云（卍續14・554上）：

「今初第一也，即五祖下，此宗秀大師爲宗源，弟子普寂等大弘之。拂塵者，即彼本偈云：時時須拂拭，莫遣有塵埃，是也。意云：衆生本有覺性，如鏡有明性，煩惱覆之，如鏡之塵。息滅妄念，念盡即本性圓明。如磨拂塵盡鏡明，即物無不極。」

◉附：呂澂《中國佛學源流略講》第九講（摘錄）

神秀的傳法弟子一時並肩者有四人，即嵩山（河南）義福、嵩山敬賢、長安藍山普寂、藍田（陝西）玉山惠福。他們都是追隨神秀十幾年而得到親傳的。當時有人這樣稱讚他們：「法山淨，法海清，法燈朗，法鏡明。」其中的義福（658～736）更能得到神秀的嫡傳。神秀死後，他與普寂（651～739）都受到唐室的尊重，時人目之爲「兩京法主，三帝門師」。因此，神秀一系的說法很受當時的重視，通過這幾家的整理組織，這一系的禪法就成了定型。他們教人有十六個字：「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證。」以後禪宗內部分裂，有了南北之爭，神秀一系的禪法更被人看成是「以方便顯」。

本來由道信以來就提出了「安心」的主張，以方便法門教人，經過弘忍、神秀的發展，到南北分宗以後，北宗就以方便做爲標幟了。而《大乘無生方便門》或《大乘五方便》也被認爲是神秀的著作（此在敦煌卷子中發現）。到了中唐，宗密撰《圓覺經大疏鈔》，其中談到禪宗的末計（分宗）七家時，指出第一家爲神秀系，其禪法的特點即爲「拂塵看淨，方便通經」。這些特點都是表示「漸修」的，認爲修習應該有次第地進行。「拂塵看淨」是什麼意思呢？據《壇經》傳說，神秀在弘忍門下時，弘忍曾讓學有心得的呈偈給他看。神秀所呈的偈是：「身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，莫使惹塵埃。」慧能看了此偈後，就寫了一偈批判他，認爲神秀還不到家，所以慧能由是得到了弘忍的眞傳，而神秀則否。這當然只是傳說，不過可以反映當時神秀已經有了「拂塵看淨」的說法了。「看淨」就是看心淨。「拂塵」則是一個比喻。守淨是他們的目的，要做到這一點則必須經常拂拭，不使塵埃沾染。也唯有如此才能經常保持心的明淨。

關於「方便通經」。道信以來就談五方便門，經過弘忍、神秀兩代的發展，到了神秀一

系，方便的內容已經不同，是與經教相聯繫了。換言之，他們是把五方便同經教會通起來，所以叫通經。而對經教的理解，又是根據自己的體會自由地解釋，與一般拘泥於文字的也不同，這是北宗禪法的一個特點。

〔參考資料〕 淨覺《楞伽師資記》；杜朏《傳法寶記》；宗密《禪源諸詮集都序》卷上之二；印順《中國禪宗史》；宇井伯壽《禪宗史研究》；鎌田茂雄《宗密教學の思想史的研究》；篠原壽雄（等）編《敦煌佛典と禪》；《佛教思想史》第四冊（平樂寺書店）；John Robert McRae《The Northern School of ch'an Buddhism》；Edited by Whalen Lai and Lewis R. Lancaster《Early Ch'an in China and Tibet》。

北山錄

十卷。唐・梓州慧義寺沙門神清撰，北宋・慧寶註。又稱《北山語錄》、《參玄語錄》、《北山參玄語錄》。收在《大正藏》第五十二冊、《禪宗全書》第三十九冊。作者神清所住慧義寺位於長平山之北，故稱「北山」；又本書博綜儒釋道三教玄旨，故稱「參玄」。

依《宋高僧傳》卷六〈神清傳〉載，釋神淸，俗姓章，綿州昌明人。年十三，受學於綿州開元寺辯智法師。當時勅令嚴峻，出家者限念經千紙，方許落髮。清即誦《法華》、《維摩》、《楞伽》、《佛頂》等經。年十七，即講《法華經》。元和年中，示寂於慧義寺。師平昔好爲著述，三教俱曉。前後撰《法華玄箋》十卷、《北山參玄語錄》十卷等書，凡百餘卷。其中，《北山錄》博該三教，最爲後世僧俗所愛讀。

本書係作者站在佛徒立場所寫的論文集，計分十六篇。始於「天地始」，迄於「外信」。所論涉及佛教之世界觀、釋迦之生平、佛教三藏之大略，以及佛教與外學外教之關係等。其中較具史料價值者，略如下列：

(1)卷三〈合霸王〉篇，除歷敍佛教與印度阿闍世、阿育王等之關係外，並論及魏晉南北朝佛教與帝王之關係。

(2)卷四〈宗師議〉，論述佛教義學與禪法之各傳承系統。

(3)卷六〈譏異說〉，以義學沙門立場明白指斥南宗禪之後學。謂彼等忽視戒律，誤傳宗祖傳承系統。作者並且對宗門祖師「以心印心」之事，頗不以爲然。其文云：「其傳法賢聖，間以聲聞，如迦葉等。雖則迴心，尙爲小智，豈能傳佛心印乎？（中略）然今諸門皆禪，而惡乎知佛，禪獨乃一家耶？」對於神淸這種看法，契嵩在《傳法正宗記》卷二曾對其譏斥禪者之論加以反駁。

(4)卷八〈住持行〉一文內，曾述及自姚秦迄唐代之僧官設置大略。

又，本書傳本極少。《大正藏》所收者，爲民國十年影印出版的宋刊殘本。母本於民國初年始告發現。

◉附：陳垣《中國佛教史籍概論》卷五（摘錄）

1921年景印宋刻本。《唐書》〈藝文志〉作《參元語錄》，《宋志》作《北山參元語錄》，焦竑《國史經籍志》《參元語錄》與《北山語錄》重出，《季滄葦書目》作《宋遼北山錄》，則因卷首有沈遼序而誤也。

神淸，《宋僧傳》六有傳，梓州慧義寺沙門，元和中卒。傳稱其：「好爲著述，（中略）都計百餘軸，並行於代。就中語錄，博該三教，最爲南北鴻儒名僧高士之所披翫焉。寺居郪城之北，長平山陰，故云北山；統三教玄旨，實而爲錄，故云參玄」云。以是知唐、宋志所著錄者即此書也。

是書爲理論體，頗似周秦諸子。以三字或二字爲題，如〈天地始〉、〈聖人生〉、〈異學〉、〈外信〉等，凡十六篇。會萃孔、老、莊、列、荀、楊、班、馬之言，而折衷以釋氏。書甚古雅，惟因其中有關涉禪宗世系之說，頗爲禪者所攻擊。契嵩《鐔津集》有〈評北山淸公書〉，即指此。

此書未經入藏，傳本甚少。民國初年，發見兩殘本：一存一至三、七至十卷，爲項氏天

籟閣舊藏，西蜀草玄亭沙門慧寶註，前有錢唐沈遼序，後有殿中丞致仕丘濬後序，皆熙寧元年（1068）撰。一存一至六卷，爲華亭朱氏文石山房舊藏，附《注解隨函》二卷，儀封縣平城村比丘德珪撰。同人乃聚貲合兩本影印行世，其原本後歸南海潘氏寶禮堂。

慧寶註，卷三末有開寶六年事，卷十有宋太宗登極時事，則北宋初人。德珪註頗糾寶註之失，第四篇引《傳燈錄》，第七篇引《僧史略》，則又在贊寧《僧史》、《景德傳燈》之後矣。書有差誤，註輒爲糾正，而不改原文；註有差誤，《注解隨函》亦正之，而原文不動，最爲合法。惟《隨函》卷末有刻主題名一葉，稱：「宣授講主心印，廣福大師全吉祥，謹施長財，陸續重刊」云云。字體圓柔，不似本書之方勁，乃知爲元初重刻宋本。苟無此葉，則全書均可充宋本矣。僧稱吉祥，惟元有之，詳《十駕齋養新錄》九。

神清爲義學僧徒，博極羣書，對禪宗時致不滿，卷六〈譏異說〉篇尤甚，謂：「付法傳止有二十四人，其師子後舍那婆斯等四人，並餘家之曲說也，又第二十九名達磨多羅，非菩提達磨也。」以是頗爲禪者所詬病。

明教嵩撰《傳法正宗論》四篇，即爲對神清而發，《正宗記》卷二末，〈評北山清公書〉云：「唐高僧神清，不喜禪者，自尊其宗，乃著書而抑之。（中略）固哉清也，徒肆己所愛惡，而不知大屈先聖，（中略）雖能編連萬世事，亦何益乎！書曰『記誦之學，不足爲人師』，清之謂歟也。」嵩雖掊擊清書，然與嵩並世之台宗僧徒，亦對嵩書還擊，勝負未分也。清攻擊禪者，謂師子後舍那婆斯等四人，並餘家曲說，未明指何書，慧寶註以爲指《寶林傳》，德珪註又謂舍那婆斯名誤，應云婆舍斯多。此皆知有《寶林傳》，而不知《寶林傳》之外，尚有諸書，如《歷代法寶記》之屬也。作舍那婆斯者，乃諸書根據《達摩多羅禪經》及《出三藏記》薩婆多部目錄而來，非誤也。《寶林傳》以達磨爲二十八代，今清書謂達磨多羅爲二十九代，是《歷代法寶記》之說，非《寶林傳》之說也。慧寶以甲作乙，德珪又以不誤爲誤，非敦煌發見《歷代法寶記》，趙城發見《寶林傳》，吾人又何從而正之，則新史料之發見，不可不刻刻留心也。

北斗法

密教行法之一。即以一字頂輪王爲本尊，爲息災延命而供養北斗七星之法。又稱北斗供、北斗尊星王法。在日本，三井寺以爲此法與妙見菩薩法兩者相同，爲最大祕法。東寺則以爲兩者不同。此法以在大原長宴僧都賀陽院所修者爲發軔。此後在日本頗爲盛行。

《北斗護摩儀軌》說，若有人禮拜供養北斗七星，可得長壽富貴；不信敬者，運命不久。《北斗念誦儀軌》則謂修此法時，北斗八女皆歡喜，故久居勝位受安樂，國土安寧無災難。此外，《北斗七星延命經》內，將貪狼、巨門、祿存、文曲、廉貞、武曲、破軍七星配藥師七佛。

《北斗七星護摩祕要儀軌》中曾詳載修此密法時之有關護摩壇之佈置、供具、護摩木、穀類、時辰，以及作法規定與功德等事。相傳此法之修習係受中國道教思想的影響。

〔參考資料〕《北斗七星護摩祕要儀軌》；《祕鈔口決》卷二十六〈北斗法一字頂輪王事〉；《小野六帖》卷六；《傳授集》卷四；《小野類祕鈔星抄》；《澤鈔》卷八；《五十卷鈔》卷三十八；《北斗供次第》；《祕鈔問答》卷十四。

北寺塔

江南第一木塔。位於江蘇蘇州市北寺內。北寺，又稱北禪寺或北禪院，爲蘇州最古老的佛剎。相傳創建於三國東吳．赤烏年間（238～251），係孫權之母吳太夫人（一說乳母陳氏）捨宅成立的寺院。初名通玄寺，唐代改稱開元寺，後改爲報恩寺。明．永樂年間（1403～1424）始稱北禪院，又稱北寺。五代時，始於寺中建塔，高十一層；北宋時大修，塔改爲

九層，後因金人入侵而毀圮。南宋・紹興二十三年（1153）重建。此後，元、明、清歷代屢有增修。

北寺塔爲磚木結構的樓閣式佛塔，高七十六公尺，八角九層，重簷複宇，翼角翬飛，巍然屹立，氣勢雄偉，爲蘇州諸塔之冠。其東側有明代重建的觀音殿，由於該殿以楠木建造，故又稱楠木觀音殿；殿內有數十幅彩繪，畫工細膩，色彩調和，畫風獨樹一格。此外，北側有元末浮雕式的精緻石刻「張士誠記功碑」，南面正門有明代石柱木構牌樓與門廳，均爲重要文物。

〔參考資料〕《蘇州府志》卷三十九；《大明一統志》卷八；《大清一統志》卷五十五。

北京律

日本鎌倉初期中興之律宗之一，爲「南京律」之對稱。即鑑眞以後再次傳入日本京都（北京）的四分律宗。初祖爲俊芿。

在奈良朝興起的鑑眞之四分律宗，到平安時代逐漸式微，到中世以後，其法脈幾已斷絕。鎌倉初期俊芿入宋，從了宏學南山律宗。居宋十三年，於建曆元年（1211）返日。創建泉涌律寺，大樹律幢。建保二年（1214）淨業也往宋就守一學律。安貞二年（1228）回日本後住戒光寺弘宣戒律。因俊芿、淨業均以京都爲中心，故稱北京律。但因俊芿兼弘天台、淨業兼說顯密，故北京律與原來律宗並不完全相同。

所謂南京律，是指重新振興鑒眞所傳之四分律。由覺盛（謚號「大悲菩薩」）及睿尊（謚號「興正菩薩」）倡行。目的在振興奈良東大寺與唐招提寺之兩大戒壇。此兩大戒壇都在奈良，奈良又稱南京（或南都），因此，此處之律學稱爲南京律。

〔參考資料〕村上專精《日本佛教史綱》。

北山住部（梵Uttara-śaila，藏Byaṅ-gi ri-boḥi sde）

印度小乘二十部之一。大衆部派之一。又譯作北山部。音譯鬱多羅施羅、上施羅。關於其分派之起因，依《異部宗輪論》載，佛滅滿二百年時，有一出家外道歸依大衆部，住制多山，因重新論議「大天五事」，遂與制多山及西山住二部自大衆部分出。然《部執異論疏》及《三論玄義》所載不同，謂係對「若就無戒或破戒和尚受戒，是否可稱得戒」之議題，所執與大衆部有異，遂自該部分出。

由於此派徒衆住於制多山北方之山，故名北山住部。其所立宗義略同於制多山部。惟南傳及藏傳等均無此部派之記載。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷三；《大乘法苑義林章》卷一（本）；《異部宗輪論述記》；《五教章通路記》卷十五；李世傑《印度部派佛教哲學史》第十一章。

北石窟寺

又名寺溝石窟。位於甘肅省慶陽縣西峯鎮二十五公里處，與涇川縣的南石窟寺南北相對。始建於北魏・永平二年（509），爲涇州刺史奚康生所建。寺開鑿在黃砂岩的崖面上，分上、中、下三層，南北長一二〇公尺，最高處距地面十餘公尺。經西魏、北周、隋、唐各代開鑿造像，現存窟龕二九五個，雕像約二千一百軀，石刻及墨書題字一五〇方，碑刻七通，以及殘缺的部分壁畫。其中，編號一六五窟爲窟羣中最大、保護最好的一洞，內造七佛（身高八點一公尺）、十脇侍（高約四公尺）、二交脚菩薩（高五點八公尺）、三頭四臂天王、乘象普賢菩薩等佛像。窟頂西壁有大型浮雕佛本生故事「薩埵太子捨身飼虎」圖（長十五公尺，高二十公尺），門外雕有金剛力士與獅子。

北周武帝（543～578）

北周第三代皇帝。複姓宇文，名邕，字禰羅突。宇文泰的第四子。孝閔帝（宇文覺）創建周朝時，任大將軍。及明帝（宇文毓）繼位

，任大司空，參議國家大事。武成二年（560），奉明帝遺詔承襲帝位。帝重儒術，信讖緯，依還俗僧衛元嵩與道士張賓的建議，先後七次集衆討論三教優劣，又令羣臣論道、佛二教的先後、深淺、同異等，欲藉此廢斥佛教。

建德三年（574），又欲廢佛，命張賓辯挫沙門，結果張賓反爲智炫所屈。帝雖亦無法駁難，仍下詔廢佛、道二教。分寺觀、塔廟予王公貴族，並令沙門、道士還俗。建德六年，進兵北齊，攻占鄴都，復降旨悉毀齊境佛教，改寺剎爲宅第，勅令近三百萬名僧徒還俗。佛教史上稱此浩劫爲周武法難。

◉附：湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十四章（摘錄）

武帝平齊之明年，六月崩御。宣、靜二帝繼位，復興佛法（參看《廣弘明集》敍任道林事及《周書》〈本紀〉）。鄴城有故僧人王廣明者，上書駁衛元嵩毀法表文（詳載《廣弘明集》），可見當時人士，認元嵩之奏，乃滅法之主要動力也。宣、靜二帝之復教，疑實出丞相楊堅之意，故佛法再興，實由隋主也。按建德法難，爲期雖短，而政令至爲嚴酷。北方寺像，掃地悉盡。僧徒流離顛沛，困難莫可名狀。或以身殉法，或隱迹塵俗（《續僧傳》載北周之費長房、曇崇、法純、靜端、道宗、法詳、僧淵、智藏，北齊之法上、靈裕、曇榮，均外還俗，而內守道），或遁匿山林（北周之曇相、靜淵、普安、法應、法藏、靜藹、道判，北齊之慧藏、慧瑱、僧邕，均避匿山林，又志念逃匿海隅），或入通道觀（如彥琮、任道林、普曠等，均爲通道觀學士）。及大法復興，經像賴其保存，塔寺由其修復。而終南、太白尤爲周末僧人聚居之所，至隋唐而蔚爲佛教重鎮，華嚴宗由斯託始。此外釋子多南奔陳朝（北周之慧海、法彥）。最重要者，北齊學僧曇遷、靖嵩逃至江南，得習《攝論》（法侃、慧遷亦北方十地學者，至南方學《攝論》）。智者大師謂亦因毀法南下（據隋・柳顧言禪師碑文）。前者乃法相宗之先河，後者奠天台宗之基礎。而《楞伽》禪法亦疑在此時南趣。此宗興起，原在嵩岳。二祖以後，乃移江北。夫自魏孝文以後，南方僧人嘗來北方。周武毀法，北方僧人，又驅而之南方。於是學術交流，文教溝通，開闢隋唐一統之局勢，而中華佛教諸大宗派亦於是釀成焉。

〔參考資料〕 余嘉錫〈北周毀佛主謀者衛元嵩〉（《現代佛教學術叢刊》⑤）；野村耀昌《周武法難の研究》；塚本善隆《北朝佛教史研究》；佐藤達玄《中國佛教における戒律の研究》；常盤大定《支那佛教の研究》。

北條時宗（1251～1284）

日本鎌倉幕府第八代執權。以禪門外護而聞名。法諱道杲。英邁俊秀，文武兼備。文永五年（1268）掌權，與北條政村共謀强化國防。弘安四年（1281），元軍大舉來襲，時宗除下令嚴防戒備外，並請諸山大德修降伏敵軍之法。其後，元兵遭颶風襲擊，全軍覆沒於海上。是故，時宗篤信禪法，爲蘭溪道隆的皈依弟子。蘭溪寂後，時宗更遣使至元，拜請無學祖元住建長寺，以便入室參禪。後又建圓覺寺，請無學祖元爲開祖。弘安七年四月四日，於病中從無學祖元剃髮，更衣而卒。

〔參考資料〕 《鎌倉五山記》；《延寶傳燈錄》卷三十五；《大日本史》卷二〇一。

北條時賴（1227～1263）

日本鎌倉幕府第五代執權。以禪門外護而聞名。幼名戒壽（一說開壽）。北條時氏之子。寬元四年（1246），因兄長北條經時的禪讓而掌權。寶治元年（1247）七月拜請道元，自執弟子之禮，且親受菩薩戒。後創建長寺，請宋僧蘭溪道隆爲開山。其後參禪於聖一國師圓爾及兀庵普寧。康元元年（1256），前往最明寺出家。以道隆和尚爲戒師，號覺了房道崇。弘長三年（1263），卒於最明寺北亭，年三十七。

〔參考資料〕《口傳鈔》；《法然上人行狀畫圖》卷二十六；《延寶傳燈錄》卷三十五；《大日本史》卷二〇一。

北海白塔

北京北海公園內的佛塔。位北海公園內的瓊島上。建於清・順治八年（1651），時稱「白塔寺」；乾隆七年（1742）重修，改名「永安寺」。

白塔高約三十六公尺，立於方型的須彌座上。塔腹正面塔門有用藏文八字疊錯組成的「十自在圖」，據稱爲章嘉呼圖克圖所書；此圖常見於藏傳佛教寺院中。塔前有一琉璃磚砌成的「善因殿」，內供文殊菩薩化身的「鎮海佛」。

塔下的永安寺，曾供有宗喀巴塑像，並曾有喇嘛居此參修。寺東側有四體文碑一通，西面的藏文「白塔山總紀」，對白塔山歷史有詳細的敍述。

北朝佛教

北朝佛教，是包括從北魏明元帝泰常五年（420，即晉亡之年）到北周靜帝大定元年（581）中國南北分裂時期，中國北部的北魏、東魏、西魏、北齊、北周諸代的佛教。

北魏拓跋氏從道武帝（396～409）和晉室通聘後，即信奉佛教。道武帝本人好黃老，覽佛經。見沙門，都加敬禮，並利用佛教以收攬人心。繼而任趙郡沙門法果爲沙門統，令綰攝僧徒，並於都城平城（今山西大同市）建立塔寺。明元帝（409～423）也在都城的四方建立佛像，並令沙門開導民俗。其嗣子太武帝（423～452），「銳志武功」，因道士寇謙之、司徒崔浩的進言，遂於太延四年（438）三月，令五十歲以下的沙門，一概還俗，以充兵役。太平眞君五年（444）正月，又禁止官民私養沙門。到了七年（446）二月，因對蓋吳的內亂用兵，發見長安一寺院收藏兵器、釀具及官民寄存的衆多財物，懷疑僧徒與內亂有關，又聽信崔浩的話，命盡殺長安及各地沙門，並焚毀經像。這一命令，由於太子拓跋晃故意延遲宣布，遠近沙門多聞風逃匿，佛像經卷也多祕藏，只有境內的寺塔被破毀無遺。這就是中國佛教史上三武一宗滅法之始。不久寇謙之病死，崔浩也因事被殺，禁律稍弛。至文成帝（452～465）嗣位，即明令重興佛教，准許諸州城郡縣於衆居處各建寺一所，並許平民出家，寺塔經像漸漸修復。文成帝還以罽賓（今克什米爾）沙門師賢爲道人統，後又以涼州沙門曇曜繼任，並一再改稱沙門統，乃至昭玄沙門都統，並禮以爲師。曇曜原來和玄高同在涼州修習禪業，後到平城，即爲太子晃所禮重，被任爲昭玄都統，即請於平城西武州山開鑿石窟，鐫建佛像，這就是遺留至今的著名佛教遺蹟——雲岡石窟。此外有沙門僧周，常在嵩山修頭陀行坐禪，太武帝滅佛時，與數十人同入長安西南的寒山，後令弟子僧亮到長安，修復故寺，延請沙門。關中佛法的復興，他是出了力的。獻文帝（465～471）繼位，也嗜好黃老浮屠之學，六年即退位，在宮中建寺習禪。後孝文帝（471～499）時，迎像、度僧、立寺、設齋、起塔、廣作佛事，並提倡《成實》、《涅槃》、《毗曇》等佛教義學，師事通曉《涅槃》、《成實》的學者道登。又敬信佛陀扇多，替他在嵩山立少林寺，與以供給。在鳩摩羅什所居舊堂建三級浮圖，訪求羅什後裔。孝文帝還允許了曇曜的申請，令以所掠得的青齊地方的人民等，每年輸穀六十斛入僧曹以爲僧祇戶，其穀即稱僧祇粟，作爲賑饑及佛事之用。又以一些犯了重罪的人和官奴爲佛圖戶，以充寺院的雜役和耕作等事。這些措施促進了寺院經濟的發展，也產生了不少流弊。其後宣武帝（499～515）時大興佛教，有不少外國僧人來到洛陽，帝爲立永明寺，房舍一千餘間，共住外國沙門千餘人，其中有著名的譯師曇摩流支、菩提流支、勒那摩提、佛陀扇多等，而菩提流支爲其首席。他到洛陽時，宣武帝殷勤慰勞；他在內殿翻譯《十地經論》的第一日，帝親自

筆受。著名的龍門石窟（在洛陽城南伊闕龍門山），也是這時所營造。因之當時佛事很盛。至孝明帝（515～528）時，太后胡氏（世稱靈太后）攝政。她在熙平元年（516）營造了洛陽的永寧寺塔，極其壯麗。同年她又遣敦煌人宋雲，偕崇立寺比丘惠生往西域朝禮佛蹟，訪求經典。宋雲等歷訪乾陀羅等十餘國，留居烏場二年，到正光三年（522）冬，獲得大乘經論一七〇部以歸。宋雲撰有《家記》（《唐志》作《魏國以西十一國事》一卷），全書已佚；惠生撰有《行記》（《隋志》作《慧生行傳》一卷），現存（題作《北魏僧惠生使西域記》）。同時有沙門道藥（一作榮），也越葱嶺到過西域。由於北魏諸帝奉佛的影響，朝野風從，人民經官、私得度出家爲僧的日多，另一方面也因戰爭頻繁，人民多假稱入道以避徭役。孝文帝太和元年（477），平城即有僧尼二千餘人，各地僧尼七萬七千二百五十八人。到了魏末，各地僧尼多到二百餘萬人。出家的猥濫，爲前所未有（《釋老志》、《洛陽伽藍記》）。當時興造寺塔的風氣極盛，孝文帝太和元年，平城新舊寺約一百所，各地六千四百七十八所。但到了魏末，洛陽一千三百七十六所，各地寺廟達三萬有餘（《釋老志》、《洛陽伽藍記》）。魏代佛教的發展，可謂盛極一時。

北魏至孝靜帝（534～550）時，分裂成東西二魏，高歡遷孝靜帝到鄴都，成爲東魏，洛陽諸寺的僧尼也隨同移鄴。鄴都臣民多隨便捨宅地、立新寺，其時名僧曇鸞，爲孝靜帝所重，稱爲神鸞。

繼承東魏的北齊帝室，也利用佛教。文宣帝（550～559）嘗請高僧法常入內庭講《涅槃》，並拜爲國師。又置昭玄寺，設大統一人、統十人、都維那三人，令管理佛教，而以法上爲大統。法上（495～580），是慧光的弟子，擅講《十地》、《地持》、《楞伽》、《涅槃》等經論，並廣著文疏；其弟子有慧遠（淨影）等，均知名一時。其時，北印沙門那連提黎耶舍於天保七年（556）來鄴都，文宣帝出舊藏梵本千餘筴，請他在天平寺翻譯。文宣帝於晚年，更到遼陽甘露寺，深居禪觀，不理政務。此後北齊諸帝，多半好佛，鄴都的大寺約有四千所，僧尼近八萬人；全境的寺院有四萬餘所，僧尼二百餘萬人（《續高僧傳》卷八〈法上傳〉，又卷十〈靖嵩傳〉）。

西魏都城在長安，其地佛教，曾因北魏太武帝的滅法，一時衰竭，但西魏文帝（535～551）及丞相宇文泰都好佛，文帝曾建立大中興寺，並以道臻爲魏國大統，道臻即大立科條，以興佛法。宇文泰也提倡大乘，嘗命沙門曇顯等依經撰《菩薩藏衆經要》及《百二十法門》，以爲講述的資料。

取代西魏而興的北周王朝，亦頗崇佛。明帝（557～560）建大陟岵、陟屺二寺，並每年大度僧尼。當時名僧曇延、道安稱爲玄門二傑，南方的學僧來遊關中的也有亡名、僧實、智炫等。但不久即有武帝滅法的事件發生。武帝（560～578）重儒術，信讖緯，由於還俗僧衞元嵩和道士張賓的建議，請省寺減僧。武帝集衆討論三教優劣，前後七次，各有是非。更令羣臣詳論道、佛二教的先後、淺深、同異，意欲借此來廢斥佛教，但當時司隸大夫甄鸞作《笑道論》，沙門道安作《二教論》，僧勔著《十八條難道章》、《釋老子化胡傳》等，廢佛之議因而暫止。到了建德三年（574）五月，武帝又大集臣僚，命道士張賓和沙門辯論，沙門智炫駁難道教，武帝亦不能屈智炫，於是命令把佛、道二教一併廢斥，沙門、道士還俗，財物散給臣下，寺觀塔廟分給王公，當時僧、道還俗的二百餘萬人。既而又立通道觀，簡取佛、道二教名人一二〇人，並令衣冠笏履，稱爲通道觀學士，命通闡三教的經義。後三年（建德六年，577）進兵北齊，攻占鄴都，又召集齊境沙門大統法上等五百餘人，宣布廢省佛教的意見，只有淨影慧遠一人，和帝反復爭論，武帝雖然詞窮，却仍然下令毀滅齊境的佛教，所有八州的寺廟四萬餘所，全部改作宅第，

僧徒將近三百萬人也全令還俗，焚毀經像，財物由官廳沒收。到了第二年，武帝死了，宣帝（578～579）嗣位，還俗僧任道林等力請恢復佛教，得到許可。大成元年（579），於東西二京立陟岵寺，選擇舊日有名望的沙門二二〇人，鬚髮冠服，在寺行道，並命智藏等長髮爲菩薩僧，任寺主。至於民間禪誦，一概不加干涉。次年（580）五月，靜帝（579～581）繼立，左丞相楊堅輔政，命全國恢復佛、道二教，重立佛像及天尊像，又給陟岵寺智藏、靈幹等落髮，並度僧二二〇人。這時佛教算是正式恢復。

北朝各代的佛典翻譯，相續不絕。文成帝和平三年（462），在平城石窟寺，曇曜與西域沙門吉迦夜等譯出《付法藏因緣傳》六卷，又譯《大吉義神咒經》一卷、《雜寶藏經》八卷、《方便心論》一卷等。北魏遷都洛陽以後，曇摩流支、菩提流支、勒那摩提、佛陀扇多等相繼來華。曇摩流支專精律藏，於宣武帝（500～515）景明二年到正始四年（501～507）七年間，在洛陽譯出《信力入印法門經》等三部，菩提流支和勒那摩提等，起初一同翻譯，後因師承和見解不同，各自別譯，因此所譯出的《法華經論》、《寶積經論》及《究竟一乘寶性論》等各有兩本（見《開元釋教錄》卷六勒那摩提條註）。菩提流支博學多識，於永平元年（508）來洛陽，被稱爲譯經的元匠，同年譯出世親所造《十地經論》，後來陸續譯出許多經論。到東魏時，隨孝靜帝去鄴都，繼續翻譯，他從永平元年到東魏・天平二年（535）的將近三十年間，先後譯出《佛名經》、《入楞伽經》、《法集經》、《深密解脫經》、《勝思惟梵天所問經論》、《大乘寶積經論》、《法華經論》、《破外道小乘涅槃論》等，共三十部。勒那摩提精於禪法，於永平元年來洛陽，譯出《寶積經論》、《妙法蓮華經論》、《究竟一乘寶性論》，共三部。佛陀扇多通內外學典籍，特善方言，尤工藝術，從孝明帝正光六年（525）到東魏孝靜帝元象二年（539）十五年間，在洛陽白馬寺及鄴都金華寺譯出《金剛上味陀羅尼經》、《攝大乘論》等，共十一部。另外，有中印波羅奈城的婆羅門瞿曇般若流支，於北魏・熙平元年（516）來洛陽，後隨孝靜帝遷到鄴都，於元象元年到武定元年（538～543），先後共譯出《正法念處經》及龍樹的《壹輸盧迦論》、無著的《順中論》、世親的《唯識論》等，共十八部。又有烏萇沙門毗目智仙，和般若流支一同到鄴都，於興和三年（541）譯出龍樹的《迴諍論》及世親的《寶髻菩薩四法經論》等，共五部。這一時期所傳譯的經論，以有關大乘瑜伽學系的典籍爲多。總計北魏、東魏兩代百餘年間，中外僧俗譯人共有十二人，譯出經、論、傳等共八十三部二七四卷（《開元釋教錄》卷六）。

北齊時代外來譯人，有烏萇沙門那連提黎耶舍，於天保七年（556）來鄴都，文宣帝請他住於天平寺，任翻經三藏，又命昭玄大統法上等二十餘人監譯，沙門達摩闍那和居士萬天懿傳語，從天保八年到後主天統四年（557～568）十二年間，譯出《大集月藏經》、《月燈三昧經》、法勝《阿毗曇心論經》等，共七部。萬天懿，原鮮卑人，世居洛陽，少曾出家，師事婆羅門，擅長梵語，因被召爲助譯，並在武成帝河清年中（562～565），自譯《尊勝菩薩所問一切諸法入無量門陀羅尼經》。北齊一代，中外僧俗譯者二人，譯出經、論共八部五十二卷。

北周時代外來的譯人有波頭摩國沙門攘那跋陀羅、中印摩伽陀沙門闍那耶舍和他的弟子優婆沙門耶舍崛多、健陀羅沙門闍那崛多、摩勒國沙門達摩流支五人。闍那耶舍譯出《大乘同性經》、《大雲請雨經》等，共六部。耶舍崛多譯出《十一面觀世音神咒經》等，共三部。闍那崛多先在長安四天王寺譯出《金色仙人問經》，後在益州龍淵寺譯出《妙法蓮華經普門品重誦偈》等，共四部。達摩流支譯出《婆羅門天文》等。北周一代，譯師四人，譯出經、論共有十四部二十九卷。另外，攘那跋陀

羅譯了《五明論》一部。

關於北朝流行的佛教學說，有由南朝傳入的，如《毗曇》、《成實》、《攝論》乃至《涅槃》各家之說；也有由北地傳出的，如《地論》、四論、《四分律》學，乃至以實修爲主的禪法及淨土教等。

⑴毗曇師：相當於南朝的齊、梁時代，北地毗曇的講習始盛，著名的學者有安、遊（智遊）、榮三師，其師承均不明。但北齊名僧靈裕即曾從他們三人聽受《雜心》。從高昌來魏的慧嵩亦曾從智遊聽受《毗曇》、《成實》，學成後在鄴都及洛陽講說，有「毗曇孔子」之稱。傳承慧嵩之學的有志念、道猷、智洪、晃覺、散魏等。志念（535～608）尤以《雜心》擅名，著有《雜心論疏》及《廣鈔》等，盛行於世。弟子知名的有道岳、道傑、神素等二十餘人。

⑵成實師：先有僧嵩，曾在關中從鳩摩羅什親受《成實》，後到徐州（彭城）白塔寺弘傳此論。他的弟子濟州僧淵（414～481），以慧解馳名，後來也在徐州講習。門弟子知名的有曇度、慧記（一作惠紀）、道登、慧球等。曇度（？～489），江陵人，早年遊學建康，曾於三論、《涅槃》、《法華》、《維摩》、《大品》，深有研究，後到徐州，從僧淵受《成實》，於是精通此部。北魏孝文帝聽到他的盛名，請到平城開講，學徒千餘人，著有《成實論大義疏》八卷，盛行於北地。慧記於《成實》外兼通《數論》，曾在平城郊外的鹿苑講學。道登（？～496），東莞人，早年從僧藥受《涅槃》、《法華》、《勝鬘》，後來又從僧淵學《成實》，五十歲時，聲譽聞於魏都洛陽，應請前往講學，後來入恒山，學侶追隨，講授不輟。又北齊初年，鄴下有沙門道紀，盛弘《成實》，講說達三十年，其學統不明。

⑶攝論師：眞諦《攝論》之學，由靖嵩北上徐州，道尼入居長安，而獨在北方數弘稱盛。靖嵩（537～614），涿郡固安人，北齊時代在鄴都爲法主，後北周武帝毀滅佛法，避地江南，從法泰諮受《攝論》玄義。後仍回徐州，盛弘《攝論》，著有《攝論疏》、《九識玄義》等，爲時人所宗。但北方正宗的攝論師實爲地論學者曇遷。曇遷（542～607），博陵饒陽人，早年從慧光的弟子曇遵受學，後來隱居林慮山，精研《華嚴》、《十地》、《維摩》、《楞伽》、《地持》、《起信》等，到周武帝平齊、毀滅佛法，結伴避地江南，輾轉到了桂州，獲得《攝大乘論》。隋初，和同伴往彭城，繼續弘講，乃爲北地開創純正的《攝論》法門。

⑷涅槃師：《涅槃》大本，本在涼州譯出，當時慧嵩、道朗以此知名，然流行不及南方之盛。其後北魏・曇准（439～515），聽說南齊僧宗特善《涅槃》，前往聽講，審知此學南北不同，於是另行研究講說，其說盛行於北地。當時研講《涅槃》者還有僧淵的弟子道登，後來有洛陽融覺寺曇無最，北周有潼州光興寺寶彖（512～561），蒲州仁壽寺僧妙（？～464）等。僧妙化行河表，蒲州曇延（516～588）即其弟子。曇延早年聽僧妙講《涅槃》，深悟經旨，常說佛性妙理是《涅槃》宗極，足供心神遊止。後隱於南部太行山百梯寺，撰《涅槃經義疏》十五卷，同時敷講。在曇延稍前，北地有《地論》學系興起，他們差不多都是兼講《涅槃》的。慧光和他的弟子唱四宗（因緣宗、假名宗、不眞宗、眞宗）的教判。其中眞宗又稱顯實宗或常宗，即指《涅槃》、《華嚴》及《地論》而言。慧光著有《涅槃疏》，他的弟子法上也曾講《涅槃》并著文疏，法上的弟子慧遠也著有《涅槃義疏》。

⑸地論師：是由研習及弘傳《十地經論》而形成的一派。這個學派由於譯論者勒那摩提和菩提流支二人學風相違，分歧爲南道、北道二系。北道從菩提流支出，而創始於道寵。道寵從菩提流支聽受《地論》，隨即著疏，從而弘講，爲鄴下學人所推重。門弟子千餘人，其中以僧休、法繼、誕禮、牢宜、儒果最爲特出。名僧志念，也曾從道寵受學《地論》。南道從

勒那摩提出，而創始於慧光。慧光初就佛陀扇多出家，繼而廣聽律部，後來又從勒那摩提受《地論》，著有《十地論疏》。他的弟子中傳承《地論》之學的，有法上、僧範、道凭、慧順、靈詢、僧達、道愼、安廩、曇衍、曇遵、馮袞、曇隱等，而以法上爲上首。法上（495～580）曾講《地論》，並著文疏。著名的弟子有法存、融智、慧遠等。其中慧遠（523～592）爲一代博學者，常講《地論》，並隨講隨疏，著有《十地經論義記》七卷，其中保存南道地論師的學說不少。他的門人也努力弘揚《地論》。關於南北二道的地論師說，據天台宗學者荆溪湛然說：北道唱梨耶依持說，主張一切萬法從梨耶緣起；南道唱眞如依持說，主張一切萬法是眞如的緣起所生（見《法華玄義釋籤》卷十八、《文句記》卷七中）。北道後來受攝論師的影響，從而和它合流。

⑹**四論師**：這是將《大智度論》和《中》、《百》、《十二門》三論並重的一個學派。起初北齊道長（一作場），精通《智論》，在鄴都敷講，爲學者所宗，志念曾列席聽講，後來雙弘《智論》及《雜心》十餘年。東魏・曇鸞也精研四論。北周・靜藹（534～578）少聽《智論》，洞明義旨，後來更披尋其他經論，而以四論最爲所崇，在終南山等處敷講。又有道判（532～615），曾問道於靜藹，也日夜研尋四論。同時還有道安，博通《智論》，弟子慧影，傳承其學，著有《大智度論疏》二十四卷。

⑺**四分律師**：《四分律》譯出後，直到北魏孝文帝時代（471～499），才有法聰在平城專弘。既而有道覆依法聰的口授作《四分律疏》六卷，但只是把文字加以科分而已。後來慧光作《四分律疏》百二十紙，並删定《羯磨戒本》，此學才大盛。弟子中傳承其學的，有道雲、道暉、洪理及曇隱等。道雲專弘律部，作《疏》九卷。道暉把道雲所作《疏》略爲七卷。洪理作《鈔》兩卷。曇隱作《鈔》四卷。道暉的弟子洪道（530～608），專學律部，盛弘《四分》，代替了《僧祇》的講傳。

⑻**淨土師**：彌陀淨土法門從北魏・曇鸞的淨土教說流出，所以後世的淨土宗常推曇鸞爲創始者。其曇鸞一系的傳統是：菩提流支——慧寵——道場——曇鸞——大海——法上（見道綽所撰《安樂集》卷下）。與《地論》、四論兩學系實有交叉的關係。菩提流支曾譯出世親《無量壽經優婆提舍願生偈》（通稱《往生論》）一卷，又曾以《觀無量壽佛經》授曇鸞，稱爲能解脫生死的大仙方。慧寵即最初的北道地論師道寵。道場在鄴都敷講《智論》，又傳持阿彌陀五十菩薩像。曇鸞（476～542）起初於四論及《佛性論》深有研究，後來得到菩提流支的啟發，專弘淨土；既而住并州（今山西太原市）的大岩寺，晚年又移住汾州（今山西交城縣）的玄中寺，修淨土念佛之業；著有《無量壽經優婆提舍願生偈註》（通稱《往生論註》）二卷等。他提倡的念佛法門，於觀念以外，著重稱名，遂開後世重視稱名念佛的風氣。大海（即慧海，？～609），少年聽受《涅槃》、《楞伽》及大乘毗曇等，北周靜帝大象二年（580），在江都儀濤浦創立安樂寺，常以淨土爲期，並模寫無量壽佛像。法上有關淨土法門的事蹟不詳，其弟子慧遠著有《無量壽》、《觀無量壽》兩經的義疏各二卷，再傳弟子靈裕也著有《觀無量壽經》及《往生論》等的疏記。

⑼**楞伽師**：最初有菩提達摩，南天竺人，曾遊於嵩洛，住於鄴下，隨地以禪法敎人，曾惹起一班盛弘經律者的譏謗。只有道育、慧可兩沙門竭誠事奉，經四、五年，達摩爲他們的精誠所感，於是誨以「二入」（理入、行入）、「四行」（一報怨行、二隨緣行、三無所求行、四稱法行）之法，並以四卷《楞伽》授慧可以爲印證。達摩於東魏孝靜帝天平年（534～537）前在洛濱示寂，傳說一百五十餘歲。弟子慧可（又稱僧可，487～593），虎牢人，四十歲時在嵩洛從達摩受學，後於天平初，到鄴下講授達摩的禪法，弟子有那禪師、粲禪師

等。那禪師和他的弟子慧滿等，常常携帶著四卷《楞伽》以爲心要。另有僧副（464～524），太原祁縣人，也出於達摩門下，精定學，後於北魏·太和末（494～499），南遊建康，住在鍾山定林下寺，其高風爲梁武帝所嘆賞，後更到庸蜀大弘禪法。

總起來說，北朝佛教義學，小乘以《毗曇》、《成實》爲盛，大乘則《涅槃》、《華嚴》、《地論》并弘。這正是慧光和他的弟子們所作的「因緣」、「假名」、「不眞」、「眞」四宗教判的全部內容。其因緣宗即指《毗曇》，假名宗指《成實》，不眞宗指《般若》、四論，眞宗指《涅槃》、《華嚴》及《地論》。又如淨影慧遠在所撰《大乘義章》中，每一義門都分作《毗曇》、《成實》、《地論》、《涅槃》四層來解說，這也說明了北朝主要佛教義學的全貌。

但是北朝佛教的特點，還在於側重實踐，特別是禪觀，而非空談理論，這和同時南方佛教有顯著的不同。這一時期除上述楞伽師而外，還有不少著名的禪師，如北魏時代玄高（402～444），早年往關中師事佛陀跋陀羅，通禪法。後往西秦，隱居麥積山，從受禪法的學者達百餘人。又有外國禪師曇無毗，來西秦領徒立衆，玄高也曾從他受法。後入北涼，受沮渠蒙遜的敬事。北魏太武帝攻入北涼時，請他往平城，大弘禪化。此外，勒那摩提、佛陀扇多也並弘傳禪法。北齊，有佛陀扇多的再傳弟子僧稠（480～560），道宣把他和達摩並稱（見《續高僧傳》習禪篇後論）。僧稠起初從道房受止觀，常依《涅槃》行四念處法。後來又從道明受十六特勝法。佛陀扇多讚爲「自葱嶺以東，禪學之最」。他先後在嵩嶽等地講學，魏孝武帝爲他在懷州尚書谷中立禪室，集徒供養。齊文宣帝於天保二年（551）又請他到鄴城，從受禪法和菩薩戒，並爲立精舍，禮敬備至。後來侍郎李獎等請出禪要，爲撰《止觀法》兩卷。又天台宗所祖述的慧文、慧思也提倡定慧，爲南北禪家所尊重。慧文嘗聚徒數百人講學，據說他讀《大智度論》「三智實在一心中得」之文及《中論》「因緣所生法」之偈，頓悟龍樹空、假、中三諦道理，由此而建立一心三觀的觀法。慧思（515～577），武津人，從慧文受學，晝夜研磨，對《法華》等深有造就，於是敷揚大小乘定慧等法。天保年中（550～559），率領徒衆南行，中途停留在大蘇山，數年之間來學的甚多，智顗也就在這時來其門下，諮受「法華行法」。後更率徒衆入南嶽山，提倡定慧，世稱南嶽大師。北周有僧實（476～563），起初歸依擅名魏代的道原，太和末（499）到洛陽，遇勒那摩提，授以禪法，得其心要。周太祖禮請爲國三藏，並從受歸戒。此外一般弘修禪法的，有慧初、僧周、慧通（以上北魏）、道恒、慧可、僧達、道明、法常（以上北齊）、僧瑋、曇相、曇准、曇詢、恩光、先路、慧命、曇崇（以上北周）等。

北朝一般社會上的佛教信仰，從北魏初年起，北地盛行一種一族一村等的佛教組織，叫作「義邑」，由僧尼和在家信徒構成，而以信徒爲主。原來是民間爲共同造像而發起的，後來逐漸發展，兼及於修建窟院、學行齋會、寫經、誦經各事。它的首腦稱爲邑義主、法義主、邑主、邑長等，成員稱爲邑義、法義、邑子、邑人、邑徒等。而以教養更高的僧尼爲指導，稱爲邑師。其時民間所誦習的經典，是曇靖自撰的二卷本《提謂波利經》，勸持五戒。邑人每月齋會二次，以正律爲標準，互相督察。此外還有一種叫作法社的佛教組織，其旨趣和義邑略同，但由貴族達官知識分子和一些僧尼組成。

北朝在中國佛教文物方面，留下不少宏偉的遺蹟，特別是石窟。如北魏開鑿的有雲崗、龍門等石窟。曇曜於興安二年（453），請文成帝在平城西武州山開鑿石窟五所，建立佛寺，稱爲靈岩。石窟大的高二十餘丈，每窟各鐫建佛像一尊，大的高七十尺，次爲六十尺，建制奇偉，雕飾工致。後來獻文帝、孝文帝更相繼開鑿許多石窟。其次，宣武帝於景明初（

500），在洛陽城南伊闕龍門山的斷崖開鑿石窟。這個石窟原來是孝文帝太和年中（477～499）民間創始開鑿，宣武帝命大長秋卿白整，仿照雲岡石窟樣式，爲孝文帝及文昭皇太后營造石窟二所。熙平年中（516～518），孝明帝也爲宣武帝營造石窟一所。諸窟的開鑿歷時二十三年，人工八十萬二千三百六十六個。其規模的宏偉、技巧的精工，可與雲岡石窟並稱。龍門的東方，有鞏縣（河南省）石窟，也是景明年中（500～503）所營造。還有天水麥積山石窟，也是北魏時代所開鑿。這個石窟，在高出地面數十丈的萬佛洞內，有深廣五丈餘的長方洞，內有大佛造像二十五軀，巨碑十八座，碑上浮雕佛像三十四排，每排二、三軀，碑側也刻有佛像，並有壁畫。北齊開鑿的有天龍山、響堂山等石窟。天龍山在北齊的陪都晉陽（今山西太原市）西南三十里，文宣帝在山麓創立仙岩石窟寺，孝昭帝（560）也創立天龍石窟寺，幼主（577）更開鑿晉陽西山大佛像，即所謂天龍山造像，與雲岡、龍門齊名。響堂山有南北二處（南響堂山在河北磁縣西四十五里的彭城鎮，北響堂山一名鼓山，在南響堂山西北三十五里的武安縣義井里），都有北齊時代開鑿的石窟。就中北響堂山的窟壁所鐫刻的石經，是房山石經的先驅，實爲佛教文化史上可以大書特書的大事。北響堂山的石窟，即以北齊開鑿的刻經洞和釋迦洞、大佛洞三大窟爲中心，其中刻經洞，是北齊特進驃騎大將軍唐邕所刻。他以爲「縑緗有壞，簡策非久，金牒難求，皮紙易滅」，於是發願把佛所說經鐫刻在名山，以爲保存之計。從後主天統四年（568）三月初起，開鑿石窟，並將窟內外的壁面上鐫刻《維摩經》、《勝鬘經》、《孛經》、《彌勒成佛經》各一部，歷時四年，到武平三年（572）五月末才完工（此後經過四十年，才有房山石經）。北齊時代的石經除這以外，現存的，還有山東省泰山經石峪的《金剛般若經》，同省徂徠山映佛岩的《般若經》（武平元年刻），同省邃州屋駥嶝的《華嚴經》（北齊初年刻）。

除了石窟寺外，一般寺塔的建築，在北朝也極一時之盛，眞所謂「招提櫛比，寶塔駢羅」（《洛陽伽藍記》序）。當北魏道武帝接受了佛教之時，便於天興元年（398）在首都平城「作五級浮圖、耆闍崛山及須彌山殿，加以繪飾」。後來獻文帝又於皇興元年（467）在平城「起永寧寺，構七級浮圖，高三百餘尺，基架博敞」。更於天宮寺「構三級石佛圖，高十丈，榱棟楣楹，上下重結，大小皆石，鎭固巧密，爲京華壯觀」。到孝文帝遷都洛陽以後，更大力營造寺塔，洛陽一地就有一千餘寺，其中著名的有永寧寺、瑤光寺、景樂寺、法雲寺、皇舅寺、祇洹精舍等。特別是永寧寺，宏偉莊嚴，建築、雕塑及工藝美術皆爲奇觀。此寺是胡太后於熙平元年按照平城永寧寺樣式所營造，其中有九層浮圖一所，高九十丈，「殫土木之功，窮形造之巧」。浮圖北有佛殿一所，中有丈八金像一軀、等身金像十軀、繡眞珠像三軀、金織成像五軀，「作功奇巧」。還有僧房一千餘間，「台觀星羅，參差間出」。菩提達摩曾合掌讚嘆爲閻浮提所無。瑤光寺是宣武帝所立，中有五層浮圖一所，高五十丈，作工的美妙，和永寧不相上下。景樂寺是淸河文獻王元懌所立，有佛殿一所，中有像輦，雕刻巧妙，冠絕一時。法雲寺是西域烏場國沙門僧摩羅所立，「工制甚精」（以上均見《洛陽伽藍記》）。皇舅寺是昌黎王馮晉國所造，有五級浮圖，「其神圖像皆合青石爲之，加以金銀火齊，衆彩之上煒煒有精光」（《水經注》〈㶟水篇〉）。祇洹精舍是宕昌公鉗耳慶時所立，椽瓦梁棟，台壁欐陛，尊容聖像及床坐軒帳，都是青石，圖制可觀（同上）。此外河南登封有北魏所立嵩岳寺塔，山東歷城有東魏所立神通寺塔等。

北朝的佛畫家，有北魏的楊乞德（見《歷代名畫記》卷八）、王由（字茂道，見《後魏書》卷七十一〈王世弼傳〉附）等，而以北齊的曹仲達爲最。仲達本來是西域曹國人，所畫

瓔珞天衣，帶有域外犍陀羅式的作風，後世畫家稱爲「曹衣出水」，和吳道子的「吳帶當風」並稱。（黃懺華）

〔參考資料〕 任繼愈編《中國佛教史》第三卷；塚本善隆《北朝佛教史研究》；横超慧日編《北魏佛教の研究》。

北傳佛教

指自北印度經中央亞細亞傳入中國、朝鮮、日本的佛教，及由尼泊爾、西藏傳入蒙古一帶的佛教之總稱。此系佛教與通行巴利佛典的錫蘭、緬甸、泰國、高棉等國的佛教，風格迥異，因其係由印度向北傳布，故十九世紀研究佛教之歐洲學者，稱前者爲北傳佛教或北方佛教，後者爲南傳佛教、南方佛教。

整體而言，北傳佛教多與傳承地之固有文化融合，以大乘爲主，流行梵文聖典及其翻譯經典。南傳佛教則保存較濃厚的印度原始佛教色彩，主要流行巴利語佛典。

中國自西漢哀帝元壽元年（2B.C.）由西域傳入佛教，東漢末年陸續譯出佛教典籍，佛教教義開始與中國傳統思想文化相結合，至隋唐而臻於鼎盛，形成天台、華嚴、法相、律、淨土、禪等宗派。宋代以後又漸與儒道融合。漢譯佛典的數量極大，現存最古老的漢譯佛典是二世紀後半期安世高和支婁迦讖所譯的。其後經歷三國、兩晉以至唐、宋各時代，均有譯本推出，故現存漢譯佛典爲數在一千七百部以上，是研究佛教不可或缺的重要資料。

西藏佛教自七世紀左右起直接由印度傳入，傳入後逐漸形成具有西藏地區特色的藏傳佛教（俗稱喇嘛教）。藏譯佛典數量僅次於漢譯，其中包含漢譯佛典中所未見的中後期大乘經論，是研究中期與後期印度佛教不可或缺的重要資料。又因藏譯佛典大部分是從梵文原典直譯，容易還原爲梵文，故也被稱爲「準梵語佛典」。其翻譯時代始於七世紀，直到十三世紀仍持續著經典的翻譯。

蒙古佛教由西藏傳入。蒙古文譯本的佛典是從藏譯或漢譯再譯而成，故其資料價值不高。

朝鮮於四世紀後期傳入中國佛教，七世紀以後更派遣僧人至中國求法，主要爲禪宗。與日本同爲漢譯佛典流行區。

日本於六世紀前半葉自中國、朝鮮傳入佛教，旋即發展爲日本之主要宗教，且宗派極多。

梵文佛典主要是大乘經典，與漢譯、藏譯相比，數量極微。可分爲在尼泊爾古塔及僧院發現的「尼泊爾本」；在中亞發掘的「中亞本」；發現於北印度喀什米爾古塔的「基爾基特本」。我國的新疆與西藏，也保存不少梵文原典。

此外，中國、西藏、朝鮮、日本等，各宗祖師及高僧之著作甚豐，亦爲北傳佛教特色之一。

北磵居簡禪師語錄

一卷。宋・北磵居簡撰，其法嗣物初大觀編。又稱《北磵和尚語錄》、《北磵語錄》。宋・淳祐十二年（1252）序刊，收在《卍續藏》第一二一册、《禪宗全書》第四十六册。

作者北磵居簡，爲南嶽下十七世佛照德光法嗣，歷住台州（浙江省）般若院、湖州（浙江省）鐵觀音寺、安吉州（浙江省）圓覺寺、平江府（江蘇省）慧日寺等十一處道場。

本書內容，主要收錄居簡禪師歷住諸刹的語要。包括上堂、小參、秉拂、告香、普說、法語、頌古、偈頌、贊、小佛事等，卷首有劉震孫、石溪心月、大川普濟所撰序文。版本除宋刊本外，另有許多日本刊本。日本・應安七年（明・洪武七年，1374）所刊行的《北磵全集》則包括語錄、外集、詩集、文集等。此外，僅以詩集、文集單行的《北磵詩集》及《北澗集》二書，在台灣版之《禪門逸書》中皆曾收錄。

